

Pascal Tanner

Säkularismus und religiöser Wandel

Religion and Its Others



Studies in Religion, Nonreligion and Secularity

Edited by

Stacey Gutkowski, Lois Lee and Johannes Quack

Volume 4

Pascal Tanner

Säkularismus und religiöser Wandel



Ein soziologisches Porträt des Freidenkertums
in der Schweiz

DE GRUYTER

Die Open-Access-Version dieser Publikation wird publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



ISBN 978-3-11-079102-0
e-ISBN (PDF) 978-3-11-079104-4
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-079109-9
ISSN 2330-6262
DOI <https://doi.org/10.1515/9783110791044>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2023942146

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2023 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Danksagung

Dieses Buch basiert auf meiner Dissertation, welche im Dezember 2020 an der *Faculté des sciences sociales et politiques* der Universität de Lausanne angenommen wurde. Verfasst wurde sie im Rahmen eines durch den *Schweizerischen Nationalfonds (SNF)* geförderten Forschungsprojektes zu Religionslosigkeit und Säkularismus in der Schweiz¹ Dieses Projekt – an dessen Umsetzung ich mich massgeblich beteiligen durfte – führten die *Universität Bern* und die *Université de Lausanne* im Zeitraum zwischen 2015 und 2020 gemeinsam durch. Dabei entstand nicht nur ein umfangreicher Datensatz, der die Grundlage für die hier vorgestellten Analysen bildet. Im Rahmen dieses Projektes war es mir ebenfalls möglich, ausgiebige Feldrecherchen durchzuführen, an Fachtagungen und Kolloquien teilzunehmen und mich intensiv mit Kolleginnen und Kollegen aus verwandten Forschungsbieten zur hier untersuchten Thematik auszutauschen.

Es liegt im Wesen der Sache, dass eine Dissertationsschrift von einer einzigen Person verfasst, eingereicht und publiziert wird. Ohne die Unterstützung einer Vielzahl weiterer Beteiligter wäre es jedoch nicht möglich, eine Studie wie diese umzusetzen und niederzuschreiben. Allen voran danke ich verschiedenen Personen aus dem Feld des organisierten Säkularismus. Nicht nur die allgemeine Teilnahmebereitschaft am eben beschriebenen Forschungsprojekt war enorm hoch, auch standen mir Tür und Tor offen für Fragen und Vertiefungsgespräche. Dies gilt insbesondere für den Kontakt mit Andreas Kyriacou, Reta Caspar, Marko Ković und Lisa Arnold.

Auf Seite der Uni gilt mein Dank allen voran Jörg Stolz, der mich in der Rolle des Doktorvaters auf dem Weg zur Promotion begleitete und anleitete, der sich viel Zeit nahm und mir immer wohlwollend (und manchmal auch hartnäckig) mit Rat und Tat zur Seite stand. Mein Dank gilt ebenfalls Christophe Monnot und Stefan Huber, die beide eine tragende Rolle im Säkularen-Projekt spielten und dabei meine unterschiedlich stark konkretisierten Ideen, Ansätze oder Ergebnisse kommentierten sowie kritisch würdigten. Ebenfalls danken möchte ich den Mitgliedern der Promotionsjury: Monika Wohlrab-Sahr, Gert Pickel und Georg Lutz unterzogen die beinahe fertige Dissertationsschrift einer tiefschürfenden Lektüre, um anschliessend in Form ihres wertvollen Blickes von aussen viele förderliche Kommentare anzubringen.

Ebenso leisteten zahlreiche Kolleginnen und Kollegen einen Beitrag zum Entstehen dieses Buches, sei es, indem sie ebenfalls kommentierten, oder sei es,

¹ SNF-Projektnummer 156241, Projektlaufzeit: 1. Januar 2015 bis 31. Juli 2020, vollständiger Projektname: «Säkulare in der Schweiz: Ein Mixed-Methods Projekt».

indem sie in Momenten der Abwechslung dazu beitrugen, dass sich die richtige Distanz zur untersuchten Materie wieder neu einstellen konnte. In unzähligen Gesprächen auf den Gängen des *Institut de sciences sociales des religions (ISSR)* an der Université de Lausanne führte der Austausch über den Fortgang der Forschung mit Alexandre Grandjean, Anaïd Lindemann, Manéli Farahmand, Irene Becci, Grégory Dessart, Christelle Cocco und Monique Thiévent Jaeggi stets zu wertvollen Anregungen. Im Rahmen vieler Kolloquien und Abendtreffen der interdisziplinär zusammengesetzten *Peer Group for Religion and Politics* der Universität Zürich erhielt ich insbesondere von Mirjam Aeschbach, Martin Bürgin, Lea Stahel, Philipp Hetmanczyk, Anne Kühler, Michael Braunschweig und Daniela Stauffacher wertvolle Rückmeldungen. Darüber hinaus gilt mein Dank neben weiteren Personen auch Robert Schäfer, Gaudenz Metzger, André Berchtold, David Vogel und Karin Mykytjuk-Hitz, die in unterschiedlichen Phasen diskutierten, kommentierten und ebenfalls mitlasen.

Mehrere Institutionen trugen mit ihrer finanziellen Unterstützung dazu bei, dass sich diese Forschung zu einem Buch entwickeln konnte. Allen voran sind es der SNF, welcher den finanziellen Rahmen schuf und damit meine Forschungsstelle zum Hauptteil finanzierte; die Université de Lausanne, die eine gute Infrastruktur sowie ein ansprechendes Arbeitsumfeld zur Verfügung stellte und in Form einer Indemnité – ein eigens für Doktorierende eingerichtetes Förderungsinstrument – ebenfalls einen finanziellen Beitrag leistete; sowie die Universität Bern, die mir einen zweiten Arbeitsplatz und ein ebenso ansprechendes Arbeitsumfeld zur Verfügung stellte. Zudem verdanke ich dem ISSR und der *Faculté de théologie et de sciences des religions (FTSR)* der Université de Lausanne weitere kleinere finanzielle Zusprüche, dank derer ich meine Forschung an verschiedenen Konferenzen vorstellen und diskutieren konnte. Zuletzt war es erneut der SNF, der eine Publikation im Open Access Format dank einer weiteren Finanzierung ermöglichte.

Ein besonderer Dank gilt Katharina Nill, die mich in allen Phasen des Arbeitens unterstützte. Ebenfalls danken möchte ich Elke Burkart, die mit kritischem Auge alles Sprachliche prüfte. Darüber hinaus wurde ich von Aaron Sanborn-Overby und Katrin Mittmann von De Gruyter sowie den Herausgebern der Reihe *Religion and Its Others* auf dem Weg zur Fertigstellung dieses Buches hervorragend begleitet sowie betreut. Auch der anonymen Gutachterin oder dem anonymen Gutachter danke ich für wertvolle Hinweise und konstruktive Kritik in dieser letzten Phase.

Pascal Tanner
Lausanne, April 2023

Inhaltsverzeichnis

Danksagung — V

1 Einleitung — 1

- 1.1 Das Freidenkertum als Untersuchungsgegenstand — 4
- 1.2 Die säkularistische Bewegung in der Schweiz — 9
- 1.3 Aufbau der Studie — 13

2 Einbettung und Forschungsstand — 15

- 2.1 Religiöser Wandel als Kontext — 18
- 2.2 Forschung zum organisierten Säkularismus — 29
- 2.3 Forschungsleitende Annahmen — 36

3 Methode — 38

- 3.1 Forschungsdesign und Erhebung der Primärdaten — 40
- 3.2 Sekundärdaten — 47

4 Das Freidenkertum im Fokus — 49

- 4.1 Mobilisierung und Engagement — 50
- 4.2 Ausrichtung des Freidenkertums — 73
- 4.3 Geteilte Gemeinsamkeiten — 90
- 4.4 Das Religiöse als Bezugspunkt — 107

5 Schlussbetrachtung — 144

- 5.1 Zusammenfassung der Auswertungen — 145
- 5.2 Fazit und Ausblick — 150

6 Anhang — 153

- 6.1 Ergänzende Informationen — 153
- 6.2 Zusätzliche Tabellen — 155
- 6.3 Kurzporträts qualitative Interviews — 157

Quellenverzeichnis — 173

Abbildungsverzeichnis — 185

Tabellenverzeichnis — 187

Sachregister — 189

1 Einleitung

Das Freidenkertum ist die älteste und – gemessen an der Anzahl ihrer Unterstützerinnen und Unterstützer – die grösste religionskritische Gruppierung der Schweiz. Damit bildet sie den Kern der säkularistischen Bewegung. In der Öffentlichkeit macht die Gruppierung immer wieder mit Initiativen und Kampagnen von sich reden. Besonders viel mediale Aufmerksamkeit erlangte sie zuletzt im Jahre 2022, als das Freidenkertum die katholische Kirche in ihre Schranken wies. Schauplatz dieses Duells von Klein gegen Gross war die politische Bühne des Kantons Luzern. Zusammen mit dem Bund und anderen Kantonen wollte sich Luzern an den Renovationskosten der Kaserne der Päpstlichen Schweizergarde im Vatikan² beteiligen, so hatte es der Regierungsrat Anfang des Jahres beschlossen. Nachdem aus Freidenkerkreisen gefordert wurde, dass in dieser Sache das Volk als letzte Entscheidungsinstanz eingesetzt werden solle, wurde unter Beteiligung verschiedener weiterer Akteure ein Referendum gegen den Ratsentscheid lanciert, mittels dem es gelang, diesen politischen Entscheid vors Volk zu bringen. An einem Abstimmungssonntag im September 2022 sprachen sich die Bürgerinnen und Bürger des Kantons Luzern gegen die bereits beschlossene Spende und damit gegen die Vorlage des Regierungsrats aus.

71,5 % lehnten an jenem Abstimmungssonntag den kantonalen Beitrag ab und in keiner einzigen der 80 Gemeinden des Kantons hatte die Vorlage eine Mehrheit erzielt. Für das Referendumskomitee war dies ein grosser Erfolg, der in dieser Klarheit von niemandem erwartet worden war. Die Folgen dieses lokal gefällten Entscheides werden bis hinter die Mauern des Vatikans spürbar sein: Es wird kein Geld von Luzern nach Rom fliessen. Und errungen wurde dieser Sieg ausgerechnet in einem Kanton, der nicht nur besonders eng mit der Geschichte der Garde, sondern auch mit derjenigen des Freidenkertums verbunden ist.³ Für die säkularistische

2 Die angestrebte Zielsumme, welche für die Renovation benötigt wird, beträgt gemäss der eigens für diesen Zweck gegründeten *Stiftung für die Renovation der Kaserne der Päpstlichen Schweizergarde im Vatikan* rund 50 Millionen Franken. Luzern wollte sich mit 400'000 Franken beteiligen.

3 Mehr als zwei Drittel aller vereidigten Kommandanten des *Cohors Pedestris Helvetiorum a Sacra Custodia Pontificis* waren gebürtige Luzerner. Mit Blick in die Geschichte des Freidenkertums erhält dieser Sieg des organisierten Säkularismus über die klerikale Einflussnahme zusätzliche Brisanz. Im kollektiven Gedächtnis des Freidenkertums fest verankert ist nämlich die Geschichte der umtriebigen Gründerfigur August Richter (1880–1914). Im Jahre 1908 wurde dieser in der Stadt Luzern wegen seiner Rede zum Thema *Monismus und Christentum* verhaftet, verhört und schliesslich gegen Kaution wieder freigelassen. Im Nachgang zu diesen Ereignissen kam es zu einem Tauziehen zwischen religiösen und säkularen Kräften innerhalb des Justizapparates.

Bewegung ist dieses Resultat an der Abstimmungsurne von grosser symbolischer Strahlkraft: Die religionskritischen Kräfte des Landes erwiesen sich als stärker als eine jahrhundertealte Institution mit weltweitem Einflussbereich.

In der Geschichte der Bewegung gelingt es dem Freidenkertum immer wieder, die Grenze zwischen Religion und Staat in Richtung Säkularität zu verschieben, sei es auf dem politischen Parkett oder in der medialen Öffentlichkeit. Ebenfalls setzt sie sich für die Stärkung der Menschenrechte, für humanistische Werte oder für die freie Meinungsäusserung ein – insbesondere dann, wenn religiös motivierte Kräfte mit diesen Werten kollidieren. Neben einem klar religionskritischen Fokus dienen dabei humanistische sowie rationalistische Wertvorstellungen als wichtige Referenzgrössen. Ebenfalls bietet die Freidenker-Vereinigung ihren Mitgliedern sowie interessierten Dritten verschiedene Dienstleistungen an, darunter administrative sowie juristische Unterstützung beim Austritt aus der Kirche. Auch weitere Dienstleistungen sind von den zentralen Anliegen der Bewegung getragen, indem sie religiöse Rituale durch weltliche ersetzen: Verstorbene werden verabschiedet, ohne dass dabei eine Seele in den Himmel aufzusteigen hat. Man heisst ein Neugeborenes willkommen, ohne es zu taufen. Man besiegelt eine partnerschaftliche Bindung – dies allerdings nicht vor Gott, sondern füreinander und vor den Anwesenden. Zudem organisiert die Freidenker-Vereinigung Bildungsveranstaltungen, Sommercamps, regelmässige Treffen unter Gleichgesinnten und Exkursionen.

Wie kann es also sein, dass diese gleichsam einflussreiche wie schillernde Gruppierung bislang noch nie Gegenstand einer umfassenden Studie war? Eine mögliche Antwort lautet: Verglichen mit den Mitgliederzahlen der beiden grossen Landeskirchen ist sie verschwindend klein. Im Zeitraum zwischen 2015 und 2020 zählte die Freidenker-Vereinigung Schweiz (FVS) landesweit ungefähr 2000 Mitglieder, hinzu kommen mehrere hundert Abonnentinnen und Abonnenten des Magazins *frei denken* sowie der beiden Zeitschriften, die in der lateinischen Schweiz erscheinen. Im gleichen Zeitraum gehörten knapp 3 Millionen Personen der römisch-katholischen Kirche an und knapp 1,8 Millionen der evangelisch-reformierten Landeskirche.⁴

Auch mit Blick in die religionssoziologische Literatur zu vergleichbaren Forschungsbereichen in anderen Ländern zeigt sich, dass diese Leerstelle keinen Einzelfall darstellt. Zwar ist das Themengebiet der Nicht-Religiosität in letzter Zeit so intensiv bearbeitet worden wie nie zuvor (J. M. Smith und Cragun 2019; S. Bullivant

An dieser Erfahrung sei Richter schliesslich, so erzählt man sich, zerbrochen. Genaueres dazu findet sich im Abschnitt 4.2.3.

⁴ Bei einem Bevölkerungsbestand von 8,65 Millionen heisst dies, dass 33,7 % der ständigen Wohnbevölkerung ab 15 Jahren der römisch-katholischen Kirche angehörten und 21,8 % der evangelisch-reformierten Landeskirche. Siehe dazu die Zahlen aus der Strukturerhebung des Bundesamtes für Statistik für den Zeitraum zwischen 2019 und 2021.

und Lee 2012), dennoch ist die Sphäre des organisierten Säkularismus noch lange nicht abschliessend erkundet worden, weder in soziologischer, noch in historischer Hinsicht. Begründungen im Forschungsdiskurs finden sich beispielsweise bei Schröder, der auf Probleme mit der Definition des Forschungsgegenstandes verweist. Die freigeistige Szene sei deshalb lange Zeit «unter dem Radarschirm der Sozial- und Kulturwissenschaften geblieben» (Schröder 2018, 1), weil sie in analytischer Hinsicht flüchtig und nur schwer zu fassen sei.

Blättert man etwas weiter zurück in der Geschichte des Faches, so lässt sich bei Luckmann eine andere Erklärung finden, die überraschend gut gealtert ist. In seinem Beitrag zur «Unsichtbarkeit von Religion» (Luckmann 1967) – dieser hat längst den Status eines Klassikers der religionssoziologischen Forschungsliteratur erlangt – kommt der Autor zum Schluss, dass die Forschung hauptsächlich in den Bahnen kirchensoziologischer Fragestellungen verlaufe. Man habe die Gründungsschriften des Faches aus den Augen verloren und sich zunehmend auf eine parochiale Perspektive versteift. Fortan sei man, so hält der Autor fest, vorwiegend an der Analyse von Zahlen zu gut sichtbaren Formen des institutionell verfestigten Religiösen interessiert gewesen.⁵ In den letzten Jahrzehnten ist das Fach sicherlich diverser geworden, das Thema der schwindenden Mitgliederzahlen von Mehrheitsreligionen ist und bleibt jedoch ein Kulminationspunkt religionssoziologischer Analysen sowie Deutungen. Cragun und Hammer wiederum stellen fest, dass in der Literatur des Faches eine «Hegemonie des Religiösen» (Cragun und Hammer 2011, 166 f.) auszumachen sei. Die Forschung zu Religionslosigkeit, Kirchenferne und Säkularismus stelle auf einer pro-religiösen Terminologie ab, was zur Folge habe, dass dieses Themenfeld nach wie vor – wenn überhaupt – aus einer Perspektive der Devianz in den Blick gerate.⁶

5 «The new sociology of religion consists mainly of descriptions of the decline of ecclesiastic institutions – from a parochial viewpoint, at that. The definition of research problems and programs is, typically, determined by the institutional forms of traditional church organization. The new sociology of religion badly neglected its theoretically most significant task: to analyze the changing social – not necessarily institutional – basis of religion in modern society» (Luckmann 1967, 18).

6 Damit greifen die Autoren die von Luckmann formulierte Kritik in impliziter Weise auf. In ihrer diskurskritischen Rekonstruktion der Forschungsliteratur sowie der Geschichte des Faches verweisen sie dabei auf die Gründungsphase verschiedener Forschungsgesellschaften. In dieser Zeit seien Setzungen vorgenommen worden, die es zu überdenken gelte: «When the terminology was developed to refer to the non-religious, religions were organized and enormous compared to the ranks of the non-religious. Any competition over which group would be labeled deviant was over before it began: the non-religious lost because they had virtually no representation among those doing the labeling and certainly could not muster the resources to compete with these institutional hegemonies. As a result, the extant terminology reflects the biases of those institutions

All diese Überlegungen lassen sich als Begründung dafür anführen, dass sich der Forschungsstand zu Säkularismus und Religionslosigkeit in der Schweiz erst langsam entwickelt. Auch der geografische Rahmen *Schweiz* trägt zu der (erst langsam gedeihenden) Forschung in diesem Bereich bei. Weil in der Schweiz verschiedene Sprachen gesprochen werden, müssen Erhebungen und Auswertungen von Daten jedweder Art zugleich auf Deutsch, Französisch und Italienisch erfolgen, was aus forschungspraktischer Perspektive ein hoher Aufwand ist. Es bedeutet ebenfalls, dass eine Reihe von spezifischen methodologischen Herausforderungen überwunden werden muss (Becci und Dandarova Robert 2022). Ein vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF) finanziertes Forschungsprojekt zu Religionslosigkeit und Säkularismus hat mir und uns erlaubt, gegen all diese Herausforderungen anzutreten. Dabei ist unter anderem dieses Buch entstanden.

1.1 Das Freidenkertum als Untersuchungsgegenstand

Für eine erste Annäherung lässt sich der Untersuchungsgegenstand Freidenkertum mit einem Blick in die Vereinsstatuten der Freidenker-Vereinigung Schweiz (FVS) greifen. Aus dem Abschnitt *Zweck* der Statuten geht hervor, was die Gruppierung will und welche Ziele sie verfolgt:⁷

- Die FVS engagiert sich für eine säkulare Gesellschaft, in der sich alle unter würdigen Bedingungen frei entfalten können. Sie orientiert sich an humanistischen Werten und wissenschaftlich plausiblen Erklärungen über die Welt.
- Sie pocht auf die Einhaltung der Menschenrechte und engagiert sich insbesondere für die Bekenntnis- und die Meinungsäusserungsfreiheit.
- Sie vertritt im politischen Diskurs die Interessen der nichtreligiösen und der religionsfernen Bevölkerung und setzt sich ein für die Trennung von Staat und Kirche.
- Die FVS leistet als zivilgesellschaftliche Kraft kulturelle und soziale Dienste, engagiert sich für den Austausch der Gesellschaft mit Forschenden und unterstützt wirksame Massnahmen zum Schutz der Umwelt.

Diese Passage aus den Statuten lässt sich auf unterschiedliche Weise lesen. Zunächst ist sie Ausdruck einer Gemeinschaftsvorstellung. Die Gruppierung hat sich in diesen Zeilen und durch sie darüber geeinigt, welche Werte und Wertungen

and those who founded these scholarly associations» (Cragun und Hammer 2011, 168). Für eine Weiterführung dieser Überlegungen siehe ebenfalls Cragun und McCaffree (2021) sowie für die damit verbundenen forschungspraktischen Herausforderungen Galen (2020).

7 Vgl. die 2010 verabschiedeten Statuten der FVS. Hier zitiert ist die revidierte Version von 2019.

vertreten und welche Vorhaben verfolgt werden sollen. Diese stellen das Resultat eines Prozesses dar, der unter Angehörigen der Bewegung stattgefunden hat und bis zu seiner Revision gültig ist.

Interessant ist die Lektüre der Statuten jedoch nicht nur in Bezug auf die *sprachlich geronnenen* Vorstellungen des Freidenkerseins. Genauso bemerkenswert ist, dass solche Statuten überhaupt existieren. Aus dieser Tatsache lässt sich ein elementares Beschreibungsmerkmal des Freidenkertums als in doppelter Weise existierende Organisation ableiten: Einerseits handelt es sich um eine Gruppierung, die von sympathisierenden Personen, von Aktivistinnen und Aktivisten, von Geldgebern sowie von ehrenamtlich Tätigen getragen wird. Andererseits ist das Freidenkertum eine Gemeinschaft, die sich einen Namen gibt und über Statuten verfügt. Es ist dies die *Freidenker-Vereinigung der Schweiz*, die FVS. In der FVS und durch sie wird das Freidenkertum von einer Gruppierung zu einer Organisation. Diese ist vereinsrechtlich aufgestellt, unterhält eine Geschäftsstelle, verfügt über eine Mitgliedschaftsstruktur und gibt eine Zeitschrift heraus. In dieser Hinsicht unterscheidet sich das Freidenkertum von anderen Akteuren innerhalb der säkularistischen Bewegung sowie von anderen Bewegungen insgesamt.

Um diese Besonderheit genauer fassen zu können, soll bestimmt werden, wie sich die Gruppierung in ein grösseres Ganzes einfügt. Für die Zwecke dieser Studie begreife ich das Freidenkertum deshalb als Teil einer *sozialen Bewegung*, die hiermit als *säkularistische Bewegung* bezeichnet sei.⁸ Wie andere Bewegungen zeichnet sich die säkularistische Bewegung durch eine Reihe von Merkmalen aus, die für diese Form der Vergemeinschaftung typisch sind. Für eine erste Eingrenzung meines Forschungsgegenstandes beziehe ich mich auf eine prototypische Definition aus der Forschung zu sozialen Bewegungen, wie sie von Blumer eingeführt und im Laufe einer lange währenden Rezeptionsgeschichte unzählige Male übernommen wurde. Sie umfasst die vier folgenden Elemente:

- Soziale Bewegungen sind eine Form des kollektiven Handelns.
- Das Ziel einer Bewegung ist es, Einfluss auf die bestehende gesellschaftliche Ordnung zu nehmen.

⁸ Auch in anderen Studien wird auf unterschiedliche Varianten dieses Zugangs zurückgegriffen. Siehe dazu insbesondere Cimino und Smith (2014), Mastiaux (2017b) und Weir (2014; 2016) sowie die Pionierstudien von Campbell (1965) und Budd (1967). Ebenfalls anbieten würde sich der Analysebegriff der *Szene*, wie er von Schröder eingeführt wurde, um die freigeistige Szene Deutschlands zu untersuchen (Schröder 2018). In seiner Studie verfolgt der Autor einen vergleichenden Ansatz, um einen «strategischen Richtungsstreit» (2018: 243) innerhalb dieser Szene freizulegen. Für die Zwecke meiner Studie eignet sich das Vokabular der Bewegungsforschung jedoch besser, weil es erstens reich an gut nutzbaren Theoremen ist, und weil ich zweitens nicht vergleichend vorgehen werde, sondern mich auf das Freidenkertum und also auf einen spezifischen Ausschnitt innerhalb des Bewegungsgeschehens konzentrieren werde.

- Bewegung haben ihren Ursprung in einem Zustand der Unruhe und beziehen ihre Triebkraft aus der Unzufriedenheit mit einer gegenwärtigen Lebensform und aus der Aussicht auf eine neue Lebensform oder -ordnung.
- Soziale Bewegungen wandeln sich gemeinsam mit dem Kontext, den sie zu beeinflussen versuchen. (Blumer 1995, 60)⁹

Das der Definition vorangestellte Attribut *säkularistisch* bedeutet so viel wie *dem Säkularismus verpflichtet sein*. Genau wie der weiter unten noch einzuführende Vorgang der Säkularisierung bezieht diese Spezifizierung ihre Bedeutung aus dem Wortstamm *säkular*, das *weltlich* (im Unterschied zu *geistlich*) und *profan* (im Unterschied zu *sakral*) meint, also in seinem Wortstamm auf eine Abgrenzung von *religiös* oder *kirchlich* verweist.¹⁰ Das Suffix *-ung* im Falle von *Säkularisierung* wendet diesen Wortstamm ins Prozesshafte und verweist auf den aktuell feststellbaren Bedeutungsverlust des Religiösen in verschiedenen Bereichen westlicher Gesellschaften (Stolz und Tanner 2019). Das Suffix *-ismus* hingegen zeigt eine Ausrichtung auf Normen und Wertungen an. In der politischen Philosophie steht Säkularismus für die Forderung nach einer Trennung von Staat und Religion (Berlinerblau 2022). In seiner gebräuchlichsten Verwendung bezeichnet der Begriff also ein *ideologisches Programm*, das auf einem Ensemble von Ideen und Handlungsvorstellungen beruht. Diese Ideen haben die Form von «Wirklichkeitsbestimmungen» (Berger und Luckmann 2010, 132) und die damit verbundenen Handlungsmaximen sind an ein «konkretes Machtinteresse» (ebd.) geknüpft.

Zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen kulturellen Kontexten entwickelten sich jeweils anders akzentuierte Varianten des säkularistischen Denkens. Diese Varianten unterscheiden sich in Bezug auf die darin eingewobenen Wirklichkeitsbestimmungen und in Bezug auf die Gestaltungsinteressen, die aus ihnen abgeleitet werden (G. Smith 2008; Nash 2021) – welches Profil die säkularistische Bewegung in der Schweiz hat und an welchen Formen von Säkularismus sich

⁹ Oder in unverkürzter Version und den Worten Blumes selbst: «Social movements can be viewed as collective enterprises to establish a new order of life. They have their inception in a condition of unrest, and derive their motive power on one hand from dissatisfaction with the current form of life, and on the other hand, from wishes and hopes for a new scheme or system of living. The career of a social movement depicts the emergence of a new order of life» (Blumer 1995, 60). Eine Einordnung von Blumers Beiträgen zur Bewegungsforschung findet sich bei Crossley (2002, 17 ff.). Eine theoriegeschichtlich orientierte Einführung findet sich bei Buechler (2016). Verdichtet zusammengefasst wird das aktuelle Forschungsgeschehen in den Handbüchern von Snow et al. (2019) sowie Roggeband und Klandermans (2017).

¹⁰ Darüber hinaus besitzt der Begriff auch ein Eigenleben, insbesondere im Kontext der naturwissenschaftlichen Forschung. Für eine Rekonstruktion entsprechender Bedeutungen und der dazugehörigen Verwendungskontexte siehe Shook (2020).

das Freidenkertum orientiert, ist eine Frage, die im empirischen Teil dieser Studie eine wichtige Rolle spielen wird. Als übergeordnetes Prinzip aller Formen und Varianten des säkularistischen Programms kann jedoch bereits hier festgehalten werden: *Säkularismus* ist primär durch die Idee bestimmt, dass das Religiöse verdrängt oder ersetzt werden soll; entweder bezogen auf spezifische Gesellschaftsbereiche oder Sinnzusammenhänge oder bezogen auf eine Gesellschaft als Ganzes. *Säkularismus* fordert also – sehr verdichtet formuliert – *Säkularisierung* ein. Und er stellt in dieser Studie, um es in den Worten von Blumer zu sagen, jene Aussicht auf eine neue Lebensform oder -ordnung dar (in diesem Falle eine säkularisierte Gesellschaft), an dem das kollektive Handeln einer säkularistischen Bewegung ausgerichtet ist.

Diese Klärung auf übergeordneter Ebene soll nun als Grundlage dienen, um genauer zu bestimmen, wie sich das Freidenkertum in die säkularistische Bewegung einfügt. Dazu beziehe ich mich auf das Begriffsrepertoire der mesotheoretisch ausgerichteten Bewegungsforschung (Staggenborg 2002) und innerhalb desselben auf das von McCarthy und Zald (1977; 2001) geprägte Konzept der *Bewegungsorganisation*. Anhand dieses Theorems lassen sich innerhalb einer Bewegung spezifische Akteure isolieren, die über eine komplexe formale Struktur verfügen und eng mit dem Bewegungsgeschehen verflochten sind. Solche Bewegungsorganisationen haben eine koordinierende Funktion und spielen in Bezug auf die Mobilisierung von Ressourcen (Mittel, Mitwirkende und mediale Aufmerksamkeit) eine tragende Rolle. Sie besetzen also jenen Platz innerhalb einer Bewegung, von welchem aus sich Erfolg und Erhalt derselben massgeblich beeinflussen lassen.¹¹ Das Freidenkertum verstehe ich als eine solche Bewegungsorganisation, die, zusammen mit anderen Akteuren unterschiedlicher Art, die säkularistische Bewegung in der Schweiz bildet. Im Falle des Freidenkertums handelt es sich bei dieser Bewegungsorganisation um die Freidenker-Vereinigung Schweiz (FVS).

¹¹ Die Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von einer *Social Movement Organization* als einer «complex, or formal, organization which identifies its goals with the preferences of a social movement or a countermovement and attempts to implement those goals» (McCarthy und Zald 1977, 1218). Mit der Einführung dieses Konzeptes und der damit zusammenhängenden Perspektive erfolgt eine Neuausrichtung des Theoriediskurses innerhalb der Bewegungsforschung (Buechler 2016). Die Autoren haben massgeblich dazu beigetragen, dass der zuvor stark interaktionistisch geprägte Theoriediskurs in Richtung strukturelle Theorien erweitert werden konnte (Staggenborg 2002). Neben dem Konzept der Bewegungsorganisation spielt dabei auch das Konzept der Ressourcenmobilisierung eine tragende Rolle. Anhand desselben erklären die Autoren, wie organisationale Strukturen das Fortbestehen einer Bewegung stützen. Auch wenn die Erbringung dieser theoretischen Innovation bereits einige Jahrzehnte her ist, wird dieser Analysefokus nach wie vor als «alive and well» (Walker und Martin 2019, 169) bezeichnet und zahlreichen Studien zugrunde gelegt.

Durch *Mitgliedschaft* wird eine soziale Bewegung sichtbar und durch *Beteiligung* wird eine Bewegungsorganisation handlungsfähig. Für das Zustandekommen dieser Form von Kollektivität bedarf es einer gut funktionierenden Koordination von Erwartungen, der Aushandlung von Ausrichtung und Motivation. In der Literatur wird dieser Prozess unter dem Begriff der *kollektiven Identität* verhandelt (Flesher Fominaya 2010; Polletta und Jasper 2001). Kollektive Identität beschreibt hierbei den Vorgang der Entstehung eines Handlungssystems, das sich zu einem gemeinsam geteilten *Wir* verfestigt.¹² Verankert ist dieses *Wir* jedoch nicht im Gedächtnis einer Bewegungsorganisation, sondern in den Köpfen der Leute, welche diese tragen. Deshalb umschreibe ich das Freidenkertum nicht nur als Organisation, sondern auch als Gruppierung. Dabei besteht eine Gruppierung aus Personen, die sich auf eine gemeinsam geteilte kollektive Identität beziehen – die des Freidenkerseins – und die in Verbindung mit der Bewegungsorganisation stehen.

Die in der freidenkerischen Gruppierung geteilte kollektive Identität stellt – wie Identität generell – keine statische Grösse dar. Damit sie besteht und aufrechterhalten werden kann, hat sie mittels *Identitätsarbeit* fortlaufend neu ausgehandelt und festgeschrieben zu werden (Snow und McAdam 2000). Diese Form von Arbeit umfasst die Aneignung sowie die Schaffung von *symbolischen Ressourcen* und deren Aufrechterhaltung. Zu symbolischen Ressourcen gehören Perspektiven auf die Welt und die Gesellschaft, erklärte und unterstellte Namen, aber auch Verhalten, sei es im Medium der Kleiderwahl, der gesprochenen Sprache oder dem Tragen von Symbolen (Snow und Corrigan-Brown 2015, 177). Sie machen das Kollektiv nach innen erkennbar und nach aussen unterscheidbar. Für eine Studie zum Freidenkertum bietet sich eine Anwendung dieses Konzeptes aus zwei Gründen an: Einerseits wird die Bestimmung des Forschungsgegenstandes dadurch vollständiger, da eine Verbindung zwischen der Individualebene (Mitglieder des Freidenkertums) und der Organisationsebene (Freidenkertum als Bewegungsorganisation) ermöglicht wird. Andererseits schliesst es an ein Thema an, das in der Forschungsliteratur zu vergleichbaren Bewegungen oder Organisationen prominent verhandelt wird: die Frage, wie kollektive und individuelle Identität zusammenspielen, wenn es darum geht, einen Platz ausserhalb des religiösen Gefüges zu finden (Beaman und Tomlins 2015).

¹² Diese Definition geht zurück auf Melucci, der den Begriff der *kollektiven Identität* in einem richtungsweisenden Aufsatz mit den folgenden Worten umschreibt: «The empirical unity of a social movement should be considered as a result rather than a starting point, a fact to be explained rather than evidence. The events in which a number of individuals act collectively combine different orientations, involve multiple actors, and implicate a system of opportunities and constraints that shape their relationships. The actors 'produce' the collective action [...]. I call collective identity this process of 'constructing' an action system. Collective identity is an interactive and shared definition produced by several individuals» (Melucci 1995, 43 f).

Wie eine Bewegung entsteht und weshalb sie die Zeit überdauert, hängt nicht nur von Strukturierung und Kollektivität ab. Sowohl das Funktionieren einer *Mobilisierungsstrategie* als auch die Fortschreibung einer gemeinsam geteilten Ausrichtung werden von Umweltfaktoren beeinflusst. Verändert sich der gesellschaftliche Kontext, in welchem eine Bewegung oder Gruppierung entstanden ist, dann verändern sich auch die Bedingungen für die Reproduktion derselben. In der mesotheoretisch ausgerichteten Bewegungsforschung wird für diese Bezugnahme auf Umweltfaktoren auf Konzepte wie Legitimität oder *social fitness* (McAdam und Scott 2005, 8) referiert. Denn Erfolg und Erhalt einer Bewegung, so eine dazu passende Schlüssel Formulierung, hängen stark davon ab, wie gut ein «shifting along with discourse in society» (Walker und Martin 2019, 174) gelingt.¹³

Für diese Studie wird es jedoch nicht genügen, sich auf gesellschaftliche Diskurse zu beschränken, um eine analytische Verbindung zwischen Bewegung und Umwelt zu schaffen. Im Anschluss an die religionssoziologische Forschung zum Wandel des Religiösen werde ich in einem viel umfassenderen Sinne verschiedene Aspekte und Dynamiken des aktuell beobachtbaren religiösen Wandels berücksichtigen müssen, allen voran den Prozess des Rückgangs religiöser Zugehörigkeit, wie dies der Untertitel des Buches bereits in Aussicht stellt. Es ist insbesondere der Vorgang der Entkirchlichung – so lautet die damit angedeutete und im weiteren Verlauf noch genauer zu entwickelnde Annahme –, der für die säkularistische Bewegung insgesamt und deshalb auch für das Freidenkertum eine besondere Herausforderung darstellt. Weshalb sollte das Freidenkertum die Kirche und das Religiöse zurückdrängen, wenn ohnehin einiges darauf hindeutet, dass beides sukzessive in sich zusammenfallen wird?

1.2 Die säkularistische Bewegung in der Schweiz

In der säkularistischen Bewegung ist eine Vielzahl unterschiedlicher Akteure auszumachen: Gruppierungen und Bewegungsorganisationen sowie Einzelpersonen und Netzwerke. Wie in anderen Bewegungen auch sind Beteiligung und Unterstützung

¹³ Übernommen wurde dieses Denken aus der neo-institutionalistisch geprägten Organisationsforschung (Powell und DiMaggio 1991). Das zentrale Anliegen dieses Forschungsprogramms ist die Analyse von institutionellen Dynamiken, die jenseits von Rationalisierung und Formalisierung zum Erhalt einer organisationalen Struktur beitragen. In der Religionssoziologie finden sich einige Beiträge, die auf diesen Theoriebestand referieren: Siehe beispielsweise die Analyse von Monnot (2013) zur schweizerischen Religionslandschaft auf organisationaler Ebene oder Böllmanns (2010) Analyse zur Interessensvertretung religiöser Organisationen in der EU-Politik.

flüchtig, die Konturen einzelner Akteure sind teilweise unscharf, zudem bestehen Überschneidungen. Es ist deshalb nicht einfach, die Grenzen dieser Bewegung und der darin aktiven Entitäten zu bestimmen sowie eine erschöpfende Liste aller Akteure zu erstellen, die sich engagieren. Um dennoch eine Idee davon zu gewinnen, wer sich am Bewegungsgeschehen beteiligt, kann auf Bewegungsorganisationen fokussiert werden,¹⁴ da diese vergleichsweise leicht zu identifizieren sind. Anhand der Anzahl Mitglieder lässt sich eine Aussage über deren Grösse (und also Wichtigkeit innerhalb der Bewegung) treffen. Zudem lassen sich auf der Ebene einzelner Organisationen unterschiedliche Wirklichkeitsbestimmungen und Gestaltungsinteressen identifizieren, die als Varianten des säkularistischen Leitideals verstanden werden können. In der Schweiz lassen sich sechs Organisationen ausfindig machen, die eindeutig und hauptsächlich der säkularistischen Bewegung zuzuordnen sind (Tabelle 1). Zusätzlich dazu finden sich verschiedene weitere Gruppierungen, die einen mehr oder minder stark ausgeprägten Bezug zum Säkularismus und zu säkularistischen Bewegung haben oder in jüngerer Zeit hatten.¹⁵

Anhand der Auswertung von Statuten, Selbstauskünften, Websites, Positionspapieren, Feldnotizen und meiner Rechercheprotokolle lassen sich die Zielvorstellungen all dieser Organisationen rekonstruieren. Dabei wird sichtbar, wie diese jeweils andere Aspekte des säkularistischen Leitgedankens (Wirklichkeitsbestimmungen und Gestaltungsinteressen) betonen bzw. auslassen. Zusammengefasst lassen sich die Zielvorstellungen dieser sechs Bewegungsorganisationen wie folgt beschreiben (bei den Zitaten in Anführungszeichen handelt es sich um Formulierungen, die ich im Original übernommen habe):

Die *Freidenker-Vereinigung Schweiz* (FVS) ist in der ganzen Schweiz aktiv. Sie setzt sich ein für die Förderung des freien und kritischen Denkens. Dabei bezieht sie sich auf einen wissenschaftsorientierten Weltzugang sowie eine humanistische Weltanschauung oder Ethik. Die erklärten Ziele des Freidenkertums sind: Eine strikte Trennung von Kirche und Staat, Gleichberechtigung aller weltanschaulichen Gruppen und eine religionsfreie Gesellschaft. Die Gruppierung bietet kulturelle Leistungen an, darunter insbesondere Alternativen zu kirchlichen Diensten oder Ritualen.

¹⁴ Zusammengekommen bilden sie das, was in der neo-institutionalistischen Organisationstheorie als «organisationales Feld» (DiMaggio und Powell 1983) bezeichnet wird. Für eine Übersicht zum organisationalen Feld auf globaler Ebene siehe die einzige mir bekannte, leider aber lückenhafte Auflistung von Bewegungsorganisationen von Beaman und Tomlins (2015, 2:9 f.).

¹⁵ Eine erweiterte Übersicht mit wichtigen kollektiven Akteuren mit Bezug zur säkularistischen Bewegung findet sich im Anhang. Entstanden ist diese im Rahmen einer ausführlichen Feldrecherche im Herbst 2016.

Tabelle 1: Säkularistische Bewegungsorganisationen in der Schweiz.

Name	Region	Grösse und Jahr der Gründung ¹⁶
Freidenker-Vereinigung Schweiz (FVS)	ganze Schweiz	1700 Mitglieder, 1908 gegründet
Die Skeptiker ¹⁷	hauptsächlich Deutschschweiz	250 Mitglieder, 2012 gegründet
Schweizerische Laizistische Gesellschaft	Deutschschweiz	15 Mitglieder, 2009 gegründet
Associazione Culturale Athena ¹⁸	Tessin	keine Mitgliedschaftsstruktur, 2015 gegründet
Coordination laïque genevoise	Westschweiz, hauptsächlich Genf	25 Mitglieder, 2002 gegründet
IG Stiller	hauptsächlich Deutschschweiz	50 Mitglieder, 2004 gegründet

Die *Skeptiker* sind hauptsächlich in der Deutschschweiz aktiv.¹⁹ Sie setzen sich für die Verbreitung und den Erhalt von rationalem sowie evidenzbasierten Denken in Alltag und öffentlicher Kommunikation ein (Denken als «Werkzeug der rationalen Welt-erkundung»). Diese Gruppierung will das Verständnis von und die Leidenschaft für Wissenschaft durch öffentliche Kommunikation und diverse Vermittlungstätigkeiten aktiv fördern. Die Skeptiker publizieren Kommentare oder halten Veranstaltungen ab, in welchen sie irrationale Realitätsauffassungen kritisch zerlegen. Damit gemeint sind neben religiösen Weltvorstellungen auch Verschwörungstheorien sowie die *alternative Medizin*, insbesondere die Homöopathie. Ebenfalls immer wieder Gegenstand

¹⁶ Bei den Angaben zur Grösse handelt es sich um Werte, die im Herbst 2016 in Erfahrung gebracht wurden. Die Angaben zum Gründungsjahr sind mit Vorsicht zu interpretieren. Manchmal handelt es sich dabei um das Jahr der Gründung eines Vereins, manchmal um Aussagen von Mitgliedern. Im Falle der Freidenker-Vereinigung Schweiz habe ich mich auf die organisationseigene Geschichtsschreibung gestützt.

¹⁷ Unterdessen kam es zu einer Namensänderung: Seit 2020 nennen sich die Skeptiker *Forum für kritisches Denken (Skeptiker Schweiz)*.

¹⁸ Die Gründung dieser Organisation wird im Magazin *Freidenker* (2016, Heft 4) vermeldet.

¹⁹ Zwei bekannte Unterstützer dieser weltweit aktiven Gruppierung sind der britische Atheist und Evolutionsbiologe Richard Dawkins (siehe dazu Abschnitt 2.1.3) sowie der Zauberkünstler James Randi. Randi ist seit den 1970er-Jahren in der Öffentlichkeit präsent. Damals war er als Kritiker des Illusionisten und TV-Magiers Uri Geller in Erscheinung getreten. Dawkins und Randi haben wesentlich dazu beigetragen, dass der Skeptizismus internationale Bekanntheit erlangen konnte.

skeptizistischer Kritik sind verschiedene Formen von Falschinformation oder Halbwissen, wie sie im Alltag kursieren. Wichtigster Kanal für die Skeptiker ist die digitale Kommunikation (Blogs, Twitter und eigene Website).

Die *Schweizerische Laizistische Gesellschaft* ist vorwiegend in der politischen Arena und nur in der Deutschschweiz aktiv. Sie setzt sich als politisch ausgerichtete Bewegung für eine «laizistische Umgestaltung des politischen Systems» nach französischem Vorbild ein. Es werden keine kulturellen oder sozialen Angebote organisiert, weder für die (wenigen) Mitglieder, noch für interessierte Dritte.

Die *Associazione Culturale Athena* (ACA) ist im Tessin aktiv. Die Associazione organisiert Veranstaltungen und Diskussionen zu Laizismus, naturwissenschaftlich fundierter Auseinandersetzung mit Existenzfragen und zu religiös motivierter Gewalt. Typischerweise handelt es sich bei diesen Veranstaltungen um Vorträge, zu denen eine im italienischen Sprachraum bekannte Persönlichkeit eingeladen wird. Das Ziel der ACA ist es, Debatten anzustossen.

Die *Coordination laïque genevoise* ist in der Westschweiz und hauptsächlich in Genf aktiv. Hauptanliegen dieser Organisation ist die Durchsetzung eines Laizismus nach französischem Vorbild. Deshalb fordert sie eine strikte und anhaltende Trennung von Kirche und Staat. Ebenfalls setzt sie sich für die Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften ein und spricht sich gegen die Präsenz religiöser Symbole im öffentlichen Raum aus (Bauten, Gegenstände, Wappen usw.).

Die *IG Stiller* ist hauptsächlich in der Deutschschweiz aktiv. Sie setzt sich für die Einhaltung gesetzlich vorgeschriebener Ruhezeiten ein und geht deshalb gegen Lärmemissionen aller Art vor. Zwei Hauptziele sind: Die Abschaffung des nächtlichen Stundenschlages von Kirchenglocken sowie ein Verbot von Kuhglocken.²⁰ Zwar bezieht sich diese Organisation nicht explizit auf säkularistische Ideale, in ihrem Handeln ist sie jedoch klar danach ausgerichtet. Zudem kommt es nicht selten vor, dass Mitglieder anderer säkularistischer Organisationen auch die IG Stiller unterstützen.

Unter den aktiven und stark mit der Bewegung verflochtenen Organisationen sticht insbesondere die *Freidenker-Vereinigung Schweiz* hervor. Sie ist nicht nur die grösste aller Bewegungsorganisationen, auch ist sie als einzige in allen Sprachregionen vertreten und besteht deutlich länger als alle anderen, womit sie sich im Zentrum des organisationalen Feldes befindet. Vergleicht man die Situation säkularistischer Bewegungsorganisationen mit derjenigen anderer Länder, werden Unterschiede

²⁰ Phasenweise war die *IG-Stiller* sehr präsent in den Medien. Dies hat Forschende der ETH Zürich dazu motiviert, die Auswirkungen des nächtlichen Zeitschlages auf den Schlaf zu untersuchen. Deren Studie kam zum Schluss, dass «Glockengeräusche die Wahrscheinlichkeit für Aufwachreaktionen in ähnlicher Weise, aber noch ausgeprägter erhöhen, als dies von Fluglärmereignissen bekannt ist» (Brink u. a. 2012, 29).

schnell deutlich. In Deutschland zum Beispiel ist die Organisationslandschaft deutlich stärker diversifiziert, was sich unter anderem daran zeigt, dass neben den eigentlichen Bewegungsorganisationen auch verschiedene auf nationaler Ebene aktive Koordinationsverbände auszumachen sind (Schröder 2023). Auch in den USA (Schutz 2017)²¹ sowie in Kanada (Wilkins-Laflamme und Thiessen 2020) ist die Organisationslandschaft deutlich vielfältiger, um nur zwei weitere und besonders gut beforschte Kontexte zu nennen.

1.3 Aufbau der Studie

Dieses Buch entspricht im Aufbau anderen empirischen Studien. Im Zentrum steht die Auswertung von Individualdaten, welche unter den Mitgliedern des Freidenkertums erhoben worden sind. Diese Auswertung ist in vier thematische Abschnitte gegliedert. Im ersten dieser Abschnitte (4.1) widme ich mich Fragen zur *Reproduktion der Gruppierung*. Dazu untersuche ich unterschiedliche Facetten von Mobilisierung und Engagement. Im darauffolgenden zweiten Abschnitt (4.2) steht die *programmatische Ausrichtung* im Mittelpunkt. Dabei rekonstruiere ich, wie die Mitglieder auf die Gruppierung als Ganzes blicken und was sie von dieser erwarten. Anschliessend folgt der dritte Abschnitt (4.3) zu *geteilten Gemeinsamkeiten*. In diesem thematischen Abschnitt interessiere ich mich für kollektive und individuelle Identität und gehe der Frage nach, wie sich die Mitglieder mit religiösen sowie atheistischen Begriffen identifizieren. Im vierten und letzten Abschnitt (4.4) wird schliesslich untersucht, welche Rolle das Religiöse für die Mitglieder und für das Freidenkertum spielt. Dazu lege ich verschiedene Formen der (typischerweise kritischen) *Bezugnahme auf das Religiöse* frei.

Diesem Hauptteil der Studie vorangestellt ist ein Kapitel, das den hier untersuchten Forschungsgegenstand in einen gesellschaftlichen Kontext einbettet und parallel dazu relevante Ausschnitte aus der Forschungsliteratur aufbereitet. Dabei setze ich meine Analysen in Bezug zum Forschungsprogramm über *Nichtreligion*, welches sich innerhalb der Forschung zu Säkularität in den letzten Jahren zu einem der zentralen Referenzpunkte entwickelt hat. Ausgehend von dieser theoretischen

²¹ Auf Basis einer Analyse von Angeboten und Veranstaltungstypen entwickelte Schutz eine umfassende Organisationstypologie. Diese umfasst die folgenden Ausprägungen: Organisationen, die den sozialen Austausch mit Gleichgesinnten ermöglichen (erstens), solche, die gemeinschaftliche Rituale anbieten (zweitens), auf Wissensvermittlung fokussierte Organisationen (drittens), solche, die sich dem politischen Aktivismus verschrieben haben (viertens), Organisationen, die nichtreligiöse karitative Arbeit koordinieren (fünftens) und schlussendlich solche, die ihren Zweck in der gemeinsamen Praxis nichtreligiöser Spiritualität haben (sechstens) (Schutz 2017, 120).

Rahmung identifiziere ich drei für das Freidenkertum wichtige Aspekte dessen, was ich mit Blick auf die Religionslandschaft der Schweiz als *religiösen Wandel* beschreiben werde. Jeden dieser Aspekte entwickle ich auf Basis der entsprechenden Forschungsliteratur. Nachdem ich zunächst auf den *Rückgang religiöser Zugehörigkeit* (2.1.1) der beiden Mehrheitsreligionen eingehe, blicke ich anschliessend auf die *zunehmende religiöse Diversität* (2.1.2). Schliesslich stelle ich dar, wie das Religiöse *immer mehr zum Gegenstand öffentlicher Kommunikation* (2.1.3) wird. Danach arbeite ich den Forschungsstand zum organisierten Säkularismus auf, wobei ich nicht nur auf den Fachdiskurs eingehe (2.2), sondern verschiedene im Umfeld der Bewegung entstandene Studien ebenfalls miteinbeziehe (2.2.1). Diese sehr unterschiedlichen, aber gleichsam relevanten Vorkenntnisse über den organisierten Säkularismus und das Freidenkertum werden anschliessend in Abstimmung mit den davor beschriebenen Aspekten des religiösen Wandels zu drei *forschungsleitenden Annahmen* (2.3) verdichtet.

Auf diese Einbettung des Forschungsstandes folgt ein Kapitel, in welchem ich das *methodische Vorgehen* komprimiert beschreibe und näher auf die Erarbeitung der Datengrundlage eingehe (3.1). Dabei streiche ich eine der zentralen Stärken dieser Studie heraus: Sie basiert auf *Primärdaten*, die im Rahmen eines systematisch umgesetzten *Mixed-Methods-Designs* erhoben worden sind. Einem konsequent integrativen Ansatz folgend, wurde von der Erhebung bis zur Auswertung sichergestellt, dass die quantitativen und qualitativen Daten in allen Arbeitsschritten aufeinander abgestimmt werden. Erhoben wurden diese Daten in allen Landesteilen und also in den drei Landessprachen Deutsch, Französisch und Italienisch. In einem weiteren Abschnitt gebe ich einen kurzen Überblick über die punktuell ebenfalls ausgewerteten *Sekundärdaten* (3.2). Es folgt der Analyseteil der Studie, der nach folgendem wiederkehrenden Muster aufgebaut ist: Im Wechselspiel zwischen qualitativen und quantitativen Daten entwickle ich zu den oben erwähnten thematischen Schwerpunkten verschiedene Deskriptionen, die sukzessive zum allgemeinen Forschungsstand sowie den forschungsleitenden Annahmen in Bezug gesetzt werden. Im Anschluss an diese schrittweise Entwicklung der Resultate fasse ich alle wichtigen Ergebnisse in einer *Schlussbetrachtung* (5.1) noch einmal zusammen.

2 Einbettung und Forschungsstand

Für lange Zeit waren die Themen Atheismus und Säkularismus ein Gebiet, mit dem sich ausserhalb von Philosophie und Theologie niemand beschäftigte. Empirische Studien und Daten zu diesem Ausschnitt der gesellschaftlichen Realität gab es keine. Die Soziologie wiederum interessierte sich hauptsächlich für einen sehr spezifischen Phänomenbereich: *Säkularisierung* und der Zerfall des Religiösen angesichts einer sich stetig ausbreitenden Moderne (Frey, Hebekus, und Martyn 2020; Stolz und Tanner 2019). Verglichen mit dieser Thematik ist das Interesse an Säkularismus, Säkularität und Nichtreligion neu. Folgt man der Einschätzung von Zuckerman, dann befindet sich die Forschung zu diesem Gebiet erst seit rund einem Jahrzehnt in «full swing»²², da es erst neuerdings zu einer schrittweisen Institutionalisierung und also zur Ausbildung eines eigentlichen Forschungsprogramms gekommen ist: Seit 2010 sind mehrere Forschungsschwerpunkte ins Leben gerufen worden, es wurden zahlreiche Tagungen ausgerichtet und wegweisende Publikationen sowie neue Zeitschriften sind erschienen.

Ein Hauptinteresse dieses Forschungsprogramms gilt dem, was als *Nichtreligion* beschrieben werden kann. Diese Forschung interessiert sich für einen Gegenstandsbereich, der ausserhalb des Religiösen liegt. Dabei ist es ein zentrales Anliegen, diverse Formen der Säkularität in ihrem jeweiligen historischen wie geografischen Kontext empirisch greifbar zu machen und zu untersuchen.²³ Lee

²² Formuliert wird diese Einschätzung im Geleitwort des Sammelbandes von Cragun, Manning und Fazzino (2017) und dies von jemandem, der es wissen muss. Bereits vor der sukzessive einsetzenden Institutionalisierung eines Forschungsprogramms war Zuckerman massgeblich beteiligt an einigen grösseren Publikationsvorhaben, die mittlerweile zu den neueren Klassikern des Faches zu zählen sind (Zuckerman 2008; 2010a; 2010b). In einem Atemzug mit diesen Arbeiten ist der Beitrag von Hunsberger und Altemeyer (2006) zum organisierten Atheismus in den USA zu nennen, der sich, wie es die Autoren im Untertitel bereits vorwegnehmen, als «groundbreaking» erweisen wird. Einen vergleichbaren Status hat der von Kosmin und Keysar 2007 herausgegebene Sammelband zu Säkularismus und Säkularität in unterschiedlichen westlichen Gesellschaften. Wer noch weiter zurückgreifen möchte, der sei auf die als wegweisend bezeichneten (Lee 2015) Beiträge von Campbell (1965; 1971) sowie die Studien von Budd (1967; 1977) und McTaggart (1994) verwiesen. Mehr Metareflexion zur Entwicklung dieses Forschungsschwerpunktes findet sich bei Smith und Cragun (2021).

²³ Damit stellt dieses Forschungsprogramm einen Gegenentwurf oder eine theoretische Weiterentwicklung zweier anderer dominant rezipierter Zugangsperspektiven dar. Es ist dies einerseits die postkolonial informierte Säkularisierungsforschung (Asad 2003). Andererseits ist es die Forschung zu den kulturellen Bedingungen, die, jenseits eines unhinterfragt akzeptierten Narratives der Modernisierung durch Fortschritt, zur Entstehung eines säkularen Zeitalters beigetragen haben (Taylor 2007). Für eine Gegenüberstellung dieser beiden Zugangsperspektiven siehe Cannell (2010).

(2012) schlägt für dieses Ausserhalb eine terminologische Unterscheidung zwischen «non-religion» (*Nichtreligion*) und «secular» (*Säkularität*) vor. Dabei beschreibt sie *Nichtreligion* als einen Bereich, der sich erkennbar vom Religiösen unterscheidet, während *Säkularität* ein Ausserhalb darstellt, das keinen oder einen höchstens schwach ausgeprägten Bezug zum Religiösen aufweist.²⁴ Das Konzept der Nichtreligion bewegt sich also näher am Religiösen, als dasjenige der Säkularität. Es stellt, folgt man den Ausführungen von Lee, auf einer *Form von Andersartigkeit* ab, welche ohne Bezugnahme auf Religion weder definiert noch beschrieben werden kann.

Quack folgt dieser Anregung zur Entwicklung eines Forschungsprogramms mit klareren Konturen. Anstatt weitere terminologische Differenzierungen einzuführen, plädiert er zusammen mit anderen jedoch dafür, sich für Positionen zu interessieren, die sich durch gleichzeitige Bezugnahme und Abgrenzung vom Religiösen auszeichnen (Quack, Schuh, und Kind 2020, 2). Im Mittelpunkt des Forschungsgeschehens solle dann, so ist an anderer Stelle zu lesen (Quack 2013; 2014), die konsequent empirische Analyse von Verflechtungen und Bezugnahmen stehen. Unter Rückgriff auf die Perspektive des *methodologischen Relationismus* schlägt der Autor vor, die von Bourdieu eingesetzte Metapher des Feldes als Ausgangspunkt für Analysen zu Nichtreligion zu wählen.²⁵ Der Begriff des Feldes dient dazu, einen sozialen Raum zu beschreiben, in dem relative Kräfteverhältnisse und relative Positionen auszumachen sind. Dabei sind es zwei Hauptthemen, die im Anschluss an Quacks Vorschlag besondere analytische Aufmerksamkeit erhalten sollten: *Erstens* ist es die Frage, wie sich nichtreligiöse Akteure in einem solchen Raum gegenüber anderen Akteuren positionieren und abgrenzen. Ebenfalls von Interesse ist in diesem Zusammenhang, wie sich dieses Gefüge verändert, wenn es zu einer Verschiebung der Kräfteverhältnisse kommt oder wenn ein in das Feld eingeflochtener Akteur seine Position verändert.²⁶ *Zweitens* ist es die Frage, wie die Bezugnahme eines spezifischen Akteurs auf andere Bereiche oder Akteure im Feld beschaffen ist.

²⁴ Ein früher Beitrag zu diesem Forschungsprogramm, auf welchen sich Lee explizit bezieht, stammt von Campbell (1971). In dessen *Sociology of Irreligion* wird das Nichtreligiöse ebenfalls aufgeteilt in Gegenposition und Indifferenz.

²⁵ Im Anschluss an Bourdieu können soziale Phänomene wie Identität, Ungleichheit oder soziale Strukturen nur in Relation zu anderen solchen Phänomenen bestimmt und verstanden werden, denn «das Reale ist relational» (Bourdieu 1998, 15).

²⁶ Dazu Quack in eigenen Worten: «If the rules of the game change, the whole structure of the field obviously changes. If the constitutive elements of a religious field are transformed, the borders of the religionrelated field have to be reassessed» (2014, 450).

In diesem Zusammenhang kann von einer «diversity of nonreligion» (Quack, Schuh, und Kind 2020) gesprochen werden, die darauf zurückzuführen ist, dass die Art oder Form der Bezugnahme zum Religiösen je nach Akteur, ideologischer Orientierung und geografischem Kontext anders ausgeprägt ist: So bezieht sich der politische Säkularismus in kompetitiver Art auf das Religiöse. Oder eine Gruppierung, die weltliche Rituale anbietet, bezieht sich in substitutiver Art auf dieses.²⁷

Ein Hauptinteresse der Forschung zu Nichtreligion sollte also darin liegen, die «Reichweite und Art der Beziehung zwischen dem religiösen und dem nichtreligiösen Feld» (Quack 2013, 96) zu untersuchen. Für meine Studie eignet sich diese Variante des Forschungsprogramms zu Nichtreligion deshalb, weil sich dadurch zwei zentrale Aspekte des Freidenkerseins analytisch vorbereiten lassen. Einerseits ist dies die Frage, wie sich die eben erwähnte *Bezugnahme* auf das Religiöse im Falle des Freidenkertums genauer fassen lässt. Für eine Bearbeitung dieser Frage ist der Blick auf die Bewegung selbst zu richten. Durch eine so vorgenommene Rahmung werden andererseits auch Veränderungsprozesse sowie *Verschiebungen von Kräfteverhältnissen* im Bereich des Religiösen zu einem zentralen Thema.²⁸ Für eine empirische Auseinandersetzung mit dieser Thematik ist die Gruppierung als Teil eines sich wandelnden Kontextes zu verstehen.

Indem ich mich für einen solchen Zugang entscheide, fallen zugleich andere weg. Dies gilt insbesondere für Ansätze, die auf einer konzeptuellen Ebene eine konsequente Entkopplung von Religion und Säkularität zu etablieren versuchen. Ein Beispiel dafür ist die von Shook geforderte Verabschiedung einer «abhängigen Negativität» (Shook 2017, 92) der religionssoziologischen Forschung zu Säkularität und Atheismus. Will man eine isolierte Analyse von Individualdaten zu religionsfernen Personen ausarbeiten, dann mag es Sinn machen, einen solchen

27 Etwas ausführlicher dazu: «Die vielleicht offensichtlichste Beziehung zum religiösen Feld ist die unmittelbare Kritik an für das religiöse Feld konstitutiven Glaubensvorstellungen und Praktiken, wie sie zum Beispiel von atheistischen Individuen und Gruppen in Indien und anderswo bekannt sind. Solche Beziehungen sind in der Regel am stärksten, weil das Selbstverständnis dieser Individuen und Gruppen – in Lees Worten – ontologisch abhängig vom religiösen Feld ist. Im Unterschied dazu kritisieren viele humanistische Gruppen Religion(en) nicht explizit. Dennoch haben sie das Anliegen, ihren Mitmenschen säkulare Alternativen zu religiösen Weltanschauungen und Handlungsweisen (wie z. B. lebenszyklischen Ritualen) anzubieten. [...] Beide gehören zum Feld der «Nichtreligion», aber die Art und Stärke ihrer Positionierung und Beziehung zum religiösen Feld ist unterschiedlich» (Quack 2013, 96).

28 Mit einem so gelegten Fokus rückt gleichzeitig der Anspruch in den Hintergrund, eine Analyse aller religiös-nichtreligiösen Verflechtungen zu erstellen und also die relationale Position mehrerer Akteure zu rekonstruieren. Auch ausgeschlossen wird das bei Bourdieu zentrale Element des Ringens um Einfluss innerhalb eines Feldes. In diesen beiden Punkten folge ich Schröder (2018, 25f.).

Ansatz zu verfolgen. Für das hier geplante Vorhaben ist es jedoch unverzichtbar, dass die Verbindungslinien und Spannungsbeziehungen zum Religiösen zu einem Hauptthema der Studie erklärt werden.

Die Anknüpfungspunkte an das Forschungsprogramm zu Nichtreligion eignen sich ebenfalls, um eine diskursive sowie empirische Einbettung zu erarbeiten. Bei der Sichtung relevanter Quellen konzentriere ich mich deshalb auf die beiden folgenden Bereiche der religionssoziologischen²⁹ Forschung: Die Forschung zum religiösen Wandel und die Forschung zum organisierten Säkularismus. In der Forschung zum religiösen Wandel lassen sich Hinweise zu Berührungspunkten zwischen Bewegung und Umwelt finden. Relevant ist für mich aber nicht nur die in der Religionssoziologie breit geführte Debatte zu den Formen, die dieser Wandel annehmen kann. Ebenfalls von Bedeutung sind konkrete Befunde zur Schweiz, denn in diesem kulturell-geografischen Kontext hat sich die Gruppierung zu behaupten. Auf Basis der Forschung zum organisierten Säkularismus wiederum lassen sich erste forschungsleitende Annahmen weiter konkretisieren, indem der Blick auf vergleichbare Gruppierungen und Bewegungen gerichtet wird. Ebenfalls lässt sich eine genauere Vorstellung davon gewinnen, wie im Bereich säkularistischer Bewegungen kollektive Identität beschaffen ist, wie sie sich formiert, wie sie verhandelt wird und an welchen Punkten sie in individuell verankerte Selbstvorstellungen übergeht.

2.1 Religiöser Wandel als Kontext

Wäre ein einziger Themenbereich aus der religionssoziologischen Forschungsliteratur zu nennen, der umfassend bis kaum überschaubar ist, dann wäre dies die Forschung zu *religiösem Wandel*. Unter religiösem Wandel verstehe ich eine Verschiebung oder Dynamik, die sich mit der Zeit im Bereich des Religiösen entfaltet. Die Auseinandersetzung mit den Formen und Ursachen eines solchen Wandels ist einer der wichtigsten Schauplätze religionssoziologischer Debatten überhaupt. Mit diesem Thema haben sich bereits Generationen von Forschenden beschäftigt,

²⁹ Die Spezifikation *soziologisch* impliziert hier, dass ich mich auf Diskursbeiträge fokussiere, die sich einerseits auf die Gegenwart beziehen und andererseits auf sozialwissenschaftlichen Analysezugängen basieren, sei es in theoretischer Hinsicht (verwenden von sozialstrukturellen Analysekatégorien) oder sei es in empirischer Hinsicht (Analyse von Individualdaten). Eine so gewählte Einschränkung schliesst zwei ebenfalls umfangreiche Forschungsgebiete aus. Einerseits ist es die explizit normativ geprägte Säkularismusforschung, wie sie in der politischen Philosophie verankert ist: siehe dazu neben anderen Berg-Sørensen (2013) und Berlinerblau (2022). Andererseits ist es die geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit verschiedenen Momenten des gesellschaftlichen Wandels (typischerweise Frühmoderne und Moderne): siehe dazu insbesondere Weir (2006; 2016), Smith (2008) sowie Carmel (2017).

die Spanne reicht von den Gründungsklassikern des Faches wie Weber oder Durkheim³⁰ bis hinein in die unmittelbare Gegenwart soziologischer Reflexion. Eine dabei gerne bediente Ambition ist die Entwicklung einer *Makrotheorie*, welche – für sich allein stehend – möglichst alle Aspekte dieses Wandels zu erfassen und zu erklären vermag.³¹ Ob sich auf einem solch hohen Abstraktionsniveau eine letztgültige Theorie erstreiten lässt oder nicht, ist allerdings eine Frage, die an anderer Stelle zu diskutieren wäre.³²

Im Kontext der hier zu entwickelnden Grundlage konzentriere ich mich auf Dynamiken, die für meine Forschung zu Nichtreligion unmittelbar und besonders relevant sind. Dabei unterscheide ich zwischen drei Aspekten des religiösen Wandels, welche in der Umwelt des Freidenkertums auszumachen sind und dieses direkt betreffen. Diese Aspekte sind: der Rückgang von Zugehörigkeit bei den Mehrheitsreligionen (erstens), die wachsende religiöse Diversität (zweitens) und die Zunahme öffentlicher Kommunikation (drittens). Für jeden dieser Aspekte erarbeite ich eine empirische sowie eine theoretische Einbettung. Auf theoretischer Seite beziehe ich mich dabei – wo möglich und sinnvoll – auf Theorien mittlerer Reichweite, wie sie hauptsächlich mit Blick auf die westlich-europäische Kultursphäre in der neueren Forschungsliteratur geprägt wurden.³³

30 Die soziologische Auseinandersetzung mit dem Thema Religion und die Entstehung des Faches selbst sind gleichursprünglich. Max Weber (1864–1920) und Émile Durkheim (1858–1917) haben diesen Prozess im anbrechenden 20. Jahrhundert massgeblich mitgeprägt. Durkheim betont in seinen Arbeiten, dass Religion ein zentraler Faktor für die gesellschaftliche Einbindung von Personen darstellt. Er argumentiert, dass Religion soziale Normen, Werte und Symbole bereitstellt, die zur Bildung von Gesellschaft beitragen und die soziale Verbundenheit zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft stärken. Weber hingegen betrachtet Religion als einen individuellen Faktor, der das Handeln von Einzelpersonen beeinflusst. Er interessiert sich für die Bedeutung religiöser Sinnmuster und individueller Werthaltungen in Bezug auf wirtschaftliches Handeln und sozialen Wandel.

31 Zu nennen sind in diesem Zusammenhang insbesondere die Säkularisierungstheorie (in ihrer enger gefassten Variante), die Individualisierungstheorie sowie die Markttheorie (Pickel 2010). Diese drei mittlerweile als «neoklassisch» (Stolz und Tanner 2019) zu bezeichnenden Ansätze stehen in direkter Opposition zueinander und reklamieren, jede für sich, den Status einer solchen Makrotheorie.

32 Und dabei ebenfalls einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Denn diese Form der Kontingenzbewältigung ist, um es in systemtheoretischer Diktion zu formulieren, dem Funktionssystem der Religion und nicht demjenigen der Wissenschaft zuzuschreiben (Luhmann 1982). Die kritische Auseinandersetzung mit makrotheoretischen Modellen wird bereits intensiv geführt. Wenn nämlich etwas «seine Selbstverständlichkeit verloren hat, sind es die klassischen Thesen über Modernisierung und Säkularisierung» (Wohlrab-Sahr 2019, 21).

33 Dabei stelle ich mich auf den Standpunkt, dass sich jede Theorie ausgehend von dieser Perspektive lesen lässt. Für die Spezifikation der *mittleren Reichweite* bedarf es lediglich der Angabe (oder eben: der nachträglichen Ausarbeitung) eines Bereiches, in welchem eine theoretische

Parallel zu dieser theoretischen Ebene gehe ich auch auf den kulturell-geografischen Raum der *Schweiz* und den dazu passenden Forschungsstand ein. An dieser Stelle soll vorausgeschickt werden, dass der kulturell-geografische Raum der Schweiz eine Besonderheit aufweist. Er ist stark *bikonfessionell* geprägt, d. h. viele Bewohner sind (oder waren) entweder katholisch oder reformiert, weshalb man diesbezüglich auch von den beiden grossen *Landeskirchen* spricht.³⁴ In der Geschichte des Bundesstaates spielt diese Zweiteiligkeit eine zentrale Rolle. Als 1848 die Gründung desselben erfolgte, waren die an diesem Vorhaben beteiligten Kantone entweder reformiert oder katholisch geprägt – einige davon auch beides. Es war eine grosse innerkantonale Homogenität auszumachen, die bis heute statistisch nachgewiesen werden kann.³⁵

2.1.1 Rückgang von Zugehörigkeit

Der *erste* und zugleich wichtigste Aspekt des religiösen Wandels zeigt sich in Form eines Rückgangs von *Zugehörigkeit*: Insbesondere in Westeuropa ist diese Form der Entkirchlichung zu beobachten (Pollack und Rosta 2017, 65 ff.). Dieser Wandel lässt sich als Resultat eines Prozesses der *Dekonversion* (Streib u. a. 2009) begreifen, welcher sich über mehrere Phasen entwickelt. Zunächst kommt es zu einer schrittweisen Distanzierung von Glaube und Praxis (Stolz u. a. 2014, 65 ff.), anschliessend wird die religiöse Zugehörigkeit aufgegeben. In der Schweiz lässt sich dieser Prozess vor allem bei den beiden grossen Landeskirchen beobachten. Vergleicht man die Prozentwerte aus den Jahren 1970, 2000 und 2020 (Tabelle 2),

Erklärung gültig ist. Dazu Merton, der diesen Denkstil massgeblich mitgeprägt hat: «Middle-range theories deal with delimited aspects of social phenomena, as is indicated by their labels. [...] A theory comprises a set of assumptions from which empirical generalizations have themselves been derived» (Merton 1968, 39 ff.). Ein Beispiel für eine nachträgliche Kontextualisierung von eigentlich grösser gedachten Theoriepositionen ist die genealogisch fundierte Kritik an der Säkularisierungstheorie. Siehe dazu Quack (2014, 443). Zur Einbettung dieses Denkens in mittlerer Reichweite in Bezug auf die soziologische Mixed-Forschung siehe Kelle (2008, 63 ff.).

³⁴ Auf einer alltagssprachlichen Ebene bringt diese Beschreibung zum Ausdruck, dass es sich bei diesen Religionsgemeinschaften um Mehrheitsreligionen handelt. Darüber hinaus besitzt der Begriff der Landeskirche auch eine juristische Bedeutung. Er zeigt an, dass die evangelisch-reformierte, die römisch-katholische und die christkatholische Kirche in einigen Kantonen staatsrechtlich anerkannt sind. Eine solche Anerkennung geht einher mit Privilegien und Andersbehandlung gegenüber anderen Gemeinschaften, welche nicht anerkannt sind. Siehe dazu Engi (2017) sowie Baumann et al. (2019).

³⁵ In diesem Zusammenhang kann man von der Entfaltung unterschiedlicher «Säkularitäten» (Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012) sprechen, die sich innerhalb desselben geografischen Raumes entwickeln.

dann wird ein klarer Trend ersichtlich: Die Mitgliederzahlen sinken kontinuierlich. Im Jahre 1970 waren 95,5 % der Bevölkerung entweder römisch-katholisch (46,7 %) oder evangelisch-reformiert (48,8 %). Im Jahre 2000 lag dieser Anteilswert noch bei 76,2 % (42,3 % respektive 33,9 %) und im Jahre 2020 lag er noch bei 55,6 % (33,8 % respektive 21,8 %). Zwischen 1970 und 2020 ist der Anteilswert der konfessionell zugehörigen Personen in der Schweiz also um 39,9 % gesunken.

Die Anteilswerte der Personen ohne Religionszugehörigkeit sind gleichzeitig weiter angestiegen. Im Jahre 1970 lag dieser Wert noch bei 1,2 %, im Jahre 2020 beträgt er 30,9 %.³⁶ Beim Vergleich der Entwicklung der römisch-katholischen Zugehörigkeit mit derjenigen der evangelisch-reformierten wird ein konfessionsbedingter Unterschied erkennbar. Die evangelisch-reformierte Gemeinschaft ist merklich stärker geschrumpft als die römisch-katholische. Im Falle der römisch-katholischen Zugehörigkeit ist ein Rückgang um 12,9 % zu beobachten, im Falle der evangelisch-reformierten sind es 27 %. Erklären lässt sich dieser Unterschied damit, dass die katholische Kirche durch *Migration* gestützt wird, während dies auf die evangelisch-reformierte nicht zutrifft.

Tabelle 2: Entwicklung der Religionszugehörigkeit in der Schweiz.³⁷

Konfession oder Gemeinschaft	Anteile 1970	Anteile 2000	Anteile 2020
römisch-katholisch	46,7 %	42,3 %	33,8 %
evangelisch-reformiert	48,8 %	33,9 %	21,8 %
andere christliche Glaubensgemeinschaften	2 %	4,3 %	5,6 %
jüdische Glaubensgemeinschaften	0,4 %	0,2 %	0,2 %
muslimische und aus dem Islam hervorgegangene Gemeinschaften	0,2 %	3,6 %	5,4 %
andere Religionsgemeinschaften	0,1 %	0,7 %	1,2 %
ohne Religionszugehörigkeit	1,2 %	11,4 %	30,9 %
Religionszugehörigkeit unbekannt	0,4 %	3,6 %	1 %
Total	100 %	100 %	100 %

Diese und vergleichbare Befunde zum Rückgang der Zugehörigkeit bilden einen wichtigen empirischen Pfeiler in verschiedenen Erklärungen zu religiösem Wandel. Eine zunehmend intensiver diskutierte Theorie postuliert, dass ein Zusammenhang

³⁶ Eine weiterführende Analyse zur Gruppe der Religionslosen ist im Sammelband zu aktuellen Trends und Tendenzen in der Religionslandschaft zu finden (Tanner 2022).

³⁷ Diese Zahlen basieren auf Daten des Bundesamtes für Statistik (Stand 2023). Die Zahlen bis und mit dem Jahr 2000 stammen aus der Volkszählung, jene zum Jahr 2020 sind der Strukturerhebung entnommen. Abgebildet ist die ständige Wohnbevölkerung der ganzen Schweiz ab 15 Jahren.

zwischen religiöser Sozialisation und einem Rückgang von Religiosität besteht. Es ist dies die *Theorie der intergenerationalen Abnahme*, die eng mit den Arbeiten von Crockett und Voas (2006) verbunden ist. Der Argumentation der Autoren folgend, kommt es insbesondere deshalb zu einer Ausbreitung von Religionslosigkeit, weil religiöse Generationen durch weniger religiöse ersetzt werden (Kohorten-Säkularisierung). Dies geschehe deshalb, weil in westlichen Gesellschaften Religiosität nur partiell auf die nächstfolgende Generation weitergegeben werde.³⁸ Wie Stolz und Senn (2021; 2022) in einer mit umfangreichen Daten unterfütterten Analyse zeigen konnten, lässt sich dieser Wirkungszusammenhang für die Religionslandschaft der Schweiz nachweisen. Dabei kommen die Autoren zum Schluss, dass der Rückgang christlicher Religiosität (Zugehörigkeit, Glaube und Praxis) ein hauptsächlich generationel ablaufender Prozess ist, der in Abstufungen stattfindet: Dabei wird die generationale Abnahme «zunächst im Sinken des Kirchgangs sichtbar, es folgen Glaubensitems, zuletzt sinkt die Konfessionszugehörigkeit» (Stolz und Senn 2022, 25).

2.1.2 Zunehmende Diversität

Der *zweite* Aspekt des religiösen Wandels tritt in Form einer zunehmenden religiösen *Diversität* auf. Dieser zeigt sich in Form eines «zunehmenden Nebeneinanders unterschiedlicher Religionen und religiöser Gemeinschaften» (Pickel, Yendell, und Jaeckel 2017, 273). Es kommt zu einem Anstieg der institutionellen Vielfalt und damit einhergehend zu Veränderungen in der Zusammensetzung einer Religionslandschaft. Auch dieser Aspekt des Wandels wird auf der Ebene religiöser Zugehörigkeit sichtbar. Für die Religionslandschaft der Schweiz ist eine deutliche Zunahme dieser Diversität zu verzeichnen. Zusammengefasst sind die Anteilswerte für die Kategorien *andere christliche Glaubensgemeinschaft*, *Muslimische* und *aus dem Islam hervorgegangene Gemeinschaften* und *andere Religionsgemeinschaften* merklich angestiegen (Tabelle 2).³⁹ Im Jahre 1970 waren es 2,3 % der ständigen Wohnbevölkerung, die einer von diesen Kategorien zugeordnet werden konnten. Im Jahre 2000 ist dieser Anteilswert auf 8,6 % angestiegen und im Jahre 2020 lag er schliesslich bei 12,2 %. Dies entspricht einer Zunahme von 9,9 % für den Zeitraum von 1970 bis 2020.⁴⁰

³⁸ Siehe dazu ebenfalls Voas und Crockett (2005), Voas (2009) und für die Schweiz de Flaugergues und Csonka (2018) sowie eine Einordnung bei Stolz und Tanner (2019).

³⁹ Dies gilt auch dann, wenn man jede dieser Kategorien für sich betrachtet. Von dieser Entwicklung ausgenommen sind jüdische Glaubensgemeinschaften.

⁴⁰ Für eine ausführlichere Darstellung der Zahlen, Fakten und Trends siehe ebenfalls Baumann und Stolz (2007, 39 ff.).

In der Forschungsliteratur zu religiöser Diversität ist man sich einig darüber, dass diese Zunahme insbesondere auf Migrationsprozesse zurückzuführen ist, wie sie durch Individualisierung sowie steigende globale Mobilität in den letzten Jahrzehnten möglich und auch nötig geworden sind (Beckford 2019). Bemerkbar macht sich der dadurch angestossene Wandel auf allen gesellschaftlichen Ebenen. Auf der Ebene von Nationalstaaten stellt sich die Frage, wie man die sich entfaltende Diversität in bestehende institutionelle Arrangements einzubinden hat (Burchardt 2020). Auf der Ebene gesellschaftlicher Mikroprozesse kommt es zu einer Neuausrichtung des alltäglichen Umgangs mit Religion und religiös Unbekanntem (Beaman 2017). Parallel zu dieser Entwicklung in Richtung grösserer religiöser Vielfalt lässt sich eine zweite Form von Diversifizierung beobachten: Die Gruppe der Religionslosen wächst ebenfalls kontinuierlich an.⁴¹ Gemäss Beaman und Steele (2021) führt diese Kombination aus zunehmender religiöser Diversität und anhaltender Abkehr von religiöser Zugehörigkeit zur Entstehung einer «new diversity» innerhalb des religiös-nichtreligiösen Kontinuums. Für die Religionslandschaft von Kanada stellen Beaman und Steele fest, dass dadurch eine Suche nach neuen rechtlichen Konventionen eingesetzt hat, dies insbesondere in den Bereichen Gesundheitswesen, Schule, Migration und Umweltpolitik.

Eine Thematik, die in empirischen Studien zu religiöser Diversifizierung besonders viel Beachtung findet, ist der *Islam*. Aus der Werteforschung geht hervor, dass die an Bedeutung und Verbreitung gewinnende Zugehörigkeitskategorie des Muslims oder der Muslimin problembehaftet ist. So zeigt beispielsweise eine Momentaufnahme aus dem Jahr 2013, dass rund 50 % aller Einwohner der Schweiz den Islam entweder als «sehr bedrohlich» oder als «eher bedrohlich» einstufen (Pickel, Yendell, und Jaekel 2017, 289). Verglichen mit den Werten zu anderen religiösen oder politischen Gruppen ist dieser Wert ausgesprochen hoch. Ein Grund für solche Haltungen könnte sein, dass die Befragten die mit dieser Kategorie zusammenhängende Dimension religiöser Diversifizierung «in diffuser Weise als Bedrohung für ihre soziale und politische Gemeinschaft und in Teilen auch für ihr eigenes Leben wahrnehmen» (ebd.).⁴² Vergleichbare Einschätzungen zu anderen Zugehörigkeitskategorien lassen sich nicht nachweisen. Gegenüber dem Hinduismus ist man

⁴¹ Dass dabei die weiter oben beschriebene Dynamik der generationalen Abnahme eine zentrale Rolle spielt, ist naheliegend. Nach aktuellem Wissensstand gibt es aber noch keine systematische Untersuchung zur Frage, wie das Zusammenspiel von Migration und Religionslosigkeit die Zusammensetzung einer Religionslandschaft beeinflusst.

⁴² Zur gesellschaftlichen Stellung von Muslimen in der Schweiz siehe die Studie von Gianni (2010) sowie die Analyse von Lindemann und Stolz (2018). In dieser gelangen die Autoren zum Schluss, dass die muslimische Bevölkerung auf dem Arbeitsmarkt mit besonderen Herausforderungen zu kämpfen hat, welche durch verschiedene Kompensationsversuche sogar verstärkt werden.

neutral bis positiv eingestellt, gegenüber verschiedenen Formen des Christentums, dem Buddhismus und dem Judentum ebenfalls (Stolz u. a. 2014, 278 f.).

2.1.3 Zunahme öffentlicher Kommunikation

Ein *dritter* und etwas schwieriger zu greifender Aspekt des religiösen Wandels zeigt sich auf der Ebene der öffentlichen Kommunikation in demokratisch-säkular geprägten Gesellschaften. In diesen wird das Religiöse zunehmend zum Bezugspunkt öffentlicher Kommunikation und Debatten, während es auf anderen Ebenen an Bedeutung verliert (Casanova 1994). Schwieriger zu greifen ist dieser Aspekt des religiösen Wandels deshalb, weil er gleichzeitig in verschiedenen sich überschneidenden Kommunikationsbereichen zu beobachten ist. Es kommt zu einer Mediatisierung von Religion, zu öffentlichkeitswirksamen Auftritten religiöser oder religionskritischer Akteure sowie zu einer Politisierung von Religion (Furseth und Repstad 2006, 97 ff.).

In der Religionslandschaft der Schweiz wird dieser Aspekt des Wandels insbesondere dann sichtbar, wenn religionspolitische Entscheidungen öffentlich debattiert werden. Ein Hauptthema entsprechender Debatten ist die Frage, welche gesellschaftliche Position dem *Islam* zugeordnet werden soll. Problematisiert wird dabei insbesondere die Frage nach dem Umgang mit migrationsbedingter Diversität. In diesem Zusammenhang besonders bedeutend waren zwei auf nationaler Ebene verhandelte politische Geschäfte.⁴³ Es ist dies einerseits die eidgenössische Volksinitiative *Gegen den Bau von Minaretten* (auch *Minarett-Initiative* genannt), die im Zeitraum zwischen Mai 2007 und November 2009 alle Etappen der politischen Umsetzung durchlief. Die Initiative forderte ein landesweites Verbot von Minarettbauten. Andererseits ist es die eidgenössische Volksinitiative *Ja zum Verhüllungsverbot* (auch *Burka-Initiative* genannt), welche Politik und Öffentlichkeit im Zeitraum zwischen März 2016 und März 2021 beschäftigte. Die Initiative verlangte, dass niemand an öffentlich zugänglichen Orten sein Gesicht verhüllen darf. Beide Initiativen behandelten ein religionspolitisch brisantes Thema, wurden im Rahmen einer eidgenössischen Volksabstimmung angenommen und zogen eine Anpassung der Bundesverfassung nach sich. Folgt man der einordnenden Analyse zum Abstimmungskampf über die Verhüllungsdebatte, dann wird deutlich, dass diese weitestgehend ohne muslimische Beteiligung

⁴³ Die zwei wichtigsten Elemente des Religionsverfassungsrechtes auf Bundesebene sind: die Garantie der Religionsfreiheit sowie die Zuständigkeit der Kantone für die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Die beiden hier erwähnten Initiativen sind deshalb besonders bedeutsam, weil es auf Bundesebene selten zu einer Anpassung oder zur Ergänzung von Verfassungsartikeln mit Religionsbezug kommt. Zur Geschichte und Gegenwart der Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion in der Schweiz allgemein siehe Pahud de Mortanges (2020).

geführt wurde – jedoch mit zumindest ausreichender Berücksichtigung entsprechender Positionen in den Massenmedien. Insgesamt zeige sich damit, so kommen Udris et al. zum Schluss, eine Kontinuität im medialen Umgang mit dem Islam:⁴⁴ «Öfter wird über Muslim:innen geredet, als dass Muslim:innen selber zu Wort kommen» (Udris, Marschlich, und Vogler 2021, 74).

Ein wichtiger Startpunkt für die Debatte über die Position des Islams in der Schweizer Gesellschaft war ein lokaler Konflikt um den Bau eines Minaretts in Wangen bei Olten (Wäckerlig 2014).⁴⁵ Die Wechselwirkung zwischen diesem Konflikt und einer allgemeinen Islam-Skepsis in westlichen Gesellschaften⁴⁶ entlud sich schliesslich in zwei polemisch geführten Abstimmungskämpfen auf nationaler Ebene. Ähnliches lässt sich auch im Zusammenhang mit der *Handschlag-Debatte* beobachten, die ihren Anfang im basellandschaftlichen Therwil nahm. Dort weigerten sich im November 2015 zwei muslimische Sekundarschüler, ihre Lehrerin per Händedruck zu begrüssen sowie zu verabschieden. Was mit der Verweigerung einer Interaktion auf lokaler Ebene begann, wurde ebenfalls zu einer national diskutierten Frage und löste darüber hinaus ein globales Medienecho aus (Hetmanczyk und Walthert 2021).⁴⁷ Typischerweise scheinen diese schlussendlich auf nationaler Ebene

44 Siehe dazu ebenfalls Ettinger (2018). Zu Unterschieden in der Berichterstattung über christliche und nicht christliche Religionen siehe die vergleichende Analyse von Koch (2012).

45 Zunächst sorgte der Fall von Wangen bei Olten (Kanton Solothurn) für Aufsehen. Anschliessend war es ein Baugesuch, das in Langental (Kanton Bern) abgelehnt wurde. Danach folgte eines in Wil (Kanton St. Gallen) und schliesslich wurde in der Stadt Bern (Kanton Bern) die Frage debattiert, ob das geplante Islamzentrum über ein Minarett verfügen dürfe oder nicht.

46 Siehe dazu die von Ettinger und Imhof vorgenommene Kontextualisierung der Berichterstattung zur Minarett-Initiative. Die Autoren werten die internationale Berichterstattung über Muslime und den Islam für den Zeitraum zwischen 2001 und 2009 aus. Dabei kommen sie zum Schluss, dass sich ab November 2004 in der Schweiz eine Islamismus-Debatte sowie eine «zunehmende Problematisierung der muslimischen Minderheit entfaltet» (Patrik Ettinger und Imhof 2014, 360).

47 Auf politischer Ebene prüft man die Möglichkeit, die Kantonsverfassung um einen Passus zu ergänzen, welcher «bürgerliche Pflichten» über «religiöse Vorschriften» stellt – die New York Times berichtet und der arabische TV-Sender Al-Jazeera lässt die beiden Schüler zu Wort kommen. Schliesslich meldet sich der Bundesrat – und damit die oberste Instanz der Exekutive des Bundesstaates – in der Person von Bundesrätin Simonetta Sommaruga zu Wort und erklärt: «Der Handschlag ist Teil unserer Kultur [...] so habe ich mir Integration nicht vorgestellt.» Nicht ohne Ironie ist in diesem Zusammenhang, dass die Verweigerung eines Grusses auch fester Bestandteil des Schweizer Nationalmythos ist. Denn niemand Geringerer als Wilhelm Tell gerät in den Strudel eines Kampfes um Freiheit und Gerechtigkeit, der ebenfalls mit der Verweigerung eines Grusses seinen Anfang nimmt.

und öffentlich verhandelten Fragen irgendwo im Kleinen zu keimen, um dann von der Verbreitungsdynamik öffentlicher Kommunikation erfasst zu werden.⁴⁸

Bei der Aushandlung der gesellschaftlichen Position des Islams stets mitprozessiert wird die Möglichkeit einer potenziellen «Islamisierung» (Wäckerlig 2019) von Gesellschaft und Politik.⁴⁹ Im Falle der beiden Volksinitiativen wird dabei ein klar erkennbarer Bezug zu einer materiellen sowie öffentlich sichtbaren Dimension von religiöser Diversität hergestellt, seien es nun religiöse Bauten oder eine bestimmte Kleiderordnung (Lüddeckens, Uehlinger, und Walthert 2013). Im Falle von Therwil wurde dieser Prozess zu einer kulturellen Problematik erklärt, wobei Kultur «in Beziehung zu geografischer Herkunft, religiöser Zugehörigkeit und spezifischen Wertvorstellungen gesetzt wurde» (Aeschbach 2021, 60).⁵⁰

Ein zweites Thema, das neben dem zu findenden Umgang mit religiöser Diversität im Zusammenhang mit politischen Entscheidungen ebenfalls öffentlich verhandelt wird, ist die privilegierte Position der Landeskirchen.⁵¹ Als Beispiel sei an die Debatte zur finanziellen Unterstützung der Renovierung der Kasernen im Vatikan erinnert, wie ich sie in der Einleitung kurz umrissen habe. Zu einer vergleichbaren Situation kam es im Kontext der eidgenössischen Volksinitiative *Für verantwortungsvolle Unternehmen – zum Schutz von Mensch und Umwelt* (auch *Konzernverantwortungsinitiative* genannt). Dieses politische Geschäft wurde zwischen April 2015 und November 2020 abgewickelt und schlussendlich im Rahmen einer Volksabstimmung abgelehnt. Die Initiative forderte, dass Konzerne mit Sitz in der Schweiz auch jenseits der Landesgrenzen dazu verpflichtet sein sollten, die Menschenrechte und internationale Umweltstandards einzuhalten. Während des

48 Gleiches trägt sich auch in anderen Kulturkontexten zu. Siehe dazu beispielsweise die Schilderung des Falles «Fowler», wie er sich in Louisiana (USA) zugetragen hat (Cragun, Manning, und Fazzino 2017, 1).

49 Die Initiative gegen den Bau von Minaretten wird vom Egerkinger Komitee lanciert, welches gemäss eigener Angaben «an vorderster Front gegen die voranschreitende Islamisierung der Schweiz kämpfen» will.

50 In der Forschung zu religiösem Wandel wird dieser Vorgang als ein Prozess der Umdeutung beschrieben, bei welchen religiöse Praktiken und Symbole zu geografisch-kulturellem Allgemeinut erklärt werden. Diese Figur der Umwandlung lässt sich auch in anderen westlich-liberalen Ländern beobachten. Folgt man den Analysen von Beaman (2020), dann vollzieht sich ein solcher Umwandlungsprozess insbesondere auf der Ebene juristischer Entscheidungsfindung und zielt auf eine Rekonstitution von Inklusions- sowie Exklusionsmechanismen ab.

51 Für eine feingliedrige Analyse der politischen Geschäfte auf kantonaler Ebene siehe Ammann und Pahud de Mortagnes (2019). In ihrer Analyse von insgesamt 140 Vorstössen mit Religionsbezug kommen die Autoren zum Schluss, dass auf dieser Ebene die gleichen beiden Themen das politische Geschehen dominieren. Einerseits wird nach einem Umgang mit neuer Diversität gesucht, insbesondere in Bezug auf den Islam, und andererseits besteht Interesse an einem Abbau bestehender Privilegien der anerkannten Kirchen.

Abstimmungskampfs legen sich die Kirchen ins Zeug und stellen sich mit der Gründung des Komitees *Kirche für Konzernverantwortung* an die Seite der Initianten, was in der Öffentlichkeit als «Politpropaganda mit höheren Weihen» (Udris 2020, 5) wahrgenommen wurde. Problematisiert wird damit insbesondere die Tatsache, dass die Kirchen ihre privilegierte Position (Landeskirchen) nutzten, um sich auf dem politischen Parkett gut sichtbar für eine aus ihrer Sicht gute Sache einzusetzen.⁵²

An dieser Stelle lässt sich leider keine abschliessende Untersuchung des Zusammenspiels von öffentlicher Kommunikation und religiösem Wandel entwickeln. Es sollten aber zumindest die für meine Analyse wichtigsten Referenzpunkte benannt werden. Neben den bereits vorgestellten Themen ist deshalb auch auf ein Diskursphänomen von internationaler Verbreitung einzugehen. Es ist dies der *New Atheism* oder *Neue Atheismus*. Der Neue Atheismus ist als Kommunikationsgeschehen zu verstehen, das von einer Gruppe von Autoren ausgelöst wurde und sich geradezu schlagartig in der westlichen Öffentlichkeit verbreitet hat.⁵³ In Bezug auf die Schweiz wurde bereits von einer «Rückkehr der Religionskritik» (Stolz u. a. 2014, 154) gesprochen. Die Bezeichnung *Neuer Atheismus* wurde in der medialen Öffentlichkeit geprägt. Dies kommt nicht von ungefähr, denn die Proponenten dieses Kommunikationsgeschehens sind ebenfalls durch mediale Präsenz bekannt geworden. Es sind dies der Zoologe und Evolutionsbiologe Richard Dawkins, die Philosophen Daniel Dennett und Sam Harris sowie der Publizist Christopher Hitchens. Im Zeitraum zwischen 2004 und 2007 sind vor allem sie es, die unabhängig voneinander mehrere religionskritische Schriften veröffentlichen und damit einen Nerv der Zeit treffen. Während vielen Monaten stehen deren Schriften auf zahlreichen Bestsellerlisten. Im Zuge dieser Ereignisse werden die vier Autoren dann zu den «Four Horsemen of the Non-Apocalypse» stilisiert.⁵⁴

Die wichtigste Figur in diesem Kommunikationsgeschehen ist Dawkins. Er war bereits vor dieser Atheismus-Welle ein profilierter sowie angriffslustiger Religionskritiker. Als Autor diverser populärwissenschaftlicher Bücher beschäftigt er sich

52 Als Beispiel für ein noch einmal anders geartetes Ineinandergreifen von öffentlicher Kommunikation und Religion ist der *Marsch fürs Leben* zu nennen. Diese von religiösen Akteuren ausgerichteten Protestveranstaltungen richten sich gegen Schwangerschaftsabbrüche, Sterbehilfe und die Anwendung neuer Verfahren in der Reproduktionsmedizin.

53 Ein Vorbote dieser Entwicklung kann im Grosserfolg des 2003 erschienenen Romans «The Da Vinci Code» (Deutsch: «Sakrileg») von Dan Brown gesehen werden (S. C. Bullivant 2010): Die unerwartet hohen Verkaufszahlen dieses Buches nehmen ein steigendes Interesse an einer kritisch-investigativen Auseinandersetzung mit dem als irrational und geheimnisvoll gerahmten Religiösen vorweg.

54 Während der Begriff des Neuen Atheismus zunehmend in Forschungsbeiträgen übernommen wird (Cotter, Quadrio und Tuckett 2017; Zenk 2013), entdecken die vier Autoren die Bezeichnung der «Horsemen» irgendwann auch für sich selbst (Hitchens u. a. 2019).

ausgehend von einer naturwissenschaftlichen Perspektive mit der Existenz Gottes und dem Schöpfungsmythos. Sein meistgelesener Beitrag zum Neuen Atheismus erscheint unter dem Titel «The God Delusion» (2006a). Der US-amerikanische Philosoph Dennett befasst sich, aus einer Linie der analytischen Philosophie kommend, mit den Konzepten *Geist* und *Bewusstsein*. In seinen Schriften strebt er eine möglichst schlüssige und konsequent weltlich fundierte Erklärung dieser Phänomene an. Dennett ist bekannt als Verfasser von «Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon» (2006). Der US-amerikanische Philosoph und Neurowissenschaftler Harris wiederum ist nicht nur Autor, sondern auch ein aktiver Redner und Blogger. In seinen Beiträgen sucht er nach einer Verbindung zwischen ethischen Fragestellungen und neurowissenschaftlichen Theoriemodellen. Sein wichtigster Beitrag trägt den Titel «The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason» (2004). Der britisch-US-amerikanische Autor und Journalist Hitchens schliesslich ist vor allem für seine sprachstarken Artikel und Essays sowie für seine gepfefferten Reden und Kommentare bekannt, vor allem für jene mit dem Titel: «God Is Not Great: Religion Poisons Everything» (2007).⁵⁵

In argumentativer Hinsicht lässt sich die Position des Neuen Atheismus auf drei Prämissen verdichten:⁵⁶ Die Existenz Gottes ist nicht beweisbar (erstens). Dank naturwissenschaftlicher Forschung und den damit verbundenen Erkenntnisfortschritten sind theologische Erklärungen überholt (zweitens). Die Existenz des Bösen oder Schlechten ist als direkter Beleg dafür zu interpretieren, dass Gott nicht existiert (drittens). In programmatischer Hinsicht wiederum kann das Kommunikationsgeschehen des Neuen Atheismus als eine «hybrid combination of Enlightenment-based rationality with postmodern themes and concerns» (Kettell 2016, 3) gelesen werden. Ausgerichtet ist der Neue Atheismus explizit auf für fundamentalistisch und irrational befundene Formen des Christentums sowie des Islams.⁵⁷ Ein wichtiges Thema ist dabei der islamistische Terror, wie er im Nachgang zu 9/11 die gesamte

55 Alle hier in Originalsprache zitierten Titel sind auch in deutscher Übersetzung erschienen: «Der Gotteswahn» von Dawkins (2007), «Den Bann brechen» von Dennett (2016), «Das Ende des Glaubens» von Harris (2007) sowie «Der Herr ist kein Hirte» von Hitchens (2009).

56 Siehe dazu die von Fergusson erstellte Verdichtung der Argumentationsstruktur: «[T]he standard arguments for divine existence are weak and almost entirely lacking in validity; the increasingly successful explanatory power of the natural sciences renders theological explanation redundant; and the counter-evidence of evil tells decisively against any relevant form of theism» (Fergusson 2009, 34).

57 Am deutlichsten artikuliert wird dies durch Harris, der sich in «The End of Faith» (2004) in einer Phase der «kollektiven Trauer» im Nachgang zu 9/11 mit islamistischem Terror aus einer ethischen sowie neurowissenschaftlichen Perspektive auseinandersetzt. Dabei stellt der Autor explizit Zusammenhänge zwischen terroristischem Denken, Religion, Gewalt und dem Islam her.

westliche Kultursphäre beschäftigt. Ein weiteres ist der sich in den USA ausbreitende Kreationismus.

2.2 Forschung zum organisierten Säkularismus

Die Forschung zum organisierten Säkularismus ist eines der Kernthemen innerhalb des Forschungsprogramms zu Nichtreligion. In der Literatur zu diesem Teilgebiet werden unterschiedliche Aspekte des Organisiertseins untersucht, wobei die Übergänge zwischen den verschiedenen thematischen Schwerpunkten fließend sind. Ein zentrales Thema ist die Auseinandersetzung mit der Frage, auf welche *ideologischen Programme* sich welche Gruppierungen beziehen. Hierfür sind zwei Arten der Wirklichkeitsbestimmung (sowie die damit zusammenhängenden Gestaltungsinteressen) bedeutend, die in der Forschungsliteratur mit grosser Zuverlässigkeit immer wieder zitiert werden: Einerseits ist es der *progressive Atheismus*, der in neuster Zeit stark beeinflusst ist von Positionen, die im Kontext des Neuen Atheismus geprägt wurden. Andererseits ist es der *säkulare Humanismus*, der sich durch eine Orientierung am Menschlichen und dem Bedürfnis nach Ritualen, Gemeinschaft und Sinnhaftigkeit auszeichnet. Die grundlegenden Elemente des Neuen Atheismus habe ich weiter oben bereits eingeführt (siehe 2.1.3). Die Forschung über säkularistische Gruppierungen ist sich einig darüber, dass die Schriften aus diesem Kommunikationsgeschehen als wichtige *symbolische Resource* für die Formulierung einer ideologischen Position fungieren:

Although the books have been critiqued quite heavily among scholars and experts, what such critics miss is the function they serve and the role they play: taken collectively the books represent a vernacular in which a wildly diverse and potentially global (some of the books have been widely translated) population of secularists may invent and imagine their identities, narratives, and traditions. (Cimino und Smith 2011, 37)

Ein wichtiger Moment der Überlappung zwischen dem Neuen Atheismus und dem organisierten Säkularismus ergibt sich im Kontext der *Atheist Bus Campaign*. Lanciert wurde diese Kampagne in London im Oktober 2008 auf Initiative der britischen Komikerin und Aktivistin Ariane Sherine. Die Idee der Kampagne bestand darin, die Werbeflächen der ikonischen Doppeldeckerbusse Londons zu mieten und darauf eine atheistische Botschaft zu platzieren. Sherine sammelte Spenden für dieses Vorhaben und erhielt mit Richard Dawkins prominente Unterstützung von einem der bekanntesten Vertreter des Neuen Atheismus. Ebenfalls involviert ist die *British Humanist Association*. Im Januar 2009 startete die Kampagne mit der Verbreitung des folgenden Spruchs: «There's probably no God. Now stop worrying and enjoy your life». Sowohl während der Sammelphase als auch in der

Zeit danach erhielt dieses Vorhaben grosse mediale Aufmerksamkeit. In der Folge setzte in der medialen Öffentlichkeit Grossbritanniens ein Aushandlungsprozess ein, in dessen Mittelpunkt die Frage debattiert wurde, ob es legitim (oder gar legal) sein kann, für den Atheismus zu werben.

Wie sich im Laufe der nächsten Monate und Jahre zeigte, erwies sich dieses Format als ausgesprochen anschlussfähig. Es wurde in vielen anderen Ländern ebenfalls umgesetzt. Während der Erfolg dieser Kampagne in der Forschung unterschiedlich kommentiert wird, ist man sich grundsätzlich einig darüber, dass es sich dabei um eine der aufsehererregendsten Kampagnen der letzten Jahre handelt (Tomlins und Bullivant 2009) und dass diese dem organisierten Säkularismus deutlich Auftrieb verlieh. Kritische Stimmen weisen jedoch darauf hin, dass dieser Erfolg auch auf einen Riss im sozialen Zusammenleben hinweise und dass sich dieser Riss durch diese Kampagne weiter aufgetan habe (Beaman 2009). Folgt man der einordnenden Analyse von Lee, dann ist aber nicht nur der Erfolg der Kampagne bemerkenswert. Ebenfalls nicht zu übersehen sei die Tatsache, dass diese «Vehikel des Atheismus» die Debatte um Säkularität auf eine *materielle* Ebene verlagerten: Hier zeige sich ein Aspekt der Aushandlung von Räumen und Grenzen des Religiösen, der nun unter umgekehrten Vorzeichen auch im Kontext von Nichtreligion zum Thema werde, argumentiert Lee (2017).

Im Gegensatz dazu lässt sich die gleichermassen ideologische sowie identitätsstiftende Bezugnahme auf den *säkularen Humanismus* nicht mit konkreten Autoren, neueren Ereignissen oder einzelnen Schriften in Verbindung bringen. Die Bezeichnung *Humanismus* ist bereits deutlich länger gebräuchlich – sowohl im Umfeld säkularistischer Gruppierungen als auch in einer Vielzahl anderer Zusammenhänge. Dies macht sie zu einer wesentlich unschärferen Kategorie, die im Laufe der Zeit bereits mehrmals grundlegend revidiert, kritisiert und neu geschrieben wurde.⁵⁸ Sie ist, im Gegensatz zum Neuen Atheismus, fest ins Geflecht zahlreicher westlich-moderner Kulturerzählungen (Cancik 2016) eingewoben. Dabei steht *Humanismus* für eine Hinwendung zum Menschlichen wie sie im Nachgang zu den traumatisierenden Erfahrungen zweier Weltkriege gefordert wurde und sich anschliessend im Kontext der kulturellen Umwälzungen der 1960er-Jahre weiter verfestigte (Norman 2004).

Um den Gebrauch dieses Konzeptes durch säkularistische Gruppierungen analytisch fassen zu können, wird der Begriff typischerweise mit dem Präfix *säkular*

⁵⁸ Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das «Manifest des evolutionären Humanismus», wie es von Michael Schmidt-Salomon (2006) vorgelegt wurde. In dieser Schrift stellt der Autor, der ein prominenter Vertreter des progressiven Atheismus in Deutschland ist (Schröder 2018), eine argumentative Verbindung zwischen einer humanistischen Denkweise und dem progressiven Atheismus her.

versehen (C. Smith und Cimino 2007). Mit diesem wird ausserdem eine Abgrenzung gegenüber religiösen Formen des humanistischen Denkens markiert. Im Unterschied zum progressiven Atheismus beschreibt die Forschung den säkularen Humanismus als ein Ensemble von Ideen, Werten und Ritualen. Eine zentrale symbolische Ressource für die Formulierung dieser Position ist eine spezifische Vorstellung von menschlichen Bedürfnissen (Law 2013): Während der progressive Säkularismus eher die Konturen einer politischen Ideologie aufweist, wird dem säkularen Humanismus damit der Status einer *Weltanschauung* zugeschrieben.⁵⁹

Im Anschluss an die Forschung zu Nichtreligion lassen sich diese beiden Positionen durch ihre anders ausgeformte Art oder Form der Bezugnahme auf das Religiöse unterscheiden. Der *progressive Atheismus* ist auf ein Verdrängen des Religiösen ausgerichtet, der *säkulare Humanismus* auf ein Ersetzen desselben.⁶⁰ Auf der Ebene der gesellschaftlichen Gestaltungsinteressen zeigt sich dies darin, dass der progressive Atheismus auf Säkularisierung drängt, während der säkulare Humanismus eine pluralistische Gesellschaft imaginiert (Schröder 2023). Aus dieser Perspektive betrachtet handelt es sich um zwei Positionen, die nur bedingt miteinander vereinbar sind. Wie an unterschiedlicher Stelle in der Forschungsliteratur deutlich wird, zeigt sich diese partielle Gegensätzlichkeit darin, dass in verschiedenen Gruppierungen «ideologische Spannungen» (LeDrew 2015)⁶¹ zu beobachten sind. Für den Prozess der Findung einer gruppenspezifischen Position in diesem Spannungsfeld kennt die allgemeine Bewegungsforschung den Begriff der *Identitätsarbeit*. Mittels Aushandlung bewegungsspezifischer Wir-Vorstellungen vergewissert man sich, welche ideologische Ausrichtung man sich gibt, welche Forderungen formuliert werden und wie sich eine Gruppierung von ihrem gesellschaftlichen Aussen unterscheidet

59 Ich folge hier den Ausführungen von Kaden und Schmidt Lux (2016), die das ideologische Profil des Neuen Atheismus noch einmal genauer ausarbeiten. Dabei wird deutlich, dass es sich dabei nicht um eine *Weltanschauung* im umfassenderen Sinne handelt. Zu diesem Schluss kommen die Autoren auf Basis eines Vergleichs der entsprechenden Schriften mit denjenigen von Ernst Haeckel (1834–1919), welche für die monistische Bewegung konstitutiv waren: In beiden Fällen werde auf wissenschaftliche Erkenntnis Bezug genommen, um Kritik am Religiösen zu üben. Zu unterscheiden seien diese beiden Spielarten des Szientismus jedoch hinsichtlich der Tatsache, dass sie in einem ganz anderen diskursiven Umfeld zu bestehen haben. Die heute zu adressierenden Positionen sind vielfältiger und diverser. Für die Position des Neuen Atheismus sei es deshalb nicht möglich, in stringenter Weise darzulegen, weshalb Wissenschaft den Status einer Weltanschauung haben sollte.

60 Dazu ausführlicher LeDrew: «Atheism seeks distinction (confrontation), while humanism seeks assimilation (accommodation). One side is defined through negation, the other through a positive system of ethics. One sees religion as an essential enemy to be vanquished by rational critique, while the other sees it primarily as an obstacle to tackling the real social problems that are of greater concern» (LeDrew 2015).

61 Siehe dazu ebenfalls Cimino, Smith und Cziehso (2020).

(Flesher Fominaya 2010). Ebenfalls beobachten lassen sich Spannungen zwischen verschiedenen Bewegungsorganisationen, die auf der Ebene von nationalen Interessensverbänden oder unter dem Mantel internationaler Zusammenschlüsse ausgefochten werden und typischerweise damit zu tun haben, welche *ideologische Ausrichtung* sich eine Gruppierung oder Bewegung gibt.

Ein weiteres und auch zentrales Element in der Forschung zum organisierten Säkularismus ist die Analyse von Wechselwirkungen zwischen einer oder verschiedenen Gruppierungen und deren Umwelt. Eine ausführlich thematisierte Wechselwirkung dieser Art lässt sich im US-amerikanischen Kontext beobachten, welcher sich durch eine «ubiquity of theism» (J. M. Smith 2011, 219) auszeichnet. Die Forschung zu diesem Zusammenhang stellt fest, dass die Strategien und Prozesse der Identitätsfindung säkularistischer Gruppierungen auf insbesondere diese Gegebenheit ausgerichtet sind (Langston u. a. 2017, 217). Man orientiere sich an einem «shared sense of experience and identity» (J. M. Smith 2013, 88), um die Wirkmacht einer allgemein verbreiteten moralisch fundierten Stigmatisierung gegenüber Religionslosigkeit einzudämmen (Edgell, Gerteis, und Hartmann 2006).⁶² So werden beispielsweise im Kontext der Gruppierung der *Sunday Assembly* spezifische Identitätsprozesse gepflegt, um dieser Problematik entgegenzutreten: In Gemeinschaftlichkeit wird eine konsequente Inklusion aller Mitglieder angestrebt, die Überwindung negativer Selbstbeschreibungen sowie säkulare Spiritualität wird gepflegt und zugleich sucht man nach einer stark selektiven Annäherung an kirchenähnliche Strukturen (Frost 2017). Auch mit Blick auf andere Gruppierungen kommt die Forschung zum Schluss, dass die Abkehr vom Glauben ein mit Schwierigkeiten behafteter Prozess ist, der durch den Austausch mit Gleichgesinnten deutlich leichter zu bewältigen sei (J. M. Smith 2011).

Folgt man den Ausführungen weiterer Autoren, dann stellt sich die Situation in anderen kulturell-geografischen Kontexten teilweise sehr unterschiedlich dar. Dies lässt sich im Anschluss an Kind (2020) für *Schweden* zeigen. Wie aus der allgemeinen religionssoziologischen Forschung bekannt ist, ist Schweden ein besonders säkulares Land. Dies hat zur Folge, dass Religionslosigkeit keine Minderheitenposition darstellt und also auch nicht mit einem entsprechenden Stigma behaftet sein kann. Mit Blick auf den schwedischen Humanismus zeigt die Autorin, dass dieser Kontext zur Ausformung einer deutlich sichtbareren Bewegung führt, in deren Innern andere Identitätsprozesse ablaufen. Verhandelt wird insbesondere die Frage, wie die bereits gegebene Anschlussfähigkeit an die Mehrheitsgesellschaft gestaltet

⁶² Für eine umfassende Analyse zu den USA sowie Kanada, bei welcher diese Thematik auch auf der Ebene nicht organisierter religionsloser Personen untersucht wird, siehe Thiessen und Wilkins-Laflamme (2020, 92).

werden solle. Zur Auswahl stehen: die Betonung von Ritualangeboten oder ein politisch ausgerichteter Aktivismus (Kind 2020, 44). Noch einmal anders präsentiert sich die Situation auf den *Philippinen*, wo sich der organisierte Säkularismus – in diesem Falle die *Philippine Atheists and Agnostics Society* sowie die *Filipino Freethinkers* – mit der Hegemonie der katholischen Kirche konfrontiert sieht (Blechschmidt 2020).⁶³

Ebenfalls gut untersucht sind die Themen Mitgliedschaft und Beitrittsentscheidung. Dazu finden sich in der Literatur zwei relevante Ergebnisse. Ein erstes zentrales Resultat bezieht sich auf die Frage, wer die Personen sind, die sich einer Gruppierung anschließen. Diesbezüglich konnte gezeigt werden, dass die meisten Mitglieder *religiös sozialisiert* worden sind und dann im Zusammenhang mit einer genaueren Auseinandersetzung mit ebendieser Erfahrung den engagierten Atheismus für sich entdecken (Thiessen und Wilkins-Laflamme 2017). Zudem scheint sich die Art der religiösen Sozialisation in der Wahl einer Gruppierung niederschlagen: In den USA neigen katholisch sozialisierte Personen dazu, sich dem politischen Atheismus anzuschließen, während liberal orientierte Protestanten oder Unitaristen zum säkularen Humanismus tendieren (C. Smith und Cimino 2007). Ein zweites Resultat ist die Feststellung, dass die *Dekonversion* ein Prozess ist, der auf verschiedenen Ebenen gleichzeitig abläuft (J. M. Smith und Cragun 2021, 8). Die «Entdeckung des Atheismus» gehe, wie es LeDrew beschreibt (2013), einher mit der Entdeckung von Ideen, einer Selbstentdeckung und der Entdeckung eines Kollektivs. Ob ein solcher Prozess überhaupt in Gang kommt, hängt nicht nur von der persönlichen Disposition einer Person ab (Pérez und Vallières 2019). Auch der Kontakt zu einer Gruppierung spielt dabei eine tragende Rolle, wobei die ideologische Ausrichtung derselben sowie die von ihr angebotenen Leistungen die Entwicklung dieses Prozesses massgeblich mitprägen (J. M. Smith 2011).

Falls die entsprechenden Daten vorhanden sind, wird in quantitativen Studien auch auf das soziodemografische Profil organisierter Personen eingegangen. Dabei wird – gerade für die USA – immer wieder ein ähnliches Resultat sichtbar. Mitglieder religionskritischer Bewegungen sind typischerweise älter, männlich und gut gebildet: «Demographically, active atheism appears to be mostly an educated, «left-winger», old, guy, thing» (Hunsberger und Altemeyer 2006, 106).⁶⁴ Ein besonders gerne aufgegriffenes Element aus diesem oder ähnlichen Resultaten ist die Verteilung der Geschlechter, denn hier zeigt sich eine Diskrepanz zwischen Ideologie

⁶³ Weitere Studien zu weiteren anderen kulturell-geografischen Kontexten finden sich bei Schuh (2020), die die Relation zwischen Säkularismus und Gesellschaft für die Niederlande untersucht, bei Schröder (2018) und bei Mastiaux (2017a) für Deutschland sowie bei McTaggart (1994), der schon früh eine solch kontextbezogene Perspektive verfolgt hat in seinem vergleichend angelegten Beitrag zu Kanada und den Niederlanden.

⁶⁴ Zu vergleichbaren Ergebnissen gelangen auch Galen (2009) und Pasquale (2010).

und Demografie: Obwohl nichtreligiöse Menschen tendenziell eine liberale Einstellung in Geschlechterfragen haben und sich auf politischer Ebene für Gleichstellung einsetzen, sind Frauen seltener religionslos und sogar noch seltener Mitglied einer säkularistischen Gruppierung (Schnabel u. a. 2016). Wie Longden in einer vergleichenden Studie gezeigt hat, ist dies bereits seit längerer Zeit so. Der Autor wiederholte die von Campbell (1965) in den 1960er-Jahren durchgeführte Studie und arbeitete dabei ein zweites Mal ein vergleichbares Profil aus: «They are usually male, well educated, tend to work in the same professions, and live in urban areas» (Longden 2015, 94). Ob es sich bei dieser Einschätzung aber um eine universelle und historisch stabile Konstante handelt, wird gerade in neueren Beiträgen zunehmend in Frage gestellt (Schutz 2017). Zudem wird an anderer Stelle auf zweierlei hingewiesen: Einerseits darauf, dass diese Eigenheit in stärker säkularen Kontexten weniger stark ausgeprägt sei (McTaggart 1994, 117 ff.); andererseits darauf, dass es Zusammenhänge zwischen Geschlecht und der inhaltlichen Ausrichtung (kollektive Identität) einer Bewegung gibt. Männer fühlen sich stärker angesprochen von Positionen des *progressiven Atheismus* als Frauen (Langston u. a. 2017, 206), wohingegen der *säkulare Humanismus* in die andere Richtung tendiere.

2.2.1 Endogene Säkularismusforschung

Auch wenn dies die erste umfassende Studie zum Freidenkertum in der Schweiz ist, so ist es nicht die erste überhaupt. Bei der Vorbereitung der Datenerhebung sowie bei der Sichtung von Archivmaterialien hat sich gezeigt, dass im Freidenkertum bereits früher quantitative Erhebungen durchgeführt worden sind und zwar von Mitgliedern der Bewegungsorganisation selbst. Im Zeitraum zwischen 1975 und 2014 hat sich das Freidenkertum insgesamt sechs Mal selbst befragt (siehe Tabelle 14 im Anhang). Einige von diesen Erhebungen sind umfangreicher als andere, einige sind auf die ganze Schweiz bezogen, andere beschränken sich auf eine Sektion oder Lokalgruppe.⁶⁵

In den Umfragen lassen sich die Umriss eines Mitgliederprofils erkennen und dies für verschiedene Zeitpunkte in der Geschichte des Freidenkertums. Relevant ist eine genauere Auseinandersetzung mit diesen Studien nicht nur der Resultate wegen – ebenso lassen sie sich als Dokumente der Selbstbeobachtung lesen. Die in

⁶⁵ Dabei wurde nicht immer systematisch vorgegangen, auch sind die Erhebungen unterschiedlich gut dokumentiert. Leider ist es nicht möglich, anhand dieser Studien zu rekonstruieren, wie gross die Bewegung zu unterschiedlichen Zeitpunkten war. Einzig in der Einleitung der Studie von Anderes (1975) ist eine Übersicht des Mitgliederbestandes aufgeführt: Im Dezember 1974 zählt die Freidenker-Vereinigung in der Deutschschweiz 985 Mitglieder.

den Befragungen prozessierten Themen und Begriffe geben Aufschluss darüber, welche Aspekte des Freidenkerseins in der Gruppierung (und darüber hinaus) zu welchen Zeitpunkten für besonders wichtig gehalten wurden. Dabei zeigt sich überraschend viel Kontinuität in Form eines Interesses an zwei Themenbereichen: die Aktivitäten und Angebote, auf welche fokussiert werden soll (erstens), sowie Gruppenidentität und Selbstbeschreibungen in Form von Identitätsbegriffen (zweitens).

Die umfassendste aller auffindbaren Studien ist 1975 entstanden und sie behandelt ein breites Spektrum von Themen. Erhoben wurden die Daten unter den Mitgliedern der Freidenker-Sektion Zürich – zu jener Zeit gemäss Vorwort der Studie die mit Abstand stärkste Sektion der Deutschschweiz. Die Mitglieder dieser Sektion seien, so ist zu lesen, überdurchschnittlich oft männlich und die Gruppierung sei deutlich älter als die Gesamtbevölkerung. Kein Unterschied wurde bezüglich Bildungsniveau festgestellt. Mehrheitlich wurde von den Mitgliedern die Volksschule und anschliessend eine Fachschule absolviert. Vergleicht man die Studien von 1975 und 2007, so fand in Bezug auf die Geschlechterzusammensetzung eine Verschiebung in Richtung eines ohnehin schon hohen Männeranteils statt. Gleichzeitig stieg der Altersdurchschnitt an. Wie sich die Geschlechterzusammensetzung einige Jahre später darstellt, ist leider nicht rekonstruierbar. Kurz vor der Jahrtausendwende war es jedoch zum Beitritt vieler neuer Mitglieder gekommen (1998), weshalb der Altersdurchschnitt zwischenzeitlich stark gesunken war⁶⁶ – zumindest in der Sektion Zürich.

Der Studie von 1975 ist zudem zu entnehmen, dass die Mitglieder damals stark an «naturwissenschaftlichen Fragen» interessiert und in Bezug auf die Parteizugehörigkeit mehrheitlich links orientiert (Sozialdemokratische Partei) waren. Das wichtigste Anliegen der Gruppierung sei, dass *antireligiöse Aufklärung* und *Bildungsarbeit* betrieben werde – für weniger wichtig wurden *politische Tätigkeit*, *politische Aktionen* erachtet. Insgesamt ist dieser Studie eine Ausrichtung am *Humanismus* abzulesen. Es zeigen sich die Konturen einer *weltanschaulichen Bewegung* – beispielsweise dann, wenn festgestellt wird, dass Gemeinschaftlichkeit und ein Fokus «über das Antiklerikale hinaus» besonders wichtig seien. In der Studie von 2013 wird ein anderes Bild sichtbar. Hier wurde die Mitgliederzeitschrift als wichtigstes Angebot der Bewegung aufgefasst. Ebenfalls für besonders wichtig erachtet wurde eine Orientierung in Richtung des politischen Geschehens (Vorstösse, Stellungnahmen und Wahlempfehlungen). In dieser Studie zeigen sich die Konturen einer politisierten Bewegung, die sich in Öffentlichkeit und Politik für säkularistische Anliegen einsetzen soll.

⁶⁶ Weshalb dies so ist, lässt sich anhand der Studiendaten leider nicht in Erfahrung bringen. Auch ist dieser schubhafte Anstieg in meinen eigenen Auswertungen nicht mehr erkennbar. Siehe Abbildung 1 im empirischen Teil der Studie.

Ein ebenfalls wichtiges Thema in den Freidenkerstudien ist die Auseinandersetzung mit Identitätsbegriffen.⁶⁷ Ein diesbezüglich prägnantes Resultat ist der Studie von 1982 zu entnehmen, in der sich zeigt, dass sich die meisten Mitglieder der Gruppierung als *Atheist/in* bezeichnen. Dies geht ebenfalls aus den nachfolgenden Erhebungen der Jahre 2007 und 2014 hervor (Tabelle 3). Beim direkten Vergleich dieser drei Studien wird also erkennbar, dass diese Selbstbeschreibung innerhalb der Gruppierung immer weiter an Bedeutung gewonnen hat.

Tabelle 3: Erhebungen zu Identitätsbegriffen innerhalb der Freidenker-Vereinigung.

Identitätsbegriffe Mitglieder Freidenker-Vereinigung	Erhebung 1982	Erhebung 2007	Erhebung 2014
«Atheist/in»	55 %	64 %	68 %
«Agnostiker/in»	18 %	22 %	22 %
«undogmatische Theist/in»	19 %	(nicht erhoben)	(nicht erhoben)
«Naturalist/in»	(nicht erhoben)	(nicht erhoben)	2 %
«Pantheist/in»	8 %	2 %	2 %
«anderes»	(unbekannt)	8 %	6 %
weiss nicht	(unbekannt)	4 %	(unbekannt)
Total	100 %	100 %	100 %

2.3 Forschungsleitende Annahmen

Auf Basis des aufgearbeiteten Vorwissens sowie der Beschreibung empirisch beobachtbarer Dynamiken in der Religionslandschaft der Schweiz lassen sich nun verschiedene forschungsleitende Annahmen formulieren. Diese bilden das Fundament meiner empirischen Auswertungen, ich werde im Analyseteil der Studie immer wieder darauf zurückkommen:

- 1) Die *kirchliche Zugehörigkeit* verliert an Bedeutung. Mit dem Rückgang der konfessionellen Zugehörigkeit zu einer der beiden Hauptreligionen verlieren die Kritik an Kirche und christlicher Religiosität an Bedeutung für das Freidenkertum. In der Folge kommt es zu einer Neuausrichtung des *ideologischen*

⁶⁷ Welche Bedeutung die Mitglieder mit diesen Identitätsbegriffen in Verbindung bringen und in welchen Situationen man sie verwendet, geht aus den Erhebungen nicht hervor. Im Magazin *Freidenker* findet jedoch eine durchgehende Auseinandersetzung mit Identitätsbegriffen statt. Siehe dazu beispielsweise eine längere Serie von Beiträgen zu *Humanismus* im Jahr 1996 in den Heften 6 und 7 sowie im Jahr 1997 in den Heften 1 bis 3.

Programms, neue *symbolische Ressourcen* gewinnen an Bedeutung, vollzogen wird diese Veränderung in Form von aktiv geleisteter *Identitätsarbeit*.

- 2) Die Religionslandschaft wird *diverser*. Mit der Zunahme verschiedener Formen der religiösen Zugehörigkeit nimmt auch die *Diversität* innerhalb des organisierten Säkularismus zu. Der typischerweise als homogen beschriebene Säkularismus wird hinsichtlich *thematischer Ausrichtung* und *Mitgliederstruktur* diverser. Insbesondere die zwei am stärksten wachsenden Personengruppen schliessen sich neuerdings auch der Gruppierung an. Es sind dies religionslose Personen und Personen, die sich einst dem Islam zugehörig fühlten.
- 3) Das Religiöse ist sehr präsent in der *politisch-medialen Öffentlichkeit*. Diese allgemein höhere mediale Aufmerksamkeit trägt zur Bekanntheit der Gruppierung bei. Es gelingt ihr deshalb, mit wenig Aufwand neue *Ressourcen* in Form von unterstützenden Personen, Mitgliedern und Geldern für ihre Zwecke zu *mobilisieren*.

3 Methode

Für diese Studie werden unterschiedliche Datentypen zu unterschiedlichen Populationen ausgewertet. Als zentraler Dreh- und Angelpunkt dient ein Mixed-Methods-Datensatz zur Population der Freidenkerinnen und Freidenker (Primärdaten). Dabei kommt ein Forschungsdesign aus der Mixed-Methods-Forschung zum Einsatz, das auf eine möglichst konsequente Integration zweier Datentypen abzielt. Im Rahmen dieses Designs werden quantitative Umfragedaten zusammen mit qualitativen Leitfadeninterviews erhoben und ausgewertet.⁶⁸ Die Daten zum Freidenkertum wurden im Zeitraum zwischen April 2016 und September 2017 erhoben. Dazu wurden alle Mitglieder der Freidenker-Vereinigung Schweiz (Tabelle 4) kontaktiert. Die Integration der Daten erstreckte sich von der Planung der Erhebung bis hin zur Darstellung der Ergebnisse. Die Teilnehmenden für die qualitativen Interviews wurden aus dem Kreis jener Personen ausgewählt, die zuvor bereits an der Umfrage teilgenommen und sich zur Teilnahme an der qualitativen Phase bereit erklärt hatten. Dann wurde unter diesen Personen eine verschachtelte Stichprobe (Nested-Sampling) gezogen. Die Anwendung dieses Verfahrens stellt eine der zentralen methodischen Stärken dieser Studie dar, denn dieses Vorgehen ermöglicht, während der Auswertung der Primärdaten nahtlos zwischen unterschiedlichen Datentypen hin und her zu wechseln.

Tabelle 4: Mixed-Datensatz zum Freidenkertum.

Ausschnitt Population	Quantitative Daten	Qualitative Daten
Mitglieder Deutschschweiz	692 gültige Antworten (Rücklaufquote: 54,2 %)	24 Leitfadeninterviews
Mitglieder Westschweiz	134 gültige Antworten (Rücklaufquote: 74,0 %)	10 Leitfadeninterviews
Mitglieder Tessin	107 gültige Antworten (Rücklaufquote: 57,2 %)	17 Leitfadeninterviews
Total alle Mitglieder	933 gültige Antworten (Rücklaufquote: 61,8 %)	51 Leitfadeninterviews

68 Die Erhebung fand im Kontext des Forschungsprojektes *Säkulare in der Schweiz* statt (siehe Danksagung). Das Ziel dieses Projektes war die Erforschung organisierter sowie nicht organisierter säkularer Personen in der Schweiz. Neben Daten zum Freidenkertum wurden dabei auch Daten zu anderen Populationen erhoben. Dem Projekt als Ganzes lag ebenfalls ein Mixed-Design zugrunde. Dieses Design und die dazugehörigen Daten wurden übernommen und für die Realisierung dieser Studie zum Freidenkertum ergänzt sowie ausgebaut.

In den quantitativen Analysen wurden, wo möglich und sinnvoll, die Resultate zum Freidenkertum in einen grösseren Zusammenhang eingebettet. Dazu habe ich Vergleiche mit anderen *Populationen* erstellt (Tabelle 5). Allen voran sind es Vergleiche mit den *Skeptikern*, also mit der zweitgrössten Bewegungsorganisation innerhalb der säkularistischen Bewegung (Tabelle 1). Ebenfalls verglichen wurde mit folgenden Populationen: Religionslose, institutionell Religiöse und Gesamtbevölkerung. Je nach statistischer Auswertung und Verfügbarkeit der entsprechenden Informationen (Items), wurden diese Vergleichsgruppen unter Rückgriff auf jeweils andere Sekundärdatensätze (Tabelle 9) erstellt. Ungeachtet dessen blieb die Art und Weise, wie diese Gruppen konstruiert wurden, immer gleich.

Tabelle 5: Definition erstellter Populationen und verwendete Datensätze.

Population	Definition	Verwendete Daten
Freidenker	Alle Personen, die der Freidenker-Vereinigung Schweiz angehören	Primärdaten aus dem Projekt Säkulare in der Schweiz
Skeptiker	Alle Personen, die den Skeptikern Schweiz angehören	Primärdaten aus dem Projekt Säkulare in der Schweiz
Religionslose	Alle in der Schweiz wohnhaften Personen, die von sich selbst sagen, dass sie aktuell keine Religion oder Konfession haben und / oder sich keiner Religion oder Konfession zugehörig fühlen ⁶⁹	Sekundärdaten aus den Datensätzen ESRK, RM oder MOS
institutionell Religiöse	Alle in der Schweiz wohnhaften Personen, die von sich selbst sagen, dass sie aktuell eine Religion oder Konfession haben und / oder sich einer Religion oder Konfession zugehörig fühlen	Sekundärdaten aus den Datensätzen ESRK, RM und MOS
Gesamtbevölkerung	Alle in der Schweiz wohnhaften Personen. Die Gruppen <i>Religionslose</i> und <i>institutionell Religiöse</i> bilden zusammengenommen ebenfalls diese Population	Sekundärdaten aus den Datensätzen ESRK, RM und MOS

⁶⁹ Zur Anwendung kommt damit eine einfach gehaltene und gut handhabbare Definition von Religionslosigkeit, die sich in zahlreichen anderen Studien bereits bewährt hat. Sie stellt auf institutioneller Zugehörigkeit ab, nicht aber auf einer fehlenden Praxis, wie dies beispielsweise bei der Gruppe der *Distanzierten* der Fall ist (Stolz u. a. 2014, 65ff.). Jene Personen, welche dieser Population angehören, könnten theoretisch auch Mitglied bei den Freidenkern oder den Skeptikern sein.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels gehe ich in sehr verdichteter Form darauf ein, wie der Datensatz mit den Primärdaten aufgebaut ist und wie diese Daten erhoben worden sind. Dabei gehe ich nacheinander auf zwei Hauptthemen ein, die eine je andere Ebene der Forschungsgestaltung betreffen. Einerseits ist es die Ebene der methodologischen Herangehensweise. In Bezug auf diese Ebene zeige ich auf, worin die Stärken der Mixed-Methods-Forschung liegen und wie das gewählte Forschungsdesign umgesetzt wurde. Andererseits ist es die Ebene der konkreten Umsetzung. Diesbezüglich zeige ich auf, wie der Prozess der Datenerhebung abgelaufen ist und wie die Daten aufbereitet sowie ausgewertet wurden. Dabei gehe ich jeweils einzeln auf den quantitativen und den qualitativen Teildatensatz ein.

3.1 Forschungsdesign und Erhebung der Primärdaten

In der empirischen Sozialforschung sind im Wesentlichen drei Forschungsstile verbreitet: die quantitative Sozialforschung, die qualitative und die multimethodische Forschung. Diese Stile unterscheiden sich bezüglich Erhebung oder Beschaffung von Daten, hinsichtlich der eingesetzten Analyseverfahren und hinsichtlich der Dateninterpretation. Typisch für die multimethodische Forschung ist, dass die empirische Grundlage einer Studie mehr als einen Datentypen umfasst und dass die ausgewerteten Daten im Laufe des Forschungsprozesses aufeinander bezogen und also gemischt werden (Tashakkori und Teddlie 2010). In der hier vorgelegten Studie zum Freidenkertum kommt eine solche Form des Methodengebrauchs zum Einsatz. Dabei orientiere ich mich an einem *Denken in Inferenzen*, welches auf der erkenntnistheoretischen Position basiert, dass es eine soziale Realität gibt, die unabhängig von unseren Vorstellungen existiert und dass sich diese Realität mit den Mitteln der empirischen Sozialforschung aus unterschiedlichen Perspektiven erfassen sowie beschreiben lässt.⁷⁰

Ausgehend von einer solchen Position macht es Sinn, zu ein und demselben Untersuchungsgegenstand mehrere Datentypen auszuwerten, weil sich dadurch monomethodisch bedingte Validitäts-Bedrohungen ausgleichen lassen (Kelle 2008, 260 ff.),

⁷⁰ Siehe dazu insbesondere die Ausführungen von Goldthorpe, der dieses *Denken in Inferenzen* mit den folgenden Worten umschreibt: «[The] logic of inference [is] a logic of relating evidence and argument. The application of this logic presupposes that a world exists independently of our ideas about it, and that, in engaging in scientific enquiry, we aim to obtain information, or data, about this world, which we can then take as a basis for inferences that extend beyond the data at hand, whether in a descriptive or an explanatory mode. This logic of inference can never be definitively codified: it has, rather, to be adapted and elaborated via the particular methodologies that are appropriate to different subject-matter areas and their problems» (Goldthorpe 2007, 69).

während zugleich ein tieferes Verständnis des zu untersuchenden Gegenstandsreichs möglich wird (Johnson, Onwuegbuzie, und Turner 2007, 123). Deshalb basiert der Primärdatensatz zum Freidenkertum auf zwei verschiedenen Datentypen.⁷¹ Zum Einsatz kam ein sequenzielles *quan-qual Design* mit Ziehung einer qualitativen verschachtelten Stichprobe (Nested-Sampling).⁷² In diesem Design werden einerseits quantitative Umfragedaten erhoben, dies im Rahmen einer Vollerhebung unter allen Mitgliedern der Freidenker-Vereinigung Schweiz, und andererseits qualitative Interviewdaten, dies in Form von Leitfadeninterviews mit einer vergleichsweise grossen Anzahl Personen, die innerhalb der gleichen Population systematisch ausgewählt wurden. Im Anschluss an Stolz eignet sich eine solche Vorgehensweise und damit einhergehend eine Kombination dieser beiden Datentypen besonders gut für die Studie sozialer Milieus, denn durch eine konsequente Integration der beiden Typen lassen sich verschiedene gegenstandsspezifische Validitätsprobleme ausgleichen (Stolz 2017, 369f.). Um eine solch konsequente Integration zwischen den beiden Datentypen sicherstellen zu können, wurde im umgesetzten Design jede nur mögliche «Gelegenheit zur Integration» (Bazeley 2012) genutzt. In allen Phasen des Forschungsprozesses wurde darauf geachtet, dass die beiden Teildatensätze auf technischer wie inhaltlicher Ebene parallel zueinander erhoben, bereinigt und ausgewertet werden konnten.

Die Umsetzung dieses sequenziellen *quan-qual Designs* erfolgte in *fünf Phasen* (Tabelle 6): In der Vorbereitung (Phase 1) ging es darum, die Verbindung zwischen den zu erhebenden Datentypen konzeptuell zu entwerfen. Dabei wurde sichergestellt, dass die bearbeitete Forschungsfrage zur Wahl der Datentypen passt. Ebenfalls wurde eine ausführliche Feldrecherche durchgeführt, um alle relevanten Akteure innerhalb der säkularistischen Bewegung zu identifizieren und damit auch den grösseren Kontext erschliessen zu können. Anschliessend wurde beurteilt, ob es in der zu untersuchenden Population potenziell genügend Personen gibt, die an der qualitativen Phase der Studie, in diesem Fall ein qualitatives Leitfadeninterview, teilnehmen können und wollen (Zugänglichkeit, Bereitschaft, Sprache). Während der Operationalisierung (Phase 2) wurde festgelegt, welche Untergruppen innerhalb des quantitativen Datensatzes gebildet werden sollen, um anschliessend innerhalb

71 In der Literatur zu Mixed-Methods finden sich unzählige Beiträge zum Thema Kombinatorik und Abstimmung von unterschiedlichen Datentypen – Creswell und Plano Clark (2018) geben einen guten Überblick, Baur et al. (2017) zeichnen nach, wie sich die Methodendiskussion in den letzten Jahren entwickelt hat. Folgt man der von Morse (1991) vorgeschlagenen Notation, dann handelt es sich beim hier umgesetzten Design um eine Studie, die als «QUAN → qual» zu formalisieren ist.

72 Die gemachten Erfahrungen bei der Umsetzung dieses Designs reflektiere ich an anderer Stelle, einerseits mit Blick auf die hier vorgestellte Studie zum Freidenkertum, andererseits mit Blick auf eine Studie zum Zusammenhang von Religion, Spiritualität und Wohlbefinden im Alter (Tanner 2023).

der Freidenker-Population eine qualitative Stichprobe bestimmen zu können. Dies hängt erneut von der forschungsleitenden Fragestellung ab und ist wichtig hinsichtlich der zu bildenden Untergruppen (Stichprobenplan).

Tabelle 6: Mixed-Forschungsdesign Primärdaten.

Ablauf	quantitativer Teildatensatz		qualitativer Teildatensatz
Phase 1	Planung Feldrecherche und Identifikation wichtiger Akteure, Forschungsstand und forschungsleitende Fragestellung erarbeiten, Population(en) bestimmen		
	↓		↓
Phase 2	Operationalisierung Basierend auf Fragestellung quantitative Items entwickeln, Umsetzen des Fragebogens, technische sowie inhaltliche Verbindung Datentypen planen	und	Operationalisierung Basierend auf Fragestellung qualitative Fragen entwickeln, Interviewleitfaden entwerfen, technische sowie inhaltliche Verbindung Datentypen planen
	↓		↓
	Zufallsstichprobe (Phase 3a)		Verschachtelte Stichprobe (Phase 3b)
Phase 3	Erheben der Daten Stichprobe bestimmen, erheben und bereinigen der Daten, Einladung Teilnahme qualitativer Teil der Studie	→	Stichprobenplan erstellen Definieren von Subgruppen und Quoten, Personen auswählen
			↓
			Erheben der Daten Erheben, transkribieren und bereinigen der Daten
	↓		↓
Phase 4	Zusammenführen der Daten Quantitative Daten: Variable Teilnahme qualitative Teilstudie hinzufügen Qualitative Daten: Wichtige Merkmale aus quantitativem Datensatz hinzufügen		
	↓		
Phase 5	Datenanalyse und Darstellung der Resultate Quantitative Daten: Analysieren von Daten mithilfe deskriptiver Statistiken und Inferenzstatistiken, um Annahmen auf der Grundlage von Häufigkeiten und Korrelationen erstellen und testen zu können Qualitative Daten: Verdichten und analysieren von Daten mithilfe von Verfahren der Inhaltsanalyse und Kodierung, um Beschreibungen und Interpretationen erstellen und vertiefen zu können Beide Datentypen: Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Datensätzen identifizieren, integrierte Darstellungen der Resultate		

Die Erhebung der Daten (Phase 3) erfolgte in drei Landessprachen (Deutsch, Französisch und Italienisch) sowie zwei Schritten, welche zeitlich und inhaltlich aufeinander abgestimmt wurden. Zunächst wurden die quantitativen Daten erhoben, wobei neben den eigentlichen Daten auch Kontaktdaten erfasst werden mussten, um zu einem späteren Zeitpunkt mit allen für die qualitative Teilstudie ausgewählten Personen in Kontakt treten zu können. Nachdem die quantitative Datenerhebung abgeschlossen war und die Daten bereinigt waren (3a), konnte ein Stichprobenplan erstellt werden. Dieser beinhaltete mehrere Variablen, welche für die Bildung von Untergruppen verwendet wurden. Für jede dieser Gruppen wurde dann eine vorher festgelegte Anzahl qualitativer Interviews durchgeführt, aufgezeichnet und transkribiert (3b). Danach wurde der quantitative Datensatz mit Informationen zum qualitativen Datensatz ergänzt. Gleichzeitig wurden die quantitativen Elemente dem qualitativen Datensatz hinzugefügt (Phase 4). Dadurch waren die Daten des jeweils anderen Typs bei der Analyse (Phase 5) immer in Reichweite.

3.1.1 Quantitativer Teildatensatz

Der quantitative Teildatensatz umfasst 933 Fälle, die mithilfe eines Fragebogens erhoben wurden. Der Versand der Fragebogen erfolgte im Zeitraum zwischen April und September 2016. Es handelt sich insofern um eine *Vollerhebung*, als alle Kontakte aus der Adressdatenbank der Freidenker-Vereinigung Schweiz verwendet wurden und also alle Mitglieder der Bewegungsorganisation einen Fragebogen erhalten haben. Um bei der quantitativen Erhebung eine möglichst hohe Rücklaufquote zu erzielen, wurden sowohl eine gedruckte als auch eine elektronische Version des Fragebogens produziert und zur Verfügung gestellt.⁷³ Zudem wurde die Erhebung kommunikativ begleitet (Dillman, Smyth, und Christian 2014, 19ff.). Damit konnte eine beachtliche Rücklaufquote von 61,8 % erreicht werden (Tabelle 4). Der eingesetzte Fragebogen wurde in mehreren Schritten entwickelt, getestet und inhaltlich auf den qualitativen Interviewleitfaden abgestimmt. Um die Vergleichbarkeit auf Ebene einzelner Items mit bereits bestehenden Sekundärdaten sicherzustellen, wurde ebenfalls eine inhaltliche Abstimmung mit den drei folgenden Datensätzen vorgenommen: die Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur (ESRK), der Religionsmonitor (RM) und die Messung und Observation sozialer Aspekte in der Schweiz (MOS) (Tabelle 9). Schlussendlich umfasste der Fragebogen 15

⁷³ Es wurden keine personalisierten Fragebogen verwendet. Eine nachträgliche Prüfung mittels *propensity score matching* ergab, dass acht Personen den Fragebogen doppelt eingereicht hatten. Einmal identifiziert, wurde einer der beiden Fälle aus dem Datensatz entfernt. Im Datensatz belassen wurde der jeweils weniger lückenhafte Eintrag.

Seiten mit insgesamt 61 Hauptfragen. Zuerst wurde der deutsche Fragebogen erstellt, die beiden Versionen in Französisch und Italienisch wurden anschliessend mittels Fachübersetzung auf Basis der deutschen Version und in Abstimmung mit bereits verwendeten Übersetzungen (insbesondere ESRK-Fragebogen) erstellt. Nach Abschluss der Erhebungsphase wurden alle gedruckten Fragebogen gesichtet, von Hand digitalisiert (Eingabemaske auf dem Befragungsserver) und schliesslich unter Einhaltung von Sicherheitsbestimmungen vernichtet.

3.1.2 Qualitativer Teildatensatz

Der qualitative Teildatensatz umfasst 51 Leitfadeninterviews (Tabelle 4). Geführt wurden diese Interviews ausschliesslich mit Personen, die sich davor bereits an der Erhebung des quantitativen Teildatensatzes beteiligt hatten und sich mit einer erneuten Kontaktnahme einverstanden erklärten. Erhoben wurden sie im Zeitraum zwischen November 2016 und September 2017 nach Abschluss der Erhebung der quantitativen Daten. Um die zu interviewenden Personen bestimmen zu können, wurde ein Stichprobenplan (Tabelle 7) erstellt. Dieser Plan legte fest, welche Variablen für die Ziehung einer *verschachtelten Stichprobe* (Nested-Sampling) verwendet werden sollen und wie die Anteilswerte innerhalb dieser Variablen verteilt sein sollen. Anhand der folgenden Merkmale wurden insgesamt 24 Quotengruppen gebildet: Geschlecht, Alter, Grad der Aktivität beziehungsweise des Engagements und regionale Zugehörigkeit. Ausgewählt wurden diese Merkmale in Abstimmung mit dem allgemeinen Forschungsstand zum organisierten Säkularismus sowie den spezifischen Fragestellungen, die in dieser Studie beantwortet werden sollen.

Tabelle 7: Qualitativer Teildatensatz: Stichprobenplan Freidenkertum.

Merkmal	Quote pro Merkmalsausprägung	
Geschlecht	50 % weiblich	50 % männlich
Alter	50 % bis Jahrgang 1965 (ältere Mitglieder)	50 % ab Jahrgang 1966 (jüngere Mitglieder)
Intensität der Beteiligung	50 % aktive Beteiligung, mit oder ohne Ausübung eines Amtes	50 % keine aktive Beteiligung
regionale Zugehörigkeit	50 % Freidenker Deutschschweiz	50 % Freidenker Westschweiz und Tessin

In der Regel fanden die Interviews auf Wunsch der Teilnehmenden bei den befragten Personen zuhause statt. Einige wenige Teilnehmende bevorzugten es jedoch, das Gespräch in einer Bar oder einem Restaurant zu führen. Der Interviewleitfaden umfasste insgesamt 16 Hauptfragen mit jeweils mehreren Unterfragen. Es wurde immer Muttersprache beziehungsweise Dialekt gesprochen. Bei der Datenerhebung wurde eine semidirektive Erhebungsstrategie verfolgt. Im Sinne eines teilstandardisierten Leitfadeninterviews wurde das Gespräch entlang von konkreten Fragen strukturiert (Interviewleitfaden). Das Ziel dieser Erhebungsstrategie ist es, eine möglichst «natürliche Gesprächssituation» entstehen zu lassen (Helfferich 2011, 82 ff.), die zugleich offen und geführt ist. Bei gutem Gesprächsfluss wurden deshalb jeweils nur vorformulierte Hauptfragen gestellt. Geriet der Austausch jedoch ins Stocken, wurden zudem spezifische Unterfragen gestellt, um den Gesprächsfluss wieder anzuregen. Die Gespräche dauerten im Durchschnitt eineinhalb Stunden.

Obwohl einige der definierten Quotengruppen mit nur sehr wenigen kontakтиbaren Personen bestückt waren, gelang es, die gesetzten Quotenvorgaben zu realisieren (Tabelle 8). Einzig in Bezug auf das Geschlecht konnte keine ausgeglichene Verteilung erreicht werden: Die männlichen Mitglieder sind deutlich übervertreten, was sich in Anbetracht der Tatsache, dass in der Gruppierung generell viele Personen männlich sind, nur schwer vermeiden liess. Die Interviews wurden aufgezeichnet und anschliessend transkribiert.⁷⁴ Die Erstellung der Transkriptionen erfolgte auf Basis eines *einfachen Transkriptionssystems* (Dresing und Pehl 2013, 20 ff.). Durch die Befolgung dieses Regelwerks konnte sichergestellt werden, dass alle Gespräche in vergleichbarer Art und Weise vom Mündlichen ins Schriftliche übertragen wurden, und für alle Sprachen wurde dasselbe Regelwerk verwendet. Während der Transkription wurden die Aufzeichnungen anonymisiert, indem geografische Orte, Firmennamen und Personennamen entfernt wurden. Ebenfalls wurden die Namen der interviewten Person durch Pseudonyme ersetzt.

Schliesslich wurden die fertig transkribierten Gesprächsdaten anhand von zwei unterschiedlichen Verfahren verdichtet. Eine erste und vergleichsweise freie Form der Verdichtung erfolgte durch die Erstellung einer *Fallbeschreibung*. Eine solche Beschreibung gibt in knapper Form Auskunft über typische Persönlichkeitsmerkmale, allgemeine Beobachtungen und besonders einprägsame Erzählungen der interviewten Personen.⁷⁵ Parallel dazu wurde das gesamte Material ein zweites Mal systematisch verdichtet, indem es mit Hilfe einer Software⁷⁶ codiert wurde. Die dazu

74 Die in Dialekt (Schweizerdeutsch) geführten Interviews wurden in Standardsprache übertragen. Die auf Italienisch geführten Interviews wurden während der Transkription ins Französische übertragen, damit sich diese später einfacher analysieren lassen.

75 Siehe im Anhang den Abschnitt *Kurzporträts qualitative Interviews* ab Seite 151.

76 Ich habe mit MAXQDA (Version: Analytics Pro 12) gearbeitet.

Tabelle 8: Qualitativer Teildatensatz: Effektive Verteilung pro Merkmalsausprägung.

Merkmal und Ausprägung	Anzahl Fälle	Anteil in %	Abweichung von Quote
Geschlecht			
weiblich	19 Interviews	37,3 %	– 12,7 %
männlich	32 Interviews	62,7 %	+ 12,7 %
Alter			
Jahrgang 1965 oder älter	28 Interviews	54,9 %	+ 4,9 %
Jahrgang 1966 oder jünger	23 Interviews	45,1 %	– 4,9 %
Aktivität			
aktive Beteiligung (mit und ohne Amt)	25 Interviews	49,0 %	– 1,0 %
keine aktive Beteiligung	26 Interviews	51,0 %	+ 1,0 %
Zugehörigkeit			
Deutschschweiz	24 Interviews	47,1 %	– 2,9 %
Westschweiz und Tessin	27 Interviews	52,9 %	+ 2,9 %
Gesamt	51 Interviews	100 %	–

verwendete Codestruktur besteht aus einem hierarchisch angeordneten System von Interpretationsmustern. Diese Muster sowie die hierarchische Ordnung wurden im Stile der *Grounded Theory* auf induktivem Wege und Schritt für Schritt aus dem Material selbst hergeleitet. Dabei kam ein rekursiv angelegter Prozess des Codierens zur Anwendung, wie er in der Literatur zu diesem Forschungsstil vorgeschlagen wird (Corbin und Strauss 2008; Saldaña 2009): Aus dem vorhandenen Material werden einige erste Interviews ausgewählt. Die darin enthaltenen Aussagen werden dann in Sinnsegmente zerlegt, welche für sich allein stehen können. Ausgehend von diesen Segmenten werden verschiedene Interpretationen entwickelt und in Form von Codes fixiert.⁷⁷ Einmal erstellt und zu einer Struktur zusammengefasst, werden diese Codes wiederum mit möglichst vielen weiteren Segmenten aus anderen Aufzeichnungen unterfüttert und gleichzeitig so lange getestet und revidiert, bis sich eine empirisch gesättigte und also stabile Struktur von wiederholbaren Interpretationsmustern verfestigt hat.

Dieser Prozess wurde so lange wiederholt, bis sich eine stabile Codestruktur ergab. Anschliessend wurde das gesamte Material anhand der erarbeiteten Struktur erneut codiert. Dabei veränderte und verfestigte sich die zuvor ausgearbeitete Codestruktur noch einmal geringfügig. Nach Abschluss dieses Prozesses lag eine

⁷⁷ Dazu Charmaz: «Coding means naming segments of data with a label that simultaneously categorizes, summarizes, and accounts for each piece of data. Coding is the first step in moving beyond concrete statements in the data to making analytic interpretations» (Charmaz 2006, 43).

hierarchische Struktur von 11 Hauptcodes und 243 Unter codes auf bis zu 4 Ebenen vor. Für einen Grossteil dieser Codes wurde eine Definition mit Ankerbeispielen erstellt, um so eine konsistente Verwendung der dahinterliegenden Interpretationsmuster sicherstellen zu können. Im Rahmen der erschöpfenden Bearbeitung des qualitativen Datenmaterials wurden insgesamt 4343 Segmente bestimmt und mit einem oder mehreren von diesen Codes verknüpft.

3.2 Sekundärdaten

Im Rahmen der quantitativen Analysen werden teilweise Daten ausgewertet, die nicht selbst erhoben wurden. Bei diesen Sekundärdaten handelt es sich um Daten, die aus verschiedenen Quellen stammen (Tabelle 9). Sie werden für die Bildung von Vergleichsgruppen verwendet. Der wichtigste verwendete Sekundärdatensatz stammt vom Bundesamt für Statistik (BfS). Es ist die 2014 erstellte *Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur* (ESRK).⁷⁸ Wann immer möglich, werden die gebildeten Vergleichsgruppen auf Basis dieses Datensatzes erstellt, denn dessen Qualität ist ausserordentlich hoch. Ebenfalls häufig wird auf Daten zurückgegriffen, die dem *Religionsmonitor* (Welle 2012) entstammen, der durch die Bertelsmann Stiftung finanziert und in zahlreichen Ländern erhoben wird.⁷⁹ Für die Bildung von Vergleichsgruppen eignet sich dieser Datensatz deshalb gut, weil in ihm zahlreiche weitere Items vorhanden sind, welche sich parallel zu den Primärdaten auswerten lassen. Da die Fallzahl jedoch deutlich tiefer liegt als diejenige im ESRK-Datensatz, werden diese Daten nur dann verwendet, wenn aus inhaltlichen Gründen nicht auf die anderen Daten zurückgegriffen werden kann. Vereinzelt wird schliesslich auch auf einen dritten Datensatz zurückgegriffen, nämlich die Daten aus der *Messung und Observation von sozialen Aspekten in der Schweiz* (MOSAiCH), die vom Schweizer Kompetenzzentrum für Sozialwissenschaften FORS erhoben worden sind. Die Welle von 2015 beinhaltet einige Items, die in den beiden anderen Datensätzen nicht zu finden, aber dennoch von Interesse sind.

⁷⁸ Zu religionssoziologischen Studien, die auf dem ESRK-Datensatz basieren, siehe de Flaugergues und Csonka (2018), de Flaugergues (2016) sowie Rausa und de Flaugergues (2015).

⁷⁹ Zu religionssoziologischen Studien, die auf Daten des Religionsmonitors basieren, siehe Bertelsmann Stiftung (2010), Pollack und Müller (2013) sowie Pickel (2014).

Tabelle 9: Ausgewertete Sekundärdaten.

Datensatz und Erhebungsjahr	Quelle	Population	Anzahl Fälle	Gewichtung
Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur, Welle 2014 (ESRK)	Bundesamt für Statistik	ständ. Wohnbev. ganze Schweiz ab 15 Jahren	16'487	vorhanden auf Basis von STATPOP ⁸⁰
Religionsmonitor, Welle 2012 (RM)	Bertelsmann Stiftung	ständ. Wohnbev. ganze Schweiz ab 16 Jahren	1003	selbst erstellt ⁸¹
MOSAiCH: Messung und Observation von sozialen Aspekten in der Schweiz, Welle 2015 (MOS)	FORS	ständ. Wohnbev. ganze Schweiz ab 18 Jahren	1235	vorhanden auf Basis von STATPOP

80 Alle Analysen mit diesem Datensatz wurden unter Verwendung dieser Gewichtung erstellt. Kalibriert wurde sie auf Basis der Statistik zu Bevölkerung und Haushalten (STATPOP 2013), dies unter Berücksichtigung der Variablen Nationalität, Wohnkanton, Zivilstatus, Alter, Grösse des bewohnten Haushaltes und Geschlecht.

81 Diese Gewichtung wurde auf Basis der Verteilungen von Alter, Geschlecht und religiöser Zugehörigkeit (Konfession) im ESRK-Datensatz berechnet. Sie wurde für alle mit diesem Datensatz durchgeführten Analysen verwendet.

4 Das Freidenkertum im Fokus

Das nun folgende Kapitel bildet das Herzstück der Studie. Die darin vorgestellten Analysen und Resultate sind in *vier thematische Abschnitte* gegliedert. Im ersten Abschnitt (4.1) nähere ich mich dem Freidenkertum über die Perspektive der *Ressourcenmobilisierung* an. Dabei untersuche ich Wirkungszusammenhänge, welche die Reproduktion der Gruppierung betreffen. Ich interessiere mich dafür, wie und weshalb neue Mitgliedschaften zustande kommen, und untersuche ferner, welches soziodemografische Profil jene Personen haben, die sich für eine Mitgliedschaft in der Freidenker-Vereinigung Schweiz entscheiden. Ebenfalls untersucht wird die Frage, welchen Beitrag diese Mitglieder zum Bewegungsgeschehen leisten. Im zweiten Abschnitt (4.2) steht die *programmatische Ausrichtung* des Freidenkertums im Zentrum. Aus der Perspektive der Mitglieder untersuche ich, wie diese auf die Aktivitäten und Tätigkeitsbereiche der Gruppierung blicken und welche Bereiche sie für wie wichtig halten. Nachgelagert dazu bringe ich zur Darstellung, wie zufrieden die Mitglieder mit der Ausrichtung ihrer Gruppierung sind. Zum Schluss dieses Abschnittes ergänze ich diese Analysen um eine historische Dimension, indem ich die aktuell gepflegte Gründungserzählung der Gruppierung rekonstruiere.

Im Mittelpunkt des dritten Abschnitts (4.3) stehen unterschiedliche Facetten einer *gemeinsam geteilten Identität*. Dabei fokussiere ich stärker auf die Mitglieder und deren Identitätsprofil. Zunächst gehe ich auf die Verbreitung sowie die Verwendung der beiden Selbstbeschreibungen *religiös* und *spirituell* ein. Anschliessend wird untersucht, wie die Mitglieder der Gruppierung von spezifisch säkularistischen Identitätsbegriffen Gebrauch machen und schliesslich gehe ich näher auf die politische Selbstverortung der Freidenkerinnen und Freidenker ein. Der vierte und letzte Abschnitt (4.4) ist Fragen gewidmet, welche die *Bezugnahme auf das Religiöse* betreffen. In drei Schritten lege ich mit Blick auf die Mitglieder der Gruppierung frei, wie sich das Freidenkertum auf das Religiöse bezieht und welcher Art diese Bezugnahme ist. Zunächst untersuche ich dies in Hinblick auf die gepflegte Religionskritik. Anschliessend vertiefe ich diese Analyse um eine biografische Komponente, indem ich die aktuell vertretene Position als Ergebnis spezifischer Sozialisationserfahrungen interpretiere. Und schliesslich widme ich einen ganzen Abschnitt dem Thema Kirchenaustritt, weil dieser sowohl für die Gruppierung als auch für die Mitglieder einen wichtigen Referenzpunkt darstellt.

Die Auswertungen basieren zur Hauptsache auf den quantitativen sowie den qualitativen *Primärdaten*, die in abwechselnder Weise und aufeinander bezogen ausgewertet wurden. Wo jeweils möglich und sinnvoll, flossen auch *Sekundärdaten* in die Analysen ein. Meine weiter oben formulierten forschungsleitenden

Annahmen stehen zwar am Ausgangspunkt dieser Analysen, sie geben jedoch nicht die Struktur der nun folgenden Abschnitte vor. Gleiches gilt für die eingeführten Theorieperspektiven und Theoreme. Die Struktur dieses Kapitels hat sich während der Datenauswertung ergeben und ist so gewählt, dass die in den einzelnen Abschnitten untersuchten Unterthemen inhaltlich gut zueinander passen.

4.1 Mobilisierung und Engagement

In diesem ersten Abschnitt untersuche ich verschiedene Aspekte der *Ressourcenmobilisierung*. Dies erfolgt entlang von drei analyseleitenden Fragestellungen in drei Schritten: Wie kommt es zur Entstehung neuer Mitgliedschaften (4.1.1)? Welches soziodemografische Profil haben die Mitglieder (4.1.2)? Sowie: Wie und in welcher Intensität bringen sich die Mitglieder in die Gruppierung ein (4.1.3)? Mit Blick auf die forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass die Mitgliederstruktur der Bewegung diverser wird, weil die Religionslandschaft der Schweiz ebenfalls diverser wird. Ebenfalls besteht Grund zur Annahme, dass das Freidenkertum vom medialen Interesse an Religion und religionskritischen Themen profitieren kann.

Bei den Analysen wird sich zeigen, dass die Freidenkerbewegung in den letzten Jahren sehr erfolgreich neue Mitglieder gewinnen konnte. Möglich war dies durch ein Ineinandergreifen zweier Einflussfaktoren. Einerseits herrschte in der Öffentlichkeit sowie der Politik in den letzten Jahren ein für freidenkerische Anliegen sehr anschlussfähiges Diskussionsklima. Andererseits hat die Gruppierung mit einer gut funktionierenden Mobilisierungsstrategie auf sich aufmerksam gemacht. In der Folge ist es zu einer regelrechten Welle neuer Beitritte gekommen. Wie sich herausstellen wird, haben diese neuen Mitglieder ein soziodemografisches Profil mit klaren Konturen. Sie sind männlich, gut gebildet, arbeiten in einem rationalistisch geprägten Berufsfeld, verfügen über ein hohes Einkommen und leben im urbanen Raum. Auf Basis vergleichender Analysen wird deutlich werden, dass sich die Freidenkerinnen und Freidenker mit diesem Profil klar von Vergleichsgruppen unterscheiden. Diese Andersartigkeit macht sie zu Personen, die über ein überdurchschnittlich hohes kulturelles sowie finanzielles Kapital verfügen. Ebenfalls sind die neuen Mitglieder vergleichsweise öfter passiv. Dadurch verliert das Vereinsgeschehen an Bedeutung, das Freidenkertum wird anonymer und erhält zunehmend das Profil einer öffentlich und politisch aktiven Interessensgemeinschaft.

4.1.1 Entstehung von Mitgliedschaften

Zum Zeitpunkt der Datenerhebung zählt das Freidenkertum fast genau 1700 Mitglieder.⁸² In diesem Teilabschnitt untersuche ich die Frage, wie diese Mitgliedschaften zustande gekommen sind, indem ich mich diesem Thema aus zwei unterschiedlichen Perspektiven annähere. Zunächst werde ich auf Basis der quantitativen Daten aus, wann jemand Mitglied der Gruppierung geworden ist, und leite aus den entsprechenden Auswertungen einige Schlussfolgerungen darüber ab, wie sich die Bewegung als Ganzes reproduziert. Anschliessend rekonstruiere ich ausgehend vom qualitativen Material, welche Gründe die Mitglieder typischerweise anführen. Dabei interessiere ich mich für die Bandbreite verschiedener Überlegungen, die zu einer Mitgliedschaft führen können. Wo jeweils möglich und sinnvoll, werde ich diese beiden Zugänge übereinanderlegen.

Wertet man die Daten danach aus, wann jemand Mitglied geworden ist, so zeigt sich ein sehr breites Spektrum von Jahreszahlen. Das *älteste* aller Mitglieder ist im Jahre 1950 beigetreten, die kürzeste aller Mitgliedschaften wurde kurz vor Beginn der Datenerhebung im Jahre 2016 abgeschlossen. Die angegebenen Jahreszahlen sind jedoch alles andere als gleichmässig verteilt. Ab 2008 ist es zu einer regelrechten Welle von Beitritten und damit zu einer ruckartigen Erneuerung der Bewegung gekommen.⁸³ 69 % aller Freidenker sagen, dass sie im Jahr 2008 oder später Mitglied geworden seien (Abbildung 1). Den grössten Zuwachs verzeichnet das Freidenkertum in der Zeit zwischen 2010 und 2012.

Wie ist es zu einem derart sprunghaften Anstieg der Mitgliederzahlen gekommen? Erklären lässt sich die Entstehung dieser Beitrittswelle anhand von zwei Faktoren, die sich gegenseitig verstärken. Einerseits wurden in diesem Zeitraum religionspolitische Themen und Meinungen mit viel öffentlicher Aufmerksamkeit bedacht, andererseits reagierte die Bewegung mit einer gut funktionierenden *Mobilisierungsstrategie*. Konkret zu nennen sind in diesem Zusammenhang mehrere zeitlich ineinander übergehende mediale Ereignisse und Debatten. Ein erstes wichtiges solches Ereignis ist das Aufkommen des Neuen Atheismus und wenige Zeit später die *Atheist Bus Campaign*. Schnell zeigte sich, dass diese neue Variante des progressiven Atheismus Anklang fand. Die erstmals in Grossbritannien lancierte Kampagne vermochte viel mediale Aufmerksamkeit zu generieren und es

⁸² Stand April 2016, Anzahl der versendeten Fragebogen für Erhebung der quantitativen Daten.

⁸³ In der von den Freidenkerinnen und Freidenkern selbst durchgeführten Studie von 2013 wird diese Beitrittswelle ebenfalls beschrieben. Zudem sind in der Studie von 1998 Hinweise darauf zu finden, dass bereits früher eine wellenartige Erneuerung der Mitgliederbestände stattgefunden haben muss. Genauere Gründe für diese frühere Welle lassen sich anhand der verfügbaren Daten leider nicht rekonstruieren.

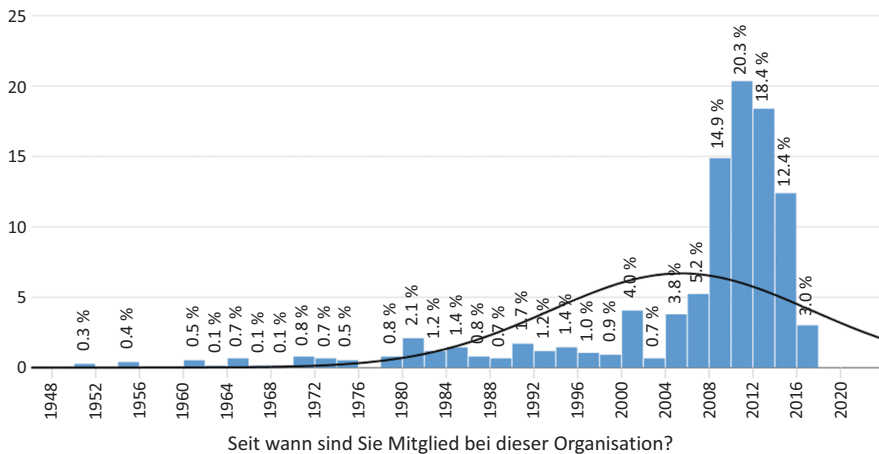


Abbildung 1: Beitritte nach Kalenderjahr.⁸⁴

kam zu verschiedenen Folgekampagnen, die an das britische Vorbild anschlossen (Tomlins und Bullivant 2009). In der Schweiz waren es die Freidenkerinnen und Freidenker, die sich diese Aufgabe zuschrieben und die damit zusammenhängende Debatte in den schweizerischen Kontext überführen wollten.⁸⁵ Die von ihnen 2009 lancierte *Kampagne für religiöse Abrüstung* wollte auf Religionslosigkeit und Atheismus aufmerksam machen und umfasste mehrere Massnahmen mit der Kernidee, ebenfalls religionskritische Botschaften auf Bussen zu platzieren.

Wie jedoch schnell deutlich wurde, gelang es den Freidenkerinnen und Freidenkern nicht, ans britische Vorbild anzuknüpfen. Einerseits blieb der erhoffte finanzielle Erfolg aus⁸⁶ und andererseits waren unterschiedliche für die Vermarktung von Werbeflächen zuständige Firmen und Verkehrsbetriebe nicht bereit, die geplanten Sujets auf Bussen anzubringen. Deshalb entschied man sich dann für die Umsetzung einer Variante des ursprünglich Geplanten: Im Zeitraum zwischen Oktober und

⁸⁴ Verteilung Prozentwerte Beitritt, ausgewertet nach Kalenderjahr, Antwort auf die Frage: «Seit wann sind Sie Mitglied bei der Freidenker-Vereinigung?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 767.

⁸⁵ Diese Figur der Übernahme von international diskutierten Kontroversen hat sich auch in früheren Zeiten bereits bestens bewährt. In den Anfängen der Bewegung zum Beispiel im Zusammenhang mit der Hinrichtung des spanischen Pädagogen Francisco Ferrer Guàrdia. Siehe dazu ausführlicher den Abschnitt 4.2.3.

⁸⁶ Gemäss Tätigkeitsbericht der FVS aus dem Jahr 2009 gelang es, die Summe von 28'000 Franken zu sammeln. Ursprünglich ins Auge gefasst war gemäss Bericht in der Freidenkerzeitung aber ein wesentlich höher angesetztes Spendenziel von 50'000 Franken. Siehe dazu insbesondere *Freidenker* 2009, Heft 10 und 11.

November 2009 wurden anstelle von Bussen Plakatwände behängt – parallel dazu wurde ein Briefkastenaufkleber produziert und verteilt.⁸⁷ Die Plakate waren inhaltlich wie ästhetisch dem britischen Vorbild nachempfunden. Obwohl es keine Schweizer Variante der Buskampagne gab, verfehlte diese Initiative ihr dennoch Ziel nicht. Auf kommunaler, kantonaler und nationaler Ebene des politischen Geschehens sowie in den Medien diskutierte man bereits seit Beginn der Sammelaktion vermehrt darüber, welchen Platz Religionslosigkeit und Atheismus in der Öffentlichkeit haben dürfen und in Zukunft haben sollen.

Initiiert und umgesetzt wurde die freidenkerische Kampagne zu einem Zeitpunkt, in dem das öffentliche Diskussionsklima in der Schweiz ohnehin bereits aufgeheizt war. In demselben Zeitraum ging eine seit Jahren geführte *religionspolitische Grossdebatte* in die finale Phase über: Ende 2009 sollte darüber abgestimmt werden, ob der Neubau von Minaretten in der Schweiz per Bundesverfassung verboten werden sollte. Der Gruppierung gelang es, die zeitweise sehr festgefahrene Debatte zum Bau von Minaretten um einen bis dato wenig beachteten Diskussionsstandpunkt zu erweitern: Es gibt nicht nur eine Differenz zwischen dem, was in *eigene* und *fremde* Religion unterteilt wird, es gibt noch eine viel grundlegendere Differenz zwischen Religiosität und Religionslosigkeit.

In den qualitativen Interviews wird deutlich, dass sich viele der heutigen Mitglieder von dieser Kampagne und der darin vermittelten Position der Religionslosigkeit oder des Atheistisch-Seins angesprochen fühlten. Am Beispiel der Erzählung von Magdalena lässt sich genauer nachvollziehen, was auch viele andere Mitglieder im Rahmen der Leitfadeninterviews erzählt haben:

Ich habe das erste Mal von den Freidenkern gehört im Zuge der Kampagne 2008, 2009: «Es gibt wahrscheinlich keinen Gott». Ich weiss nicht, wie es auf Deutsch weitergeht. «Relax and enjoy» oder irgendwie so heisst es auf Englisch – «Geniess das Leben». Und ich fand das faszinierend. Ich habe einen Zischtigs-Club⁸⁸ gesehen zu diesem Thema mit Reta Caspar. [...] Das hat mich fasziniert. Ich habe mich nicht gross auseinandergesetzt bis zu diesem Moment mit explizit Säkular-Sein. Ich trat einfach zur Kirche aus, aber weiter hat es mich nicht gross interessiert. Das fand ich striking, als ich diese Kampagne mitbekam und das Bild vom Bus in England sah, wo es auf Englisch drauf war. Ich fand es so eine geile Idee. (Magdalena, 43)

An der Aussage von Magdalena lässt sich nicht nur ablesen, wie viel Zustimmung diese Kampagne bei einigen Mitgliedern ausgelöst hat, sie liefert ebenfalls einen

⁸⁷ Analog zum Aufkleber mit dem Text *Bitte keine Werbung* produzierte und verteilte die FVS einen Aufkleber, der die Zustellung der Kirchenzeitung *reformiert* verhindern sollte.

⁸⁸ Der *Club* ist eine Diskussionsendung im Schweizer Fernsehen. Bei der hier zitierten Sendung handelt es sich um jene vom 6. Oktober 2009, die unter dem Titel «Da ist wahrscheinlich kein Gott – ein Plakat provoziert» ausgestrahlt wurde.

Hinweis, auf den ich zu einem späteren Zeitpunkt der Analyse zurückkommen werde: Der Zeitpunkt des Kirchenaustritts und der Zeitpunkt des Abschlusses einer Mitgliedschaft gehen nicht nahtlos ineinander über.⁸⁹ Vielmehr scheint es so, dass es sich dabei um zwei getrennt voneinander ablaufende Prozesse handelt.

Nach der Buskampagne sowie der Minarett-Abstimmung flachte das mediale Interesse an Religionsthemen und damit die mediale Aufmerksamkeit für die Bewegung noch immer nicht ab. Kurze Zeit nach Annahme der Initiative im Rahmen einer Volksabstimmung im November 2009 zeichnete sich bereits die nächste religionspolitische Kontroverse ab. Es war dies die *Kruzifix-Affäre* im Jahr 2010. Debattiert wurde fortan die Frage, ob das Kruzifix als religiöses Symbol in Klassenzimmern hängen dürfe oder ob die Schule eine weltanschaulich neutrale Institution zu sein habe. Ausgelöst wurde diese Kontroverse im Anschluss an eine Auseinandersetzung zwischen dem Pädagogen und Freidenker *Valentin Abgottspön*, der in der Gemeinde Stalden (Kanton Wallis) unterrichtete, und der dortigen Schulkommission. Zum Konflikt kam es, weil Abgottspön bestimmte an dieser Schule gepflegte Praktiken der religiösen Sozialisation für sich und seine Klassen nicht übernehmen wollte. Wiederholt wehrte er sich dagegen, den Besuch religiöser Veranstaltungen für seine Schüler zur Pflicht zu erklären. Ebenfalls entfernte er ein Kruzifix, das in seinem Klassenzimmer hing.⁹⁰ Beides führte zu schulinternen Spannungen und einer längeren Phase des Tauziehens mit der Schulleitung. Schliesslich erwirkte die Schulkommission von Stalden die fristlose Entlassung von Abgottspön. Diese Entscheidung wurde in diversen lokalen und nationalen Medien vermeldet und kommentiert, was Abgottspön zu einer landesweit bekannten Persönlichkeit machte. Er wehrte sich kommunikativ wirkungsvoll und auf juristischem Wege gegen seine Entlassung.

In demselben Zeitraum kam es in der öffentlichen Kommunikation neben diesen religionspolitischen Kontroversen zu einer weiteren Welle von *Negativpresse* über die römisch-katholische Kirche. Auf internationaler Ebene wurde diese durch ein erneutes Aufflammen des Diskurses um Missbrauch ausgelöst, dies insbesondere von Irland und Deutschland ausgehend.⁹¹ Zu Beginn des Jahres

⁸⁹ Siehe dazu Abschnitt 4.4.3.

⁹⁰ Das Kruzifix im Klassenzimmer war bereits zuvor Gegenstand juristischer wie öffentlicher Debatten. Prominent verhandelt wurde dieses Thema 1984 im Falle von Cadro (Kanton Tessin). 1990 war es schliesslich das Bundesgericht, welches urteilte, dass das Aufhängen von religiösen Symbolen im Klassenzimmer gegen die verfassungsmässig vorgeschriebene Neutralität von öffentlichen Bildungsinstitutionen verstosse (BGE 116 Ia 252).

⁹¹ Ein wichtiger Auslöser für das Einsetzen dieser Negativpresse ist die Publikation des *Ryan-Berichts* im Mai 2009 in Irland. Dieser Bericht markierte den Abschluss einer öffentlichen Untersuchung zu Fällen von Kindesmissbrauch durch die katholische Kirche und andere Institutionen. Eine Vielzahl von Fällen physischer Misshandlung und sexuellen Missbrauchs wurde dadurch bekannt. Ende 2009 folgte der *Murphy-Bericht*, der sich explizit mit Fällen von Missbrauch in der

2010 wurden neue Fälle bekannt, während gleichzeitig ältere Fälle wieder aufgerollt wurden, was der katholischen Kirche erheblichen Schaden zufügte – auch in der Schweiz (Koch 2018). In der schweizerischen Medienöffentlichkeit wurde diese Negativpresse zur katholischen Kirche durch den Churer Bischof *Vitus Huonder* zusätzlich befeuert. In seinen Hirtenbriefen sowie in der Öffentlichkeit vertrat er eine dezidiert konservative Auffassung von Kirche und Glaube und zog damit Aufmerksamkeit und Kritik auf sich. In der medialen Berichterstattung wurde er zum Gegner einer offenen, toleranten und auf Gleichbehandlung ausgerichteten Gesellschaft stilisiert.⁹² Die Freidenkerinnen und Freidenker nutzten die Gunst der Stunde erneut und machten punktuell auf sich aufmerksam, beispielsweise im März 2011 mit einer weiteren Plakatkampagne, die direkt Bezug auf eine von Huonders Äusserungen nahm. Während eines Monats war am Hauptbahnhof in Zürich zu lesen: «Sorry, liebe Geschiedene: Sakramente gibt's bei uns auch keine. Dafür garantiert auch keinen Huonder. Die Freidenker».

Bevor ich mich nun weiter in die Auswertung der qualitativen Daten vertiefe, möchte ich auf zwei Entwicklungen eingehen, die bei einer näheren Analyse der quantitativen Daten ebenfalls sichtbar werden. Einerseits wird deutlich, dass sich die neu ausgelöste Beitrittswelle ungleich auf die verschiedenen Sprachregionen verteilt (Abbildung 2). Stark zulegen konnte das Freidenkertum insbesondere in der deutschsprachigen Schweiz: 74,4 % aller Mitglieder aus dieser Sprachregion sind im Jahr 2008 oder später beigetreten. In der Westschweiz ist der Anteil neuer Mitglieder ebenfalls etwas höher, statistisch signifikant ist dieser Unterschied jedoch nicht. Das Tessin dagegen verzeichnete keinen überproportional hohen Zuwachs an neuen Mitgliedern seit Einsetzen der Beitrittswelle. Entsprechend deutlich höher ist auch der Altersdurchschnitt in der lateinischen Schweiz.⁹³

Erzdiözese Dublin befasste. Weitere Fälle bislang nicht geahnten Ausmasses wurden bekannt – für eine Übersicht der Befunde aus diesen und weiteren Berichten siehe Fernau, Treskow und Stiller (2014). In Deutschland war der Auslöser für die Wiederaufnahme des Missbrauchsdiskurses ein anderer: Im Januar 2010 wendete sich der damalige Leiter des katholischen Gymnasiums Canisius-Kolleg Berlin in einem Brief an ehemalige Schüler und forderte sie dazu auf, dazu «beizutragen, dass das Schweigen gebrochen wird». Als das Nachrichtenmagazin *Spiegel* kurze Zeit später in einem umfassenden Beitrag dieses Schreiben zitierte, war das Thema Missbrauch wieder im Fokus der öffentlichen Kommunikation.

⁹² So war beispielsweise zu lesen, dass Huonder das «göttliche Recht» über die Menschenrechte stelle. Er wurde zitiert, dass er die Wiederheirat als «schwere Sünde» bezeichnete und sich kritisch gegenüber der Gleichstellung von Mann und Frau sowie gegenüber Homosexualität äusserte. Dicht zusammengefasst lässt sich dies nachlesen im Zeitungsartikel *Bistum Chur: Vitus Huonder bleibt Churer Bischof bis 2019* von Dominik Weingartner, der am 4. Mai 2017 in der Luzerner Zeitung erschienen ist.

⁹³ Siehe dazu ausführlicher die Analysen zur Soziodemografie der Mitglieder im Abschnitt 4.1.2.

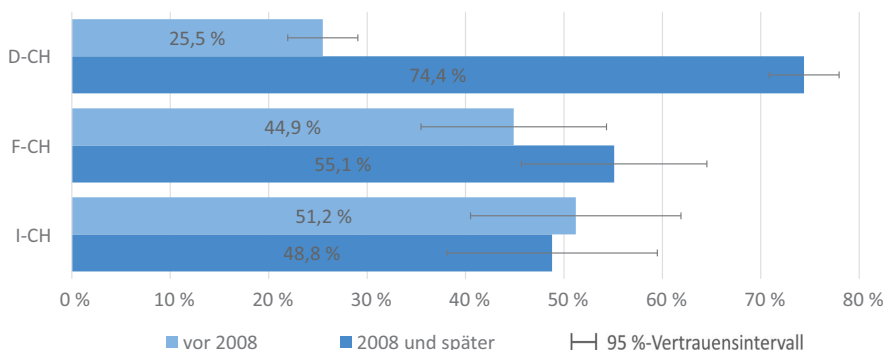


Abbildung 2: Beitritte nach Sprachregion und Kalenderjahr.⁹⁴

Andererseits kam es im Zuge dieses Erfolges auch zu einem Rückgang von Personen, die der Bewegung aufgrund persönlicher Kontakte beigetreten sind. Unter den neueren Mitgliedern sagen deutlich mehr Personen, dass sie ihre Beitrittsentscheidung ohne Zutun einer Schlüsselperson gefällt haben (Abbildung 3). Während der persönliche Kontakt vor 2008 für 37,7 % eine Rolle spielte, war er ab 2008 nur noch für 22,4 % relevant.

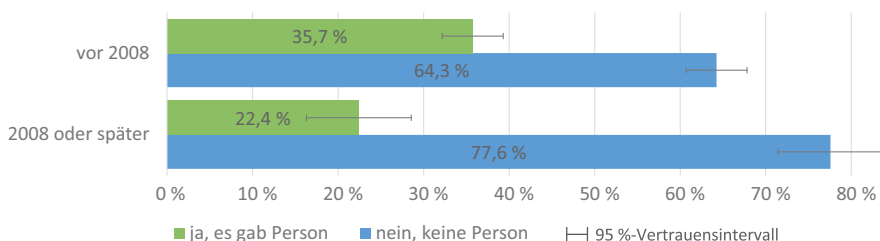


Abbildung 3: Beitritt aufgrund von persönlichem Kontakt.⁹⁵

Wie sich bis hierher gezeigt hat, spielt die öffentlichkeitswirksame Mobilisierung eine wichtige Rolle bei der Entstehung neuer Mitgliedschaften. Diese Beobachtung bestätigt sich in der Analyse der qualitativen Interviews. Viele Personen

⁹⁴ Verteilung Prozentwerte Beitritt, Antwort auf die Frage: «Seit wann sind Sie Mitglied bei der Freidenker-Vereinigung?» Anzahl gültige Fälle: Freidenkertum Deutschschweiz (D-CH) n = 576, Freidenkertum Westschweiz (F-CH) n = 107, Freidenkertum Tessin (I-CH) n = 84.

⁹⁵ Verteilung Prozentwerte Beitritt aufgrund Kontakt, Antwort auf die Frage: «Gab es eine Person, die für Ihren Eintritt in die Freidenker-Vereinigung eine wichtige Rolle gespielt hat?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 761.

beziehen sich auf die öffentliche Präsenz der Gruppierung, wenn sie erzählen, wie sie Mitglied geworden sind: Man habe «die Plakate» gesehen, «des interventions dans la presse» (Medienpräsenz) mitverfolgt oder «einzelne Repräsentanten dieser Gruppierung» im Radio oder Fernsehen wahrgenommen. Manchen Personen, die damals noch nicht Mitglieder waren, sei dabei klar geworden, dass man eigentlich eine säkularistisch denkende Person sei: «Mince! Je pense comme eux!» (Verflixt! Ich denke wie die!) sagt eine der interviewten Personen. Folgt man der Erzählung von Elvira, wird deutlich, dass die mediale Präsenz von Religionsthemen bei ihr einen Prozess auslöste, der einen Beitritt nach sich zog:

[D]as war damals, als das vermehrt ein Thema war. Diese Kreuze im Klassenzimmer. Oder die Gipfelkreuze und die ganze Religionsdiskussion, ich denke auch mit dem Islam und so. Als für mich diese ganze Religionsfrage vielleicht noch einmal einfach kritischer wurde. Wahrscheinlich habe ich mich damals über das Internet über die Freidenker informiert und bin dann eingetreten. Und ich las sicher auch schon in Zeitungen von einzelnen Repräsentanten dieser Gruppierung und fand: Die sagen das, was ich auch denke. Und das entspricht mir. (Elvira, 35)

Vereinzelt finden sich auch andere Erzählungen im qualitativen Material. Einige Personen berichten, dass sie sich aktiv auf die Suche nach einer solchen Gruppierung gemacht haben («Internetrecherche», «einen Verwandten gefragt»). Vereinzelt kommt es auch zu Beitritten, weil ein Bekannter oder eine Bekannte bereits Mitglied ist. Andere sagen, dass sie bei der Suche nach einem säkularen Ritual auf die Gruppierung gestossen seien. Mehrmals genannt wird in diesem Zusammenhang ein Todesfall in der Familie. Einer von ihnen ist Jürgen. Zusammen mit seinem Bruder war er auf der Suche nach jemandem, der für den verstorbenen Vater ein säkulares Abdankungsritual abhalten kann. Dabei sei er dann auf das Freidenkertum gestossen:

Mit meinem Bruder haben wir im Telefonbuch geschaut: Freidenker. Ich habe es gewusst, das hatte ich einmal gehört. Das ist ein Ersatz, wenn man nicht katholisch und nicht protestantisch ist, dann machen sie Abdankungen. [...] Das hat mich überzeugt. Ich habe mich dort angemeldet und bin seitdem dabei. [...] Also der hat dann die Abdankung gehalten. Ich musste 300 Franken bezahlen, glaube ich, irgend so etwas. Und später habe ich überlegt und gedacht: Ja, wenn wir einmal sterben oder so, damit der Junge weniger Probleme hat, gehe ich mal zu den Freidenkern. (Jürgen, 71)

Darüber hinaus findet sich in den qualitativen Daten ein Fall von einem Paar, das säkular habe heiraten wollen: «C'est quand on a décidé de se marier» (Das war, als wir beschlossen zu heiraten). Eine weitere Person erzählt, dass sie die Kinder säkular habe taufen wollen. Ein Grund, der gelegentlich auch angeführt wird, ist ein allgemeines Interesse an Bildungsthemen, Naturwissenschaften und Philosophie. Man habe an einer entsprechenden Veranstaltung teilgenommen (*Denkfest*)

oder sei zu einem Lesezirkel gegangen. Geschlechterspezifische Unterschiede oder andere Binnendifferenzen lassen sich in den Beitrittserzählungen der Mitglieder nicht identifizieren.

Eine genauere Analyse des Zusammenspiels von massenmedialen Kommunikationsdynamiken und Mobilisierung hat gezeigt, dass die Bewegung klar vom Aufkommen des Neuen Atheismus und der Atheist Bus Campaign profitiert hat. Der in den quantitativen Daten deutlich hervortretende Mobilisierungserfolg im Zeitraum zwischen 2008 und 2012 ist aber nicht einzig auf diesen Impuls zurückzuführen, auch hat die Gruppierung von einer vielschichtigen sowie komplexen Kommunikationssituation profitiert, bei welcher gleichzeitig verschiedene Aspekte des Religiösen im Fokus der massenmedialen Berichterstattung gestanden sind. Unter diesen günstigen Bedingungen hat sie mittels gut greifender Kampagnen sowie mit geschickt platzierten Interventionen immer wieder aktiv und gewinnbringend auf sich aufmerksam gemacht.

4.1.2 Soziodemografisches Profil

Im Folgenden betrachte ich das Freidenkertum auf der Ebene soziodemografischer Variablen.⁹⁶ Klassischerweise ist diese Form der Sozialstrukturanalyse eine Domäne der quantitativen Sozialforschung, denn es geht um die Analyse von Verteilungen und Anteilswerten innerhalb einer Population. Wo jeweils möglich, werde ich auch die qualitativen Daten sprechen lassen. Ebenfalls werde ich den Forschungsstand aus der endogenen Säkularismusforschung berücksichtigen. Darin finden sich vereinzelt Angaben zur Soziodemografie der Mitglieder. Zudem macht die Tatsache einen Unterschied, dass bis ins Detail mit Sekundärdaten gearbeitet werden kann. Dadurch können für beinahe alle soziodemografischen Variablen Vergleiche mit anderen Populationen angestellt werden. Diese Populationen sind: die Mitglieder der Skeptiker-Bewegung, religionslose nicht organisierte Personen, institutionell zugehörige Personen und die Gesamtbevölkerung.⁹⁷ Es wird mir also möglich sein, das soziodemografische Profil der Mitglieder nicht nur zu

⁹⁶ Das soziodemografische Profil einer Person oder Gruppierung umfasst hauptsächlich folgende Merkmale: Geschlecht, Alter, Bildung, Beruf, Einkommen, Herkunft, Wohnort und Partnerschaft. Anhand dieses Profils können Personen oder Gruppierungen in einem sozialen Raum verortet werden, beispielsweise in Bezug auf einen typischen Lebensstil oder hinsichtlich der Frage, welchem Milieu sie angehören. Im Laufe eines Lebens verändern sich diese quantitativ messbaren Merkmale kaum, gar nicht oder nur sehr langsam. Sie sind entweder von Geburt an gegeben oder sie verfestigen sich mit der Zeit zu einer stabilen Grösse.

⁹⁷ Siehe dazu die Übersicht *Populationen* in Tabelle 5 im Kapitel *Methode*.

umschreiben, sondern dieses auch auf Basis von Kontrasten und Überlappungen genauer zu schärfen. In diesem sowie in den davor genannten Punkten unterscheidet sich meine Analyse von anderen Studien zu vergleichbaren Gruppierungen. Auf Basis der verfügbaren Daten ist es mir möglich, eine wesentlich umfassendere Beschreibung zu entwickeln.

In den statistischen Daten zeichnen sich einige markante Resultate ab (Tabelle 10): Insgesamt betrachtet wird deutlich, dass die Gruppierung ein klar eingrenzbares soziodemografisches Profil hat. Die Mitglieder sind typischerweise männlich, verfügen über einen hohen Bildungsabschluss, arbeiten in einem rationalistisch geprägten Berufsfeld, haben die Schweizer Staatsbürgerschaft und keinen Migrationshintergrund (auch deren Eltern nicht), verfügen über ein hohes Einkommen und leben im urbanen Raum. Sehr verdichtet formuliert lässt sich also festhalten, dass die Mitglieder des Freidenkertums sowohl über viele kulturelle als auch über viele finanzielle Ressourcen verfügen. Ebenfalls bemerkenswert ist, dass die Gruppierung einen sehr hohen Anteil von Männern aufweist und dass die Mitglieder markant älter sind als nicht organisierte religionslose Personen sowie die Gesamtbevölkerung. Selbst die Gruppe der institutionell zugehörigen Personen, die in der allgemeinen Forschungsliteratur zu religiösem Wandel jeweils als tendenziell älter hervorsticht, ist jünger als die Freidenkerinnen und Freidenker es sind.

Tabelle 10: Soziodemografisches Profil der Freidenker.

Soziodemografisches Merkmal	Freidenker	Religionslose	Inst. Religiöse	Ges.-Bevölk.
Geschlecht (männlich)	78,1 %	53,7 %	48,0 %	49,2 %
Alter (Mittelwert)	55,1 Jahre	43,2 Jahre	48,7 Jahre	47,4 Jahre
Bildung und Einkommen				
Hochschulabschluss	60,6 %	43,8 %	28,8 %	32,3 %
9300 u. + Einkommen (Anteil)	19,8 %	11,1 %	9,6 %	10,0 %
Partnerschaft und Familie				
in fester Partnerschaft (ja)	76,2 %	55,4 %	63,9 %	61,9 %
Kinder (ja)	60,9 %	55,4 %	63,4 %	61,8 %
Wohnort				
im städtischen Kernraum	74,6 %	69,5 %	64,0 %	65,2 %
Herkunft				
in Schweiz geboren (ja)	83,5 %	66,0 %	68,8 %	68,2 %
Eltern in CH geboren (ja, beide)	71,9 %	51,5 %	57,4 %	56,0 %

Anhand der zu Verfügung stehenden Daten kann jeder dieser Aspekte noch einmal vertiefter untersucht werden. Bezüglich Geschlecht wird deutlich: mit 78,1 % ist ein sehr hoher Anteil der Freidenker männlich. Vergleicht man diesen Anteilswert mit den Mitgliedern der Skeptiker-Bewegung, so lässt sich kein markanter Unterschied finden, denn auch in dieser anderen Gruppierung ist der Männeranteil vergleichsweise hoch. Dies ist ein für säkularistische Gruppierungen typischer Befund. In der Gruppe der Religionslosen sind die Männer mit 53,7 % nur noch knapp in der Überzahl (Abbildung 4). In der Gesamtbevölkerung beträgt der Männeranteil 49,2 % und bei den institutionell Religiösen 48 %.

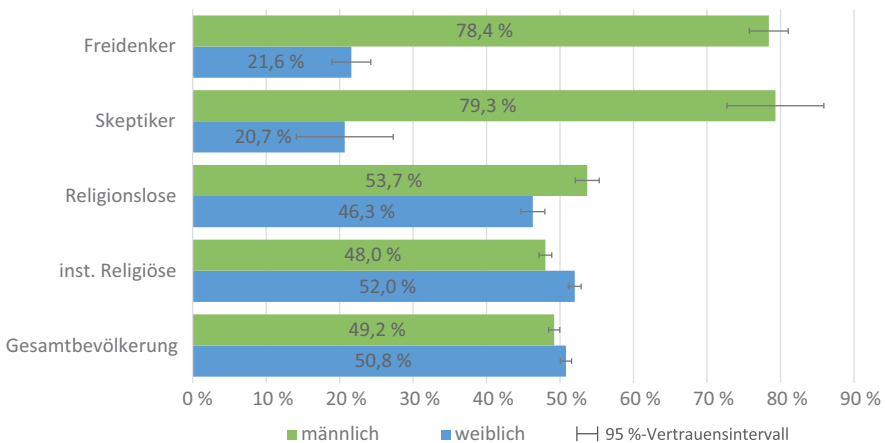


Abbildung 4: Geschlechterverteilung im Vergleich.⁹⁸

Aus den historischen Daten (wie sie in der Bewegung selbst erhoben worden sind) geht hervor, dass sich die Geschlechterzusammensetzung im Laufe der Bewegungsgeschichte immer wieder leicht verändert hat. Eine solche Verschiebung lässt sich auch in den neu erhobenen Daten reproduzieren, indem das Geschlecht in Abhängigkeit zum Zeitpunkt des Beitrittes ausgewertet wird. Dazu teile ich die Mitglieder in zwei Gruppen ein: jene Personen, die vor dem Jahr 2008 beigetreten sind, und jene, die während der einsetzenden Welle von Neumitgliedschaften oder später beigetreten sind. Dann zeigt sich: Unter den neu beigetretenen Mitgliedern befinden sich markant mehr Frauen. Für den Zeitraum vor 2008 sind lediglich 16,8 % der neu beigetretenen Personen weiblich. Für den Zeitraum ab 2008 bis zum Zeitpunkt der Datenerhebung ist dieser Anteilswert auf 24,4 %

⁹⁸ Verteilung Prozentwerte Geschlecht, Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 928, Skeptiker n = 145, Religionslose n = 3606 (ESRK), inst. Religiöse n = 12'740 (ESRK), Gesamtbevölkerung n = 16'487 (ESRK).

angestiegen. Der Anteil weiblicher Mitglieder nimmt also zu. Sollte sich diese Tendenz fortsetzen, wird es zu einer schrittweisen Angleichung an die Verteilung in der Gesamtbevölkerung kommen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang ein kurzer Seitenblick in die Geschichte der Bewegung. Früheren Momentaufnahmen ist zu entnehmen, dass der Anteil weiblicher Mitglieder sogar schon einmal höher war. In den Zahlen, die im Jahre 1975 von der Bewegung selbst erhoben worden sind,⁹⁹ beträgt er 32,6 %, während derjenige der Männer bei 67,4 % liegt. Erklären lässt sich dieser einst höhere Frauenanteil einerseits mit der damals anders ausgerichteten Bewegung. In den 1970er Jahren war das Freidenkertum stark humanistisch geprägt. Dies wird beim Lesen zwischen den Zeilen des entsprechenden Forschungsberichts eindeutig ersichtlich. Andererseits erscheint es sehr plausibel, dass ein Zusammenhang mit dem damals deutlich religiöseren gesellschaftlichen Kontext bestand. Ich würde nämlich argumentieren, dass ein Paar, welches im Jahre 1975 oder davor aus der Kirche ausgetreten ist, sich anschliessend auch wieder als Paar einer neuen Gruppierung angeschlossen hat. Unterdessen liegt das Thema der Verpartnerung jedoch ausserhalb des Einflussbereichs der Kirchen. Deshalb entscheidet eine Person tendenziell für sich alleine (und nicht mehr zusammen mit dem Partner), ob sie aus der Kirche austritt und also auch, ob sie sich einer Gruppierung wie dem Freidenkertum anschliesst.

Die Freidenkerinnen und Freidenker sind im Durchschnitt 55,1 Jahre alt und damit älter als alle Vergleichsgruppen. Besonders gross ist der Altersunterschied zwischen dem Freidenkertum und der Gruppe der Religionslosen. Die Religionslosen sind im Durchschnitt 42,7 Jahre alt und damit 12,4 Jahre jünger.¹⁰⁰ Eine nähere Analyse zeigt, dass es vor allem die männlichen Mitglieder sind, die den Altersdurchschnitt anheben (Abbildung 5). Die männlichen Mitglieder der Freidenkerbewegung sind signifikant älter als die Angehörigen aller anderen nach Geschlecht aufgeteilten Vergleichsgruppen. Der geschlechtsspezifische Altersunterschied zur Gruppe der Religionslosen wird damit noch einmal grösser. Dieser deutlich höhere Altersdurchschnitt wird in qualitativen Daten an unterschiedlicher Stelle thematisiert. Es gibt immer wieder Mitglieder, die eine Überalterung feststellen. An Zusammenkünften, so wird berichtet, treffe man vorwiegend auf

99 Zwar beziehen sich diese Daten nur auf die Sektion Zürich. Aber damals wie heute war dies eine der mitgliederstärksten Sektionen innerhalb der Gruppierung. Zu weiteren Details der hier zitierten Studien siehe die Übersicht unter Kapitel 2.2.1.

100 Die Skeptiker sind 47,9 Jahre alt, das Durchschnittsalter der institutionell Religiösen liegt bei 48,7 Jahren und die Gesamtbevölkerung ist im Schnitt 47,4 Jahre alt. Siehe dazu Tabelle 16 im Anhang.

«des gens âgés» (ältere Leute). Die Bewegung sei «überaltert», sagt jemand, und ein anderes, jüngeres Mitglied meint gar spöttisch, dass das Freidenkertum eine Art «Sterbeverein» sei, der aus einem «älteren Herrengrüppchen» bestehe. Gegenteilige Einschätzungen lassen sich in den qualitativen Daten nicht finden.

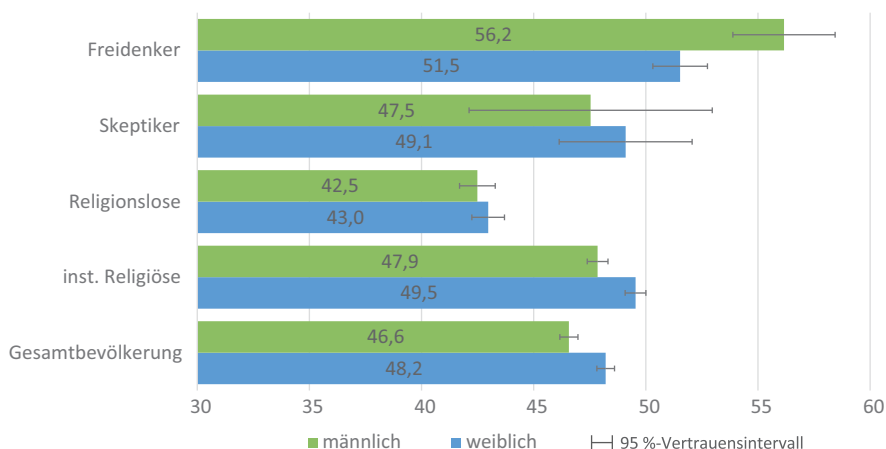


Abbildung 5: Altersdurchschnitt nach Geschlecht im Vergleich.¹⁰¹

Wird das Durchschnittsalter in Abhängigkeit zur Landesregion berechnet, so lässt sich dieses Bild noch einmal differenzieren (Abbildung 6). Signifikant älter als die Gesamtbevölkerung ist die Gruppierung insbesondere in der lateinischen Schweiz: Die Mitglieder in der Westschweiz und im Tessin sind durchschnittlich 62,2 Jahre (Westschweiz) beziehungsweise 61,8 Jahre (Tessin) alt. In der Deutschschweiz sind die Freidenkerinnen und Freidenker mit 52,8 Jahren also jünger als in den beiden anderen Landesteilen. Selbst unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die Gesamtbevölkerung in den unterschiedlichen Landesteilen ebenfalls unterschiedlich alt ist, bleiben diese Unterschiede bestehen.

Überdurchschnittlich viele Freidenkerinnen und Freidenker sind in einem technischen, naturwissenschaftlichen oder einem anderen rationalistisch geprägten Berufsfeld tätig (Tabelle 11). Dieses Beschreibungsmerkmal unterscheidet sie von allen Vergleichsgruppen, ausser von den Skeptikern. Am häufigsten genannt werden Berufe in der Informatik und Ingenieurberufe.

¹⁰¹ Durchschnittliches Alter in Jahren, Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 910, Skeptiker n = 144, Religionslose n = 3606 (ESRK), inst. Religiöse n = 12'740 (ESRK), Gesamtbevölkerung n = 16'487. Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, beginnt das visualisierte Spektrum bei 30 Jahren.

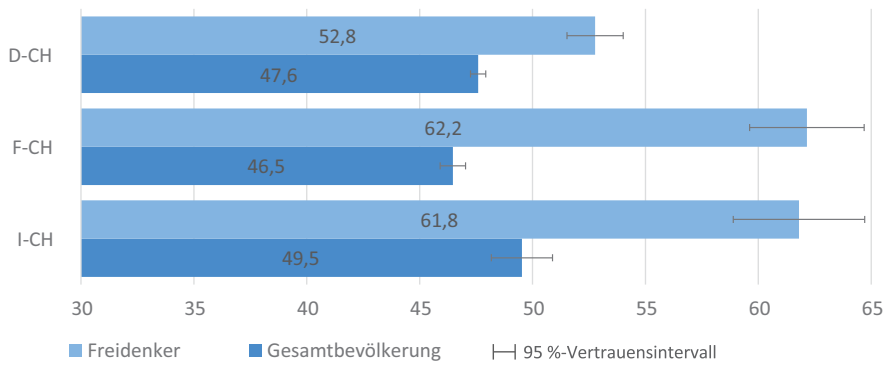


Abbildung 6: Altersdurchschnitt nach Landesteil im Vergleich.¹⁰²

Tabelle 11: Verteilung Tätigkeit nach Berufsfeld.¹⁰³

Berufsfeld	Freidenker	Ges.-Bevölk.	Differenz
Informatik	10,0 %	2,8 %	+ 7,2 %
Ingenieurberufe	9,1 %	4,2 %	+ 4,9 %
Rechtswesen	4,7 %	1,2 %	+ 3,5 %
Naturwissenschaften	3,5 %	0,7 %	+ 2,8 %
Humanmedizin und Pharmazie	4,4 %	1,9 %	+ 2,5 %
Unternehmer, Direktoren, leitende Beamte	7,5 %	5,2 %	+ 2,3 %
Kaufmännische und administrative Berufe	8,8 %	10,2 %	- 1,4 %
Pflegeberufe	2,0 %	4,7 %	- 2,7 %
Berufe des Ausbaugewerbes	0,5 %	3,5 %	- 3,0 %
Gastgewerbe und Hotellerie	0,5 %	4,3 %	- 3,8 %
Handel und Verkauf	2,1 %	9,2 %	-7,1 %
Total der aufgeführten 11 Berufsfelder	53,1 %	47,9 %	-
Total der restlichen 77 Berufsfelder	46,9 %	52,1 %	-

102 Durchschnittliches Alter in Jahren nach Landesteil, Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 913, Gesamtbevölkerung n = 16'433 (ESRK). Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, beginnt das visualisierte Spektrum bei 30 Jahren.

103 Für diesen Vergleich habe ich die sieben häufigsten Berufsfelder der Freidenkerinnen und Freidenker den sieben häufigsten Berufsfeldern der Gesamtbevölkerung gegenübergestellt. Dabei entstehen insgesamt elf und nicht zweimal sieben Zeilen, weil sich diese beiden Listen überschneiden. Anschliessend habe ich die Tabelle nach Differenz in absteigender Reihenfolge sortiert. Ausgewertet wurde die Frage: «Was ist Ihr Beruf (möglichst genaue Bezeichnung angeben?)». Diese Antwort wurde dann auf Basis der *Eidgenössischen Berufsnomenklatur* des Bundesamtes für Statistik (Ebene *Berufsgruppen* mit insgesamt 88 Ausprägungen) kategorisiert. Die ausgewerteten elf Berufsfelder decken 47,9 % aller Fälle in der Gesamtbevölkerung ab. Die restlichen 52,1 % verteilen sich auf die

In den Interviews finden sich vereinzelt Kommentare und Aussagen zu unterschiedlichen Aspekten der Sozialstruktur der Gruppierung. Diese bestätigen im Wesentlichen das, was sich auf der Ebene der Zahlen ebenfalls zeigt. Einige Mitglieder erwähnen die einseitige Geschlechterzusammensetzung, andere sprechen über den hohen Stellenwert des rationalistischen Denkens. Anhand der Ausführungen von Ursula lässt sich nachvollziehen, dass diese beiden Aspekte zusammenhängen. Im Interview spricht sie davon, dass die kollektive Identität in der Gruppierung stark erkennbar an einer «männlichen Kultur» ausgerichtet sei:

Es hat definitiv überdurchschnittlich viele Männer. Das ist natürlich auch diese rationale Ausrichtung. Ich meine auch, dass das Emotionale fehlt. Ganz klar. Irgendjemand hat es einmal beschrieben: Im Prinzip ist es vor allem eine männliche Kultur. Und ich denke, das stimmt. Oder eine männer-dominierte, in diesem Sinn eine männliche Kultur – welche wahrscheinlich viele Frauen einfach schlichtweg weniger anzieht. Man hätte es, glaube ich, gerne, aber irgendwie kommen die [Frauen] nicht so oder gehen wieder. (Ursula, 64)

Die Freidenkerinnen und Freidenker zeichnen sich aus durch ein hohes Bildungsniveau. Mit 60,6 % sagen die meisten Mitglieder, dass sie über einen Hochschulabschluss¹⁰⁴ verfügen. Einzig in der Vergleichsgruppe der Skeptiker ist dieser Anteilswert mit 76,6 % noch höher. Unter den Religionslosen sagen 43,8 %, dass sie über einen Hochschulabschluss verfügen. In der Gesamtbevölkerung ist dieser Wert mit 32,3 % tiefer. Am tiefsten ist er mit 28,8 % in der Gruppe der institutionell Religiösen.¹⁰⁵ Werden diese Resultate mit den Ergebnissen der Studie aus dem Jahr 1975 verglichen, so werden deutliche Unterschiede sichtbar. In der Studie von damals war bezüglich Schulbildung höchstens ein geringfügiger Unterschied zwischen den Mitgliedern des Freidenkertums und der Gesamtbevölkerung auszumachen. Dies könnte, wie ich weiter oben bereits argumentiert habe, ebenfalls an der damals anderen Ausrichtung der Bewegung liegen.

übrigen 77 Berufsfelder (siehe unterste sowie zweitunterste Spalten in der Tabelle). Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 751, Gesamtbevölkerung n = 10'905 (ESRK).

104 Definition: Alle Abschlüsse von Universitäten (inklusive Promotion), Abschlüsse einer eidgenössisch-technischen Hochschule, einer Fachhochschule oder einer höheren Fachschule sowie universitäre Nachdiplomstudienabschlüsse (MAS, MBA etc.).

105 Dieser deutlich ausgeprägte negative Zusammenhang zwischen Bildungsniveau und religiöser Zugehörigkeit wird in einer Vielzahl anderer Studien ebenfalls festgestellt. Im Anschluss an Voas und McAndrew hat sich diese Korrelation aber erst in den letzten Jahrzehnten ausgebildet. Noch bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts war es in vielen Gesellschaften eher so, dass ein positiver Zusammenhang zwischen hoher Bildung und religiöser Zugehörigkeit bestand, da der Zugang zu Bildung typischerweise über religiöse Institutionen erfolgte (Voas und McAndrew 2012, 36 ff.).

Ein Grund für die heute ungleiche Verteilung könnte hingegen sein, dass eine Korrelation zwischen den Variablen Alter und Bildung vorliegt. Es liegt in der Natur der Sache, dass jüngere Personen über ein tendenziell tieferes Bildungsniveau verfügen, weil man beispielsweise mit Anfang 20 noch gar keinen Hochschulabschluss erworben haben kann. Und wie bereits erläutert, sind die Vergleichsgruppen alle jünger als die Freidenkerinnen und Freidenker. Analysiert man die gleichen Werte jedoch nur für Personen über 30 Jahren, bleibt dieser Unterschied dennoch deutlich bestehen. Dies gilt sowohl für die Freidenkerinnen und Freidenker als auch für die Mitglieder der Skeptiker.¹⁰⁶

Die Mitglieder der Freidenkerbewegung sind finanziell gut aufgestellt. Verglichen mit der Gesamtbevölkerung verfügen sie über ein deutlich höheres Einkommen (Abbildung 7). Die Mehrheit der Mitglieder sagt, dass ihr gesamtes persönliches Nettoeinkommen bei *9300 und mehr* Franken pro Monat liegt (19,8 %). Am zweithäufigsten wird mit *zwischen 7300 und 9300* Franken die zweithöchste Einkommensklasse genannt (17,8 %). Nur sehr wenige Mitglieder nennen die beiden tiefsten Einkommensklassen (1800 Franken und weniger). Auch diesbezüglich unterscheiden sich die Freidenkerinnen und Freidenker nur geringfügig von den Skeptikern,

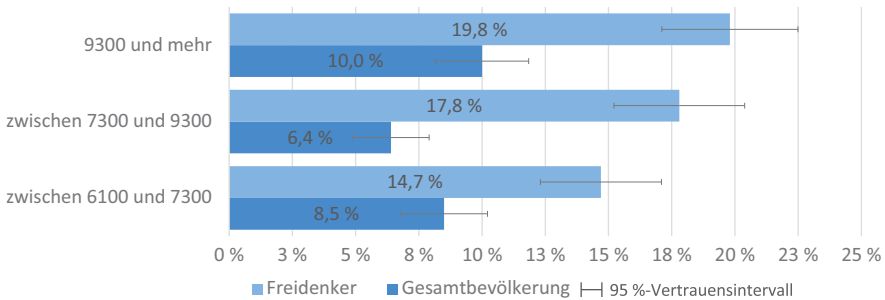


Abbildung 7: Einkommensklassen im Vergleich.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Dass die Skeptiker-Bewegung noch einmal deutlich mehr Mitglieder mit Hochschulabschluss hat, liegt an der thematischen Ausrichtung dieser Gruppierung. Die Skeptiker interessieren sich explizit und nahezu ausschliesslich für Wissenschafts- und Forschungsthemen. Der freidenkerische Aktivismus ist hingegen deutlich heterogener ausgerichtet.

¹⁰⁷ Verteilung Prozentwerte Einkommensklassen (nur die drei höchsten Klassen), Antwort auf die Frage: «Wenn Sie das Einkommen aus allen Quellen zusammenzählen, welcher Bereich trifft auf Ihr gesamtes persönliches Nettoeinkommen zu?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 824, Gesamtbevölkerung n = 1014 (MOSAiCH). An dieser Stelle kritisch anzumerken ist, dass die Messung des monatlichen Nettoeinkommens nur bedingt Rückschlüsse auf die finanzielle Situation einer Person zulässt. Wesentlich aussagekräftiger wäre eine Auswertung des Haushaltseinkommens. Die dazu benötigten Daten stehen aber leider nicht zur Verfügung.

aber deutlich von der Gesamtbevölkerung. In der Gesamtbevölkerung verteilt sich die Höhe des persönlichen Nettoeinkommens gleichmässiger über die unterschiedlichen Einkommensklassen, wobei lediglich 10 % in die höchste Klasse fallen.

Bezüglich Erwerbstätigkeit unterscheiden sich die Freidenkerinnen und Freidenker nur minim von der Gesamtbevölkerung: 64,4 % sagen, dass sie erwerbstätig sind. In der Gesamtbevölkerung liegt die Quote der Erwerbstätigen bei 67,2 % und damit etwas höher. Erklären lässt sich diese Abweichung mit dem höheren Alter der Mitglieder der Gruppierung. Auch in Bezug auf den Beschäftigungsgrad unterscheiden sich die Freidenkerinnen und Freidenker nur unwesentlich von allen Vergleichsgruppen. Etwas mehr als die Hälfte der Mitglieder sagt, sie arbeiteten im Rahmen einer Vollzeitstelle (60,8 %).

Viele Freidenkerinnen und Freidenker leben in einer festen Partnerschaft. Mit 76,2 % ist dieser Anteil vergleichsweise hoch. Von den Skeptikern sagen 68,3 %, dass sie in einer festen Partnerschaft leben. Unter den institutionell Religiösen sind es 63,9 % und in der Gesamtbevölkerung 61,9 %. Der grösste Unterschied besteht zur Gruppe der Religionslosen. Bei diesen sagen lediglich 55,4 %, dass sie in einer festen Partnerschaft ist. Die Frage, ob man mit seiner Partnerin oder seinem Partner verheiratet sei (beziehungsweise in einer eingetragenen Partnerschaft lebe), bejahen 67,7 % der Mitglieder. Praktisch das gleiche Resultat zeigt sich bei den Religionslosen (69,8 %), während unter den institutionell Religiösen der Anteil der Verheirateten mit 77 % höher ist. Die Freidenkerinnen und Freidenker haben gleich häufig Kinder wie die institutionell Religiösen und die Gesamtbevölkerung (60,9 %, 63,4 % und 61,8 %), während bei den Religionslosen der Anteil der Personen mit Kindern etwas tiefer liegt (55,4 %). Im Schnitt haben die Mitglieder des Freidenkertums 1,26 Kinder. Dieser Wert liegt zwischen dem Wert der Skeptiker (0,97) und der Gesamtbevölkerung (1,40). Ein Teil dieser Unterschiede lässt sich wieder mit dem Altersunterschied zwischen den verschiedenen Gruppen erklären – insbesondere in Bezug auf die Gruppe der Religionslosen. Weshalb aber vergleichsweise viele Freidenker in einer festen Partnerschaft leben, ist damit nicht erklärt. Auch anhand weiterer statistischer Analysen sowie anhand des qualitativen Datenmaterials lässt sich dieses Phänomen leider nicht schlüssig erklären.

Die Freidenkerinnen und Freidenker sind urban, allerdings nicht so urban wie die Mitglieder der Skeptiker-Bewegung (Abbildung 8): 74,6 % aller Freidenker leben im städtischen Kernraum. Dieser Wert ist rund 10 % höher als er bei der Gesamtbevölkerung. Das Freidenkertum ist in einigen Landesregionen stärker vertreten als in anderen. Betrachtet man die geografische Verteilung auf Ebene der Sprachregionen, so zeigt sich, dass besonders viele Mitglieder in der Deutschschweiz leben (74,2 %) und deutlich weniger in der Westschweiz (14,4 %) oder im Tessin (11,5 %). In Bezug auf die Verteilung auf kantonaler Ebene zeigt sich, dass mit 26,1 % die meisten Mitglieder im Kanton Zürich leben – in Zürich war die

Bewegung schon seit ihrer Gründung sehr aktiv.¹⁰⁸ Mit 16,8 % leben zudem viele Freidenker im Kanton Bern. Die übrigen Mitglieder wohnen zumeist in den Kantonen Tessin (10,9 %) und Waadt (8,5 %) oder in einem der beiden Kantone Basel (8,1 %). Zusammengefasst sind insgesamt nur 4 % aller Mitglieder in den Kantonen Uri, Schwyz, Obwalden, Jura, Neuchâtel, Schaffhausen oder in einem der beiden Kantone Appenzell wohnhaft.

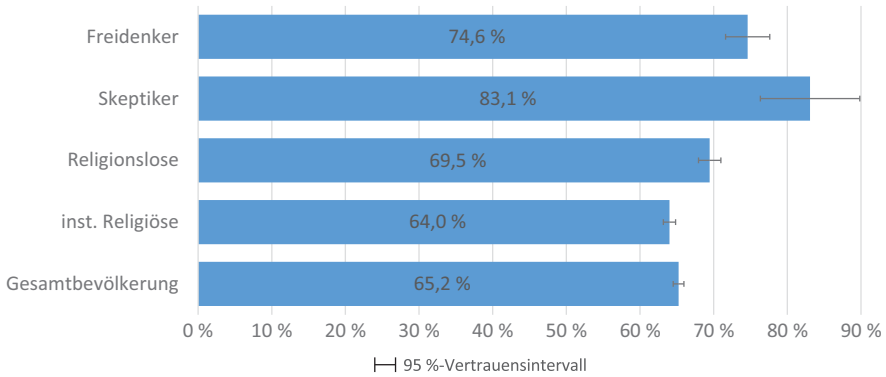


Abbildung 8: Wohnhaft im städtischen Kernraum im Vergleich.¹⁰⁹

Bezüglich Herkunft der Mitglieder lässt sich sagen, dass die meisten Freidenkerinnen und Freidenker keinen Migrationshintergrund haben. Die Befragten antworten, dass sie in der Schweiz geboren sind (83,5 %) und Eltern haben, die beide jeweils ebenfalls in der Schweiz geboren wurden (71,9 %). Mit der Erneuerungswelle von 2008 verändert sich dies nicht. Die Unterschiede zu den Skeptikern sind nur klein. Bei diesen sind 77 % in der Schweiz geboren und 61,2 % haben Eltern, die beide ebenfalls in der Schweiz geboren wurden. Deutlichere Unterschiede werden bezüglich der Religionslosen und der Gesamtbevölkerung sichtbar.

Mit Blick auf die Resultate dieser vertiefenden Auswertungen der soziodemografischen Merkmale lässt sich zusammenfassend festhalten, dass sich die Freidenkerinnen und Freidenker nicht gross von vergleichbaren Gruppierungen unterscheiden. Auch in anderen Studien zum organisierten Säkularismus kommt

¹⁰⁸ Diese Analyse wurde auf Basis der Angabe zum Wohnort erstellt. Siehe dazu ebenfalls die Auswertung nach Zugehörigkeit zu einer Sektion oder Regionalgruppe in Tabelle 15 im Anhang.

¹⁰⁹ Verteilung Prozentwerte Wohnregion, Auswertung der Ausprägung *wohnhaft im städtischen Kernraum*, die Bestandteil der dreiteiligen *Raumtypologie* des Bundesamtes für Statistik ist – siehe Erläuterungsbericht *Raum mit städtischem Charakter* von Goebel und Kohler (2014). Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 933, Skeptiker n = 145, Religionslose n = 3533 (ESRK), inst. Religiöse n = 12'805 (ESRK), Gesamtbevölkerung n = 16'487 (ESRK).

man zum Schluss, dass der typische Säkularist männlich und eher älter ist (Pasquale 2010; Galen 2009; Hunsberger und Altemeyer 2006). Wie sich jedoch zeigt, scheint es sich bei diesem Resultat um einen vorübergehenden Zustand zu handeln, der sich aktuell verändert. Seit Einsetzen der Beitrittswelle von 2008 steigt der Frauenanteil an. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass ein zentraler Auslöser für diese Welle das Aufkommen des *Neuen Atheismus* war und damit eine Form des säkularistischen Denkens, die in der Literatur gerne mit den Merkmalen «rationalistisch» (Cimino, Smith, und Cziehso 2020) und «männlich» (Cragun 2015) versehen wird und vor allem Männer anspricht.

Wie lässt sich also erklären, dass der Anteil der Frauen ausgerechnet im Zusammenhang eines solchen Kommunikationsgeschehens ansteigt? Ein wichtiger Grund dafür ist, wie ich weiter oben ausgearbeitet habe, dass neben dem Neuen Atheismus auch andere Kommunikationsereignisse zur Entstehung einer regelrechten Welle von Beitritten beigetragen haben. Ebenfalls ist zu bedenken, dass diese Entwicklung im Kontext eines umfassenderen Prozesses stattfindet, der sich in der Umwelt der Bewegung abzeichnet: Wie sich mit Blick auf den religiösen Wandel in der Schweiz zeigt, nimmt die Religionszugehörigkeit seit den 1970er-Jahren stetig ab. Gerade in der Zeit nach der Jahrtausendwende erfährt diese Entwicklung noch einmal einen Schub (Stolz und Senn 2022). Und wie aus der Forschung zum organisierten Säkularismus bekannt ist, sind die Geschlechterverhältnisse von säkularistischen Gruppierungen, die Teil einer stark säkularisierten Gesellschaft sind, typischerweise ausgeglichen (McTaggart 1994; Schuh 2020).

4.1.3 Engagement, Teilnahme, Aufwand

Anhand einer Rekonstruktion der Mobilisierungsstrategie habe ich gezeigt, dass die Gruppierung sehr erfolgreich neue Mitglieder rekrutieren konnte. Aber wie intensiv beteiligen sich diese neuen Mitglieder am Bewegungsgeschehen? Und wie aktiv ist die Gruppierung insgesamt? Anhand der Umfragedaten kann gezeigt werden, wie sich das Verhältnis zwischen aktiven und passiven Mitgliedern darstellt. Drei Gruppen sind hierbei interessant: Zu unterscheiden ist zwischen Mitgliedern, die von sich selbst sagen, dass sie aktiv am Bewegungsgeschehen teilnehmen und ein Amt ausüben; aktiven Mitglieder, die kein Amt ausüben; und Mitgliedern, die nicht oder nur wenig aktiv sind und ebenfalls kein Amt ausüben. Die Zahlen zeigen: Ein Grossteil aller Mitglieder ist passiv (Abbildung 9). Mit 85,3 % sagen die meisten Freidenkerinnen und Freidenker, sie seien nicht aktiv am Bewegungsgeschehen beteiligt, würden keine Vereinsaufgaben übernehmen und auch kein Amt ausüben. Lediglich 9 % geben an, sich am Bewegungsgeschehen zu beteiligen. Die restlichen 5,7 % engagieren sich aktiv und üben zudem ein Amt aus.

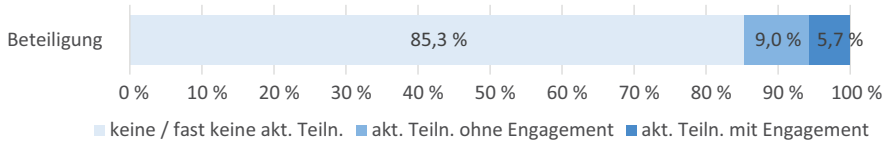


Abbildung 9: Intensität Beteiligung und Engagement.¹¹⁰

Dieses erste Bild einer passiven Beteiligungskultur lässt sich anhand weiterer Daten noch einmal genauer untersuchen. Denn es lässt sich analysieren, wie viel Zeit die Mitglieder pro Monat für Aktivitäten im Rahmen ihrer Mitgliedschaft aufwenden, wie viele Anlässe jemand besucht und wie viel Geld jemand der Gruppierung pro Jahr zur Verfügung stellt. Bezüglich aufgewendeter Zeit ist das Spektrum breit. Einige Personen geben an, dass sie null Stunden aufwenden würden, der Maximalwert liegt bei 41 Stunden pro Monat. Verteilt sind diese Werte – was zu erwarten war – sehr ungleich. 58,6 % aller Mitglieder sagen, dass sie gar keine Zeit für ihre Mitgliedschaft aufwenden würden und 21,2 % sagen, dass sie durchschnittlich eine Stunde pro Monat aufwenden würden. Bezüglich Teilnahme an Anlässen zeigt sich ein vergleichbares Bild. Die Bandbreite liegt zwischen null und 41 Anlässen pro Jahr, bei einer ebenfalls ungleichen Verteilung. 49,4 % der Mitglieder nehmen an keinen Anlässen teil. Weitere 39,3 % nehmen an einem bis maximal drei Anlässen pro Jahr teil.

Die Höhe der finanziellen Unterstützung pro Jahr bewegt sich zwischen null und 1650 Schweizer Franken. Hier zeigt sich ein leicht anderes Bild. Es gibt nur wenige Mitglieder, die gar keine finanzielle Zuwendung entrichten. Mit 51,2 % beteiligt sich der Hauptteil der Freidenkerinnen und Freidenker mit einem jährlichen Betrag, der zwischen 50 und 99 Schweizer Franken liegt. Weitere 34,9 % sagen, dass sie der Gruppierung zwischen 100 und 199 Schweizer Franken zukommen lassen. Die meisten Mitglieder bezahlen etwas über 100 Schweizer Franken pro Jahr für eine Mitgliedschaft bei der FVS (Durchschnitt über alle Lokalgruppen hinweg). In der Regel beläuft sich der Tarif für eine Einzelmitgliedschaft auf 80 bis 100 Franken jährlich.¹¹¹ Man beteiligt sich also typischerweise mit einem leicht aufgerundeten Jahresbetrag.

Um genauer verstehen zu können, was es bedeutet, sich aktiv zu beteiligen, können diese Werte in Kombination mit den allgemeinen Angaben zum Engagement analysiert werden. Dabei wird deutlich, dass die aktiven Mitglieder, die

¹¹⁰ Verteilung Prozentwerte Beteiligung, Antwort auf die Frage: «Wie würden Sie ihre Beteiligung bei der Freidenker-Bewegung beschreiben?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 900.

¹¹¹ Die Höhe der Mitgliedschaftsbeiträge unterscheidet sich von Sektion zu Sektion. Ebenfalls kennen die einzelnen Sektionen unterschiedliche Mitgliedschaftsmodelle.

zusätzlich ein Amt ausüben auch jene sind, die am meisten Zeit aufwenden, die meisten Veranstaltungen besuchen und etwas mehr Geld in die Gruppierung einbringen (Tabelle 12). Bei aktiven Personen, die kein Amt ausüben sind diese Werte tiefer, am tiefsten sind sie für Personen, die sich nicht oder fast nicht aktiv beteiligen. Jene Mitglieder, die aktiv teilnehmen und ein Amt ausüben, wenden im Schnitt 8,5 Stunden pro Monat für ihr Engagement auf und nehmen an durchschnittlich 8,8 Veranstaltungen pro Jahr teil. Diesbezüglich am grössten ist der Unterschied zu jenen Mitgliedern, die sich nicht oder nur wenig aktiv beteiligen. Sie engagieren sich mit durchschnittlich 0,5 Stunden deutlich weniger lange und nehmen mit 0,8 mal pro Jahr deutlich seltener an einer oder mehreren Veranstaltungen teil.

Tabelle 12: Intensität Engagement der Mitglieder.¹¹²

Selbstbeschreibung Mitgliedschaft	Stunden pro Monat	Veranstaltungen pro Jahr	Betrag pro Jahr
aktive Teilnahme mit Amt	8,5 Std.	8,8 Mal	CHF 140.00
aktive Teilnahme ohne Amt	4,1 Std.	3,7 Mal	CHF 111.00
keine / fast keine aktive Teilnahme	0,5 Std.	0,8 Mal	CHF 103.00

Anhand der qualitativen Daten lässt sich rekonstruieren, wie die vergleichsweise grosse Gruppe der passiven Mitglieder auf das Freidenkertum blickt und welche Perspektive jene Personen haben, welche die Gruppierung mittragen, indem sie sich aktiv am Bewegungsgeschehen beteiligen und zudem ein Amt ausüben. Viele der passiven Mitglieder betonen, dass sie starke Sympathien mit der Gruppierung hegen aber kein Interesse an einem Engagement haben: «Ça soit bien que ça existe» (Gut, dass es das gibt). Sie wollen mit ihrer Mitgliedschaft ein Zeichen setzen. Man sagt, dass das Freidenkertum sowohl gesellschaftlich als auch politisch wichtig sei. Trotz Passivität kennen diese Mitglieder das Profil der Bewegung ziemlich genau, wie sich anhand der Ausführungen von Elvira nachvollziehen lässt:

¹¹² Anzahl gültige Fälle nach Art der Beteiligung: Stunden pro Monat n = 608, Veranstaltungen pro Jahr n = 685, finanzielle Unterstützung pro Jahr n = 747. Vergleichsweise viele Personen haben diese drei Fragen (Stunden, Anzahl Veranstaltungen sowie finanzielle Unterstützung) mit «weiss nicht» beantwortet. Es besteht jedoch kein Grund zur Annahme, dass die Daten systematisch verzerrt sind. Denn auch aus den Leitfadeninterviews geht hervor, dass es immer wieder Mitglieder gibt, die einfach nicht genau wissen, wie viel Zeit, Geld oder Teilnahme sie aufbringen.

Es war nie eine Mitgliedschaft, von der ich das Gefühl hatte: Au ja, ich muss diese Sache jetzt fördern und mich engagieren oder an solche Treffen gehen. Es ist mehr so, dass ich ihre Zeitschrift jeweils ganz interessant finde. Ich finde grundsätzlich das, was sie tun, gut. Sie machen ja so Wissens-Camps, so alternative Sommerlager für Kinder und Jugendliche, sie führen jeweils so Anlässe durch wie das Denk-Fest. Ich war zwar selber auch noch nie da. Aber ich finde, das sind trotzdem gute Dinge. (Elvira, 35)

Nicht nur Elvira erwähnt in ihrer Erzählung die *Mitgliederzeitschrift*. Auch andere Mitglieder betonen explizit, dass sie an der Freidenker-Zeitschrift interessiert seien und diese gerne lesen würden.¹¹³ Neben diesen passiven Mitgliedern, die entschieden passiv sind und es aller Voraussicht nach auch bleiben wollen, finden sich auch solche, die sich eigentlich gerne mehr engagieren würden. Die angeführten Gründe sind unterschiedlich. Einige haben keine Zeit, andere wohnen in einer abgelegenen Region und sehen deshalb keine Möglichkeit zur Partizipation, wiederum andere werden es sich nach dem Eintritt in den Ruhestand noch einmal genauer überlegen.

Die wesentlich kleinere Teilgruppe jener Mitglieder, die aktiv sind und zudem ein Amt ausüben, tut dies vor allem deshalb, weil man zum Erhalt der Vereinsstrukturen beitragen will. Im Unterschied zu den passiven Mitgliedern beziehen sich diese immer wieder auf persönliche Begegnungen oder Bekanntschaften, wenn sie davon erzählen, weshalb sie der Bewegung beigetreten sind.¹¹⁴ Ebenfalls auffällig ist, dass die aktiven Mitglieder oft eine sehr klare und bis ins Detail ausgereifte Vorstellung davon haben, in welchem Bereich die Gruppierung aktiv sein müsse. Jemand findet, sie solle der Omnipräsenz der Kirchen in Gesundheitsinstitutionen entgegenwirken. Eine andere Person erachtet religionskritische Publizistik als wichtig. Und wiederum jemand ist der Ansicht, dass die Kultur des französischen Laizismus in der Schweiz stärker gepflegt werden sollte. An unterschiedlichen Stellen im Interviewmaterial wird zudem deutlich, dass Vereinsarbeit ein mühsames Geschäft ist. Die «ehrenamtliche Vereinsarbeit [hat] auch ihre Schattenseiten», sagt jemand. Und ein anderes Mitglied meint, dass dieses Engagement immer wieder viel «Nerven und Zeit» koste. Jemand resümiert gar, dass Vereinsarbeit «la pire qui puisse exister» (das Schlimmste, was es gibt) sei. Oft versuche man vergebens, «den Aufwand im Rahmen [zu] halten», wird gesagt. Wie manch anderes aktives Mitglied ebenfalls, relativiert Renzo diese Problematik insofern, als er darin ein strukturelles und nicht ein bewegungsspezifisches Problem erkennt:

¹¹³ Dass die Freidenker-Zeitschrift sehr wichtig ist für die Bewegung und grosse Beachtung findet, ist auch eines der Hauptresultate aus der bewegungseigenen Umfrage, die 2013 unter den Mitgliedern im Grossraum Zürich durchgeführt wurde.

¹¹⁴ Mittels quantitativer Analysen lässt sich der Zusammenhang zwischen persönlichem Kontakt und Intensität des Engagements ebenfalls nachweisen.

Am Anfang [war ich] eigentlich relativ stark [engagiert] gewesen, war im Vorstand von [Name der Sektion], habe da mitgearbeitet. Ich habe vorher noch nie in so Vereinen mitgearbeitet. Und bin dann halt konfrontiert worden mit Vereinsstrukturen und all diesen Abläufen, wie träge und wie schwierig dass diese halt sind. Das heisst nicht, dass die Freidenker-Vereinigung eine schwierige Organisation wäre, das ist halt einfach bei allen [Vereinen] so. (Renzo, 52)

Anhand der quantitativen Daten lässt sich genauer untersuchen, wie und ob sich die neuen Mitglieder am Bewegungsgeschehen beteiligen. Dabei wird deutlich: Jene Mitglieder, die sich überdurchschnittlich stark einbringen, sind nicht die, die neu dabei sind. Neuere Mitglieder sind typischerweise passiv. Die aktiven Mitglieder sind typischerweise vor 2008 beigetreten. Die meisten von ihnen sind zudem männlich. Demnach sind es insbesondere die langjährigen männlichen Mitglieder, die zum Fortbestehen der Bewegungsorganisation beitragen. Dies gilt sowohl in Bezug auf die durchschnittliche Anzahl Stunden, die jemand pro Monat aufwendet (Abbildung 10) als auch in Bezug auf die Anzahl besuchter Anlässe pro Jahr.

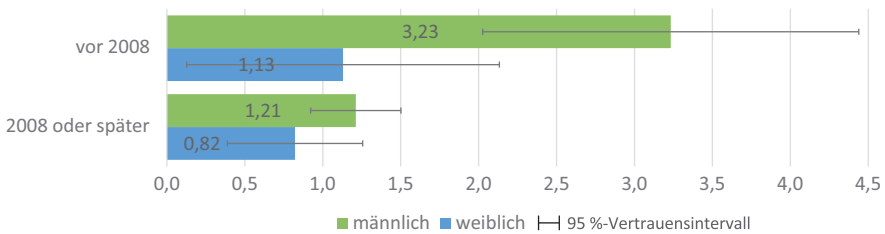


Abbildung 10: Aufgewendete Stunden nach Zeitpunkt Beitritt und nach Geschlecht.¹¹⁵

Das Freidenkertum ist also eine Gruppierung, die hauptsächlich aus passiven Mitgliedern besteht. Eine tiefe Beteiligungsrate stellt aber keine Seltenheit dar, wie sich in der Forschung zum organisierten Säkularismus an anderer Stelle bereits gezeigt hat. Säkular organisierte Personen beschreiben ihre Beteiligung typischerweise als «passiv» oder «schwach» (Langston u. a. 2017, 211). Auch ist diese Feststellung nicht neu, sie wurde wiederholt ebenfalls von den Freidenkerinnen und Freidenkern selbst gemacht. So wurde im Jahr 1975 bei der Auswertung der damals erhobenen Daten «ein beinahe identisches Bild wie bei den grossen Landeskirchen» festgestellt: Die meisten Mitglieder seien passiv und würden nicht an Veranstaltungen

¹¹⁵ Durchschnittliche Anzahl Stunden, Antwort auf die Frage: «Wie viele Stunden pro Monat wenden Sie durchschnittlich für Aktivitäten im Rahmen Ihrer Mitgliedschaft auf?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 525.

teilnehmen. Wie sich diese Verteilung im Laufe der Zeit verändert hat, lässt sich anhand später erhobener Daten nicht genau aufzeigen. Der Befragung von 1998 ist jedoch erneut der deutlich formulierte Wunsch zu entnehmen, dass die Freidenkerinnen und Freidenker «allgemein aktiver werden» sollen.¹¹⁶

Wie im Anschluss an genauere Auswertungen deutlich wurde, lassen sich bezüglich Engagement einige Unterschiede feststellen, die mit dem Zeitpunkt des Beitritts zusammenhängen. Einerseits ist eine Generation von älteren aktiven Mitgliedern auszumachen, andererseits eine Generation von jüngeren Mitgliedern, die passiver sind. Ausgehend von dieser Feststellung lässt sich nun darüber spekulieren, wie sich die Gruppierung in Zukunft weiterentwickeln wird. Es kann gut sein, dass die aktuell stark engagierte Generation zunehmend abgelöst wird von neueren Mitgliedern, die ebenfalls aktiv werden. Auf Basis der Ergebnisse aus der soziodemografischen Analyse lässt sich annehmen, dass es dann zu einer Angleichung der Geschlechterverhältnisse kommen würde. Falls eine solche Generationenübergabe jedoch nicht gelingen sollte, dann wird dies eine Anpassung von Ausrichtung, Angebot und Organisationsstruktur nach sich ziehen müssen, denn irgendwann wird es nicht mehr genügend Leute geben, die sich ehrenamtlich engagieren wollen.

Die Ergebnisse aus der soziodemografischen Analyse sind ebenfalls hinsichtlich eines weiteren Aspektes interessant: Wie sich gezeigt hat, verfügen die Mitglieder des Freidenkertums über überproportional viele kulturelle sowie finanzielle Ressourcen (Bildung und Einkommen). Bei den Mitgliedern handelt es sich also oftmals um Personen, die gesellschaftlich bessergestellt sind. Es gelingt der Gruppierung jedoch nicht, diese Ressourcen für ihre Zwecke und Anliegen zu mobilisieren: Nur wenige Mitglieder bezahlen mehr als den vorgesehenen Jahresbetrag, kaum jemand bringt sich (und damit sein Wissen) durch die Teilnahme an einem Treffen aktiv in die Gruppierung ein.

4.2 Ausrichtung des Freidenkertums

In diesem zweiten Abschnitt untersuche ich die *programmatische Ausrichtung* des Freidenkertums. Dies erfolgt entlang der drei folgenden analyseleitenden Fragestellungen in drei Schritten: Welche Aktivitäten und Tätigkeitsbereiche sind den Mitgliedern wie wichtig (4.2.1)? Wie zufrieden sind sie mit dem freidenkerischen Aktivismus (4.2.2)? Wie zeigt sich das aktuelle Profil im Spiegel der Vergangenheit (4.2.3)? Mit Blick auf die forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass

¹¹⁶ Zu den hier zitierten Studien siehe 2.2.1.

es zu einer Ausrichtung auf die stetig wachsende Population religionsloser Personen kommt. Ebenfalls anzunehmen ist eine Anpassung der aufgegriffenen Themen durch die demografisch und medial beobachtbare Zunahme von Diversität.

Wie sich in den Analysen zeigen wird, besteht ein breit abgestützter Konsens darüber, welche Ziele die Freidenkerinnen und Freidenker verfolgen sollen: Sie sollen gesellschaftspolitisch aktiv sein, sich in der Öffentlichkeit religionskritisch äussern und die Interessen religionsloser sowie säkularistisch aktiver Personen in der Politik vertreten. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass sich die Gruppierung in eine neue Richtung entwickelt. Es wird eine Ausweitung der Sprecherposition und damit einhergehend eine Rolle der Interessensvertretung angestrebt. Man will nicht mehr nur *gegen* christliche Privilegien antreten, sondern sich ebenfalls *für* die Anliegen der Bevölkerungsgruppe der Religionslosen einsetzen. Eine Ausrichtung auf die zunehmende religiöse Diversität wird damit indirekt sichtbar. Die Freidenkerinnen und Freidenker bewegen sich weg von einer religionsspezifischen Ausrichtung und hin zu einer Ausrichtung auf Religionslosigkeit. Ebenfalls erkennbar werden gruppeninterne Differenzen. Es sind jedoch andere, als man vermuten würde: Uneinigkeit besteht bezüglich des angeschlagenen Tones. Einige Mitglieder befürworten einen harten Kurs, während sich andere für einen gemässigten aussprechen – letzteres trifft insbesondere auf neuere Mitglieder zu. Die programmatische Ausrichtung der Bewegung steht jedoch nicht zur Debatte. Mit Blick auf die Gegenwart sowie die aktuell erzählte Vergangenheit der Gruppierung wird ein gut funktionierendes Nebeneinander zweier säkularistischer Programme sichtbar. Man orientiert sich primär an einer fortschrittsorientierten Religionskritik, ist jedoch ebenso offen für Positionen des säkularen Humanismus.

4.2.1 Aktivitäten und Tätigkeitsbereiche

In den statistischen Daten wird erkennbar, dass die politische Dimension des Aktivismus oberste Priorität hat (Abbildung 11). Mit grosser Zustimmung wird gesagt, dass sich das Freidenkertum in der Politik *für die Interessen der Säkularen einsetzen* soll. Fast ebenso wichtig ist den Mitgliedern, dass die Gruppierung *sich in der Öffentlichkeit religionskritisch äussert*. Aktuell am wenigsten Bedeutung messen die Mitglieder Angeboten bei, die sich an Eltern mit Kindern richten.

Anhand der qualitativen Daten lässt sich genauer untersuchen, was die Mitglieder unter diesen einzelnen Punkten verstehen. Dabei wird ein zweites Mal deutlich, wie wichtig ihnen ein politischer sowie öffentlichkeitsbezogener Aktivismus ist. Fast alle interviewten Personen betonen diese beiden Punkte im direkten Gespräch. Ein Aussageelement, das dabei immer wieder erwähnt wird, ist die

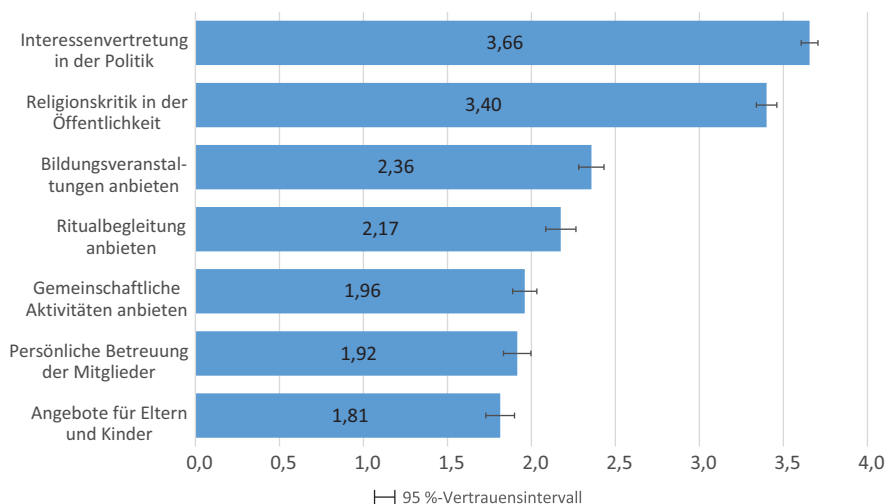


Abbildung 11: Wichtigkeit der Aktivitäten.¹¹⁷

Forderung nach einer *Trennung von Kirche und Staat*.¹¹⁸ Auf die Erreichung dieses Zieles müsse die Bewegung hinarbeiten, heisst es. Dies sei «la chose absolument importante» (die absolut wichtigste Sache) oder gar das «einzige wirklich konkrete Ziel» des Freidenkertums.

Bei näherer Betrachtung weiterer Ausführungen wird ersichtlich, dass die Freidenkerinnen und Freidenker insbesondere an die beiden folgenden Gesellschaftsbereiche denken, wenn sie über die Ausgestaltung von Interessensvertretung und öffentlicher Religionskritik sprechen. Einerseits ist es das *politische Geschehen*. Viele Mitglieder kritisieren, dass die Kirche zu stark mit diesem verflochten sei. Die Kirche «s'implique trop dans certaines choses politiques» (misch sich zu stark ins Politische ein), habe viel Einfluss und «genug Lobbyisten». Sie werde unberechtigterweise «über Steuern und über Staatsgelder finanziert», wird kritisiert. Andererseits wird kritisiert, dass die Kirche zu starken Einfluss auf die *Schule* nehme. So ist es vielen Mitgliedern ebenfalls wichtig, dass man einen «combat contre l'enseignement religieux dans le cadre des horaires scolaires»

¹¹⁷ Durchschnittliche Wichtigkeit Aktivitäten und Tätigkeitsbereiche auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage: «Wie wichtig ist es für Sie persönlich, dass die Freidenker-Vereinigung ... » Anzahl gültige Fälle liegt zwischen n = 904 (Interessenvertretung in der Politik) und n = 860 (Religionskritik in der Öffentlichkeit).

¹¹⁸ In der lateinischen Schweiz wird in diesem Zusammenhang meist von *laïcité* beziehungsweise *laicità* gesprochen.

(Kampf gegen konfessionellen Unterricht in der Volksschule führe), oder es wird ein «lutte [...] pour l'école» (Kampf für die Schule) gefordert. Es gelte, so sagt eine der interviewten Personen unter Verwendung eines einprägsamen Sprachbildes, das «Einimpfen von Hirnwürmern im jugendlichen Alter» zu verhindern.¹¹⁹ In der Schule solle ein «Unterricht über Religion, nicht in Religion» stattfinden, auf keinen Fall ein «catéchisme».

Könnte es sein, dass sich diese klare Ausrichtung im Laufe der Zeit verändert hat? Naheliegender wäre, dass es im Zuge der Beitrittswelle von 2008 zu einer Neuausrichtung gekommen ist. Vielleicht befindet sich seither eine neue Generation von Freidenkern im Aufbau, die eine andere Priorisierung der Aufgaben bevorzugt. Wertet man die quantitativen Antworten unter Berücksichtigung des Zeitpunktes des Beitritts aus, werden allerdings keine statistischen Unterschiede sichtbar. Die neueren Mitglieder (Beitritt 2008 und später) sind genauso wie die langjährigen Mitglieder der Ansicht, dass *Interessensvertretung* und *Religionskritik* die beiden wichtigsten Ziele der Bewegung sein sollten. Eine leichte Verschiebung findet in Bezug auf die Ausrichtung auf *persönliche Betreuung* statt. Dieses Angebot ist den neueren Mitgliedern weniger wichtig. Wichtiger ist ihnen hingegen das Thema *Bildungsveranstaltung*. Abgesehen von diesen kleinen Unterschieden zeigt sich vor allem Kontinuität. Weitert man dieses Resultat auf frühere Befragungen aus, die innerhalb der Gruppierung und von dieser selbst durchgeführt wurden, dann wird deutlich: Der politische Aktivismus war schon viel länger ein zentrales Anliegen der Mitglieder. Auch in den Erhebungsjahren 1998 und 2013 wünschte man sich, dass das Freidenkertum vor allem politisch aktiv sein solle.¹²⁰ Das Interesse an gemeinschaftlichen Aktivitäten fiel in diesen beiden älteren Momentaufnahmen ebenfalls vergleichsweise gering aus.¹²¹ Man solle vor allem Stellungnahmen veröffentlichen, politische Vorstöße lancieren und sich immer dann ins Diskussionsgeschehen einbringen, wenn «ethische Gesinnung» debattiert werde. Als wichtigster Gegenspieler in Position gebracht wird dabei abermals: die Kirche.

119 In den Interviews wird dieses Bild der Infektion oder Vergiftung im Kindes- und Jugendalter in diversen Varianten verwendet. Die hier zitierte «Wurm-Variante» geht zurück auf den deutschen Säkularisten und Autor Michael Schmidt-Salomon. In seiner Streitschrift *Keine Macht den Doofen!* (2015) verwendet er es, um gegen unterschiedliche Formen der religiösen Sozialisation zu polemisieren.

120 Siehe dazu die Übersicht in Kapitel 2.2.1

121 Es war jedoch nicht immer so: In der 1975 durchgeführten Befragung kommt man zum Schluss, dass sich die Gruppierung «über das Antiklerikale hinaus» engagieren solle. Gemeint waren damit vor allem gemeinschaftliche Aktivitäten und Rituale, wie sie dem säkularen Humanismus zuzuordnen sind.

Mit dieser Ausrichtung auf die Kirche und damit auf die (historisch gewachsene) Verschränkung zwischen Kirche und Staat geht einher, dass die Mitglieder anderen Akteuren weniger Bedeutung beimessen. Eine besonders bemerkenswerte Leerstelle im qualitativen Material findet sich bezüglich des *Islams*. Zwar haben die Mitglieder eine ausgesprochen wertende Perspektive auf diese Religion, wie ich weiter unten zeigen werde. Aber diese typischerweise kritische Haltung wird nicht zu einer Forderung nach bestimmten Tätigkeiten umgeformt. Die Mitglieder sprechen weder davon, dass sich die Gruppierung in der Politik aktiv gegen den Islam einsetzen solle, noch ist man der Ansicht, dass dieser in öffentlichkeitswirksamen Kampagnen zum Thema gemacht werden solle. Gleiches gilt für andere religiöse Gruppierungen.

Darüber hinaus lässt sich im Interviewmaterial ein weiterer Referenzpunkt isolieren, der für viele Mitglieder eine wichtige Rolle spielt. Es ist dies die Gruppe der *Religionslosen*. Viele der interviewten Personen sind der Ansicht, dass sich das Freidenkertum nicht nur im Namen von Gruppenmitgliedern, Atheistinnen und Religionskritikern engagieren solle. Ebenfalls einsetzen solle man sich für die Interessen aller Personen ohne religiöse Zugehörigkeit. Bezüglich dieses Referenzpunktes wird eine Abweichung von früheren Studien sichtbar. Während solche ergaben, dass sich die Gruppe insbesondere gegen die Privilegien der Kirche stemmen müsse, wird neuerdings deutlich, dass sie sich auch für die Interessen dieser stetig wachsenden Bevölkerungsgruppe der Religionslosen einsetzen solle. In diesem einen Punkt lässt sich auf Basis des qualitativen Materials also eine Veränderung der inhaltlichen Ausrichtung feststellen. Es zeichnet sich eine Art Umkehr der Vorzeichen ab: Das Engagement richtet sich nicht mehr nur *gegen* eine Institution, sondern zunehmend auch *für* eine bestimmte Bevölkerungsgruppe.

Ein weiteres Thema, das im qualitativen Material auch hervortritt, ist die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Entwicklungsszenarien. Einige Mitglieder sind der Ansicht, dass die Freidenkerbewegung in einer vollkommen säkularen Gesellschaft überflüssig werde – man könne «sich auflösen», sobald die Kirche vom Staat «vollkommen getrennt» sei oder es «keine Religion mehr gibt». Andere Mitglieder sind der Ansicht, dass die Bewegung ihre Aufgabe nie abschliessend erfüllen könne. Eine so verstandene Bewegungskultur biete, so wird wiederholt gesagt, «weltliche Alternativen» zu religiösen Ritualen und Weltvorstellungen an.¹²² Ein Mitglied, das ausführlich über diese beiden Positionen spricht, ist Ursula:

¹²² Nicht nur in den Interviews wird das Thema der Ritualbegleitung immer wieder angesprochen. Es wird auch, wie ein Blick in die gut hundertjährige Geschichte der Bewegung zeigt, bereits lange und intensiv gepflegt. Eine diesbezüglich prägende Figur ist der Freidenker Ernst Brauchlin, der massgeblich zur Institutionalisierung der FVS beigetragen hat. Ein sehr aktiver

Es gibt Leute, welche denken, wenn Staat und Kirche einmal wirklich getrennt sind, dann können wir uns schliessen. Und es gibt andere, welche denken, auch wenn Staat und Kirche getrennt sind, dann gibt es noch genug/ Quasi im humanistischen Sinn: Da gibt es noch genug andere Sachen zu machen. Und ich finde eigentlich, wenn schon, dann müsste man sich mehr humanistisch definieren. [...] Säkularisierung gibt es auch ohne, dass irgendwelche Freidenker gross Kritik üben. Insbesondere natürlich in diesem städtischen Umfeld, in dem ich wohne. (Ursula, 64)

Ursula koppelt die Wahrnehmung einer gesellschaftlichen Funktion an den Ausdruck *humanistisch*. Sie ist eine der wenigen Personen, die dies explizit tut, aber eine von vielen, welche diese Unterscheidung trifft. Auffallend ist, dass insbesondere die weiblichen Mitglieder die Wichtigkeit dieser gesellschaftlichen Funktion betonen. Dass diesbezüglich ein Geschlechterunterschied besteht, lässt sich anhand der quantitativen Daten verifizieren: Die weiblichen Mitglieder betonen die Bedeutung gemeinschaftlicher Angebote deutlich stärker als die männlichen (Abbildung 12). Was Ursula als «humanistisch» beschreibt, fällt ebenfalls in diesen Bereich.

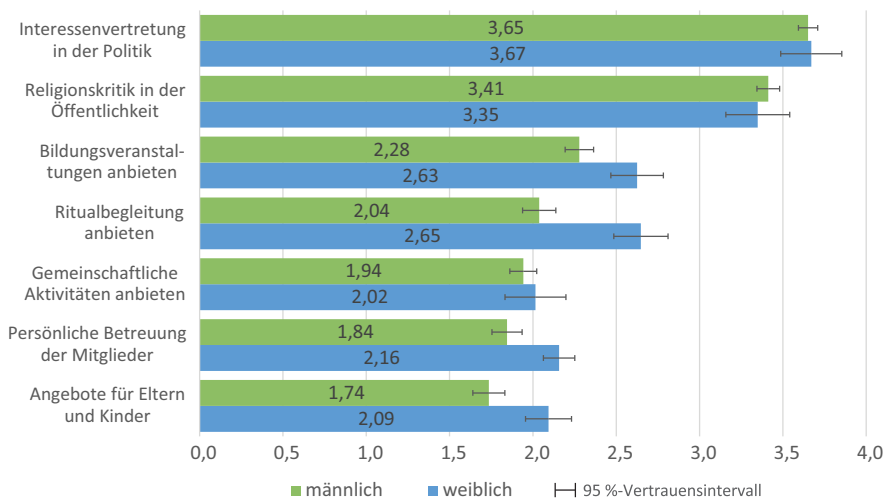


Abbildung 12: Wichtigkeit der Aktivitäten nach Geschlecht.¹²³

Abdankungsredner aus der jüngeren Geschichte der Bewegung war der Winterthurer Freidenker Jürg Caspar (1931–2010). Siehe das Magazin *Freidenker* (2011, Heft 1).

¹²³ Durchschnittliche Wichtigkeit Aktivitäten und Tätigkeitsbereiche auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage: «Wie wichtig ist es für Sie persönlich, dass die Freidenker-Vereinigung ... » Anzahl gültige Fälle liegt zwischen n = 904 (Interessenvertretung in der Politik) und n = 860 (Religionskritik in der Öffentlichkeit).

4.2.2 Zufriedenheit mit und Kritik am Aktivismus

Ganz allgemein betrachtet, sind die Mitglieder zufrieden mit den Aktivitäten und Angeboten der Gruppierung. Dies gilt sowohl für die Bewegung als Ganzes, als auch für die *Zufriedenheit* mit der jeweiligen Lokalgruppe (Abbildung 13). Mit der Bewegung insgesamt sehr zufrieden sind 17,5 %, ein Grossteil von 52,4 % ist ziemlich zufrieden. Auf lokaler Ebene sind 17,8 % sehr zufrieden und eine Mehrheit von 47,5 % ist ziemlich zufrieden.

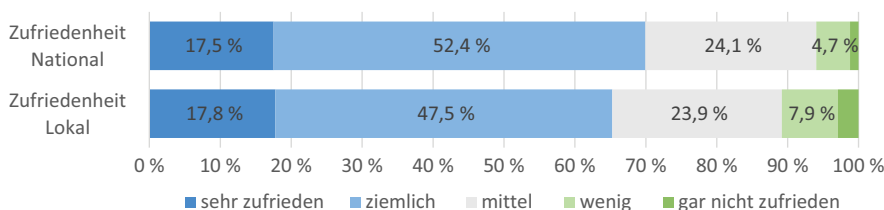


Abbildung 13: Zufriedenheit mit Aktivitäten.¹²⁴

Unterschiede zeigen sich in Bezug auf die einzelnen Sprachregionen. In der Westschweiz sind die Mitglieder signifikant weniger zufrieden mit ihrer Sektion oder Regionalgruppe als die Mitglieder im Tessin oder in der Deutschschweiz (Abbildung 14). Eine noch genauere Auswertung ergibt, dass die Freidenkerinnen und Freidenker, die in den mitgliederstarken Kantonen Zürich, Bern und Tessin wohnen, besonders zufrieden sind.

Ein Thema, das in den Leitfadeninterviews immer wieder angesprochen wird, ist die *Mitgliederzeitschrift* des französischsprachigen Freidenkertums.¹²⁵ Diese wird in mehrfacher Hinsicht kritisiert. Nicht selten gibt es Mitglieder, welche die darin vertretenen Positionen oder die angeschlagene Rhetorik als verfehlt bezeichnen. Einigen Mitgliedern geht beides zu weit. Gewisse Beiträge werden als «discutables» (streitbar), andere gar als «violence intellectuelle» (intellektuelle Gewalt) beschrieben. Problematisiert wird vor allem eine ungenügend vorgenommene Abgrenzung zwischen säkularistischem Aktivismus und Polemik auf der einen Seite

¹²⁴ Verteilung Prozentwerte Zufriedenheit, Antwort auf die Frage: «Wie zufrieden sind Sie mit den Aktivitäten der Freidenker-Vereinigung der Schweiz?» beziehungsweise «... mit den Aktivitäten von Ihrer Sektion oder Regionalgruppe?» Anzahl gültige Fälle Freidenker: Zufriedenheit National n = 822, Zufriedenheit Lokal n = 720.

¹²⁵ Die Herausgabe der französischen Mitgliederzeitschrift ist mit Schwierigkeiten behaftet. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie nicht durchgehend erscheint. Insbesondere die neueren Jahrgänge weisen Lücken auf.

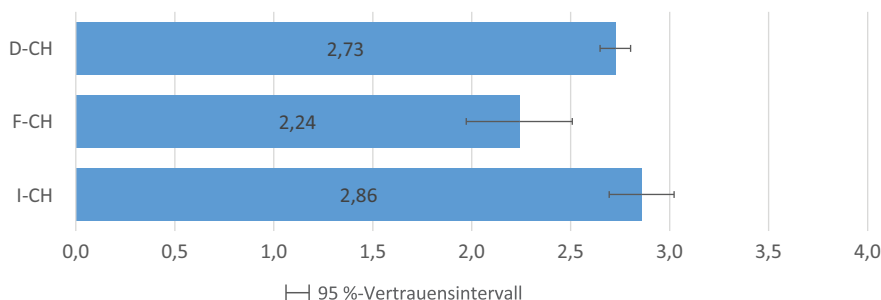


Abbildung 14: Zufriedenheit mit Aktivitäten nach Sprachregion.¹²⁶

und Fremdenfeindlichkeit oder gar Rassismus auf der anderen, wie beispielsweise Pierre-Michel sagt:

Il y en a q ui tape systématiquement sur l'Islam et d'autres sur le Judaïsme. Ça me gêne parce que ça renvoie à des choses qui ont avoir plus avec la xénophobie et le racisme ou l'antisémitisme qu'avec la défense, simplement, de la laïcité. Donc là je suis embêté.¹²⁷ (Pierre-Michel, 50)

Gerichtet ist diese Kritik jedoch nicht nur auf die Zeitschrift selbst. Sie richtet sich auf eine bestimmte Form von Säkularismus, der im französischsprachigen Kulturraum auch anderweitig gepflegt wird. So wie einige andere Mitglieder auch, stört sich Alexandre an dieser Art des Humors, der sich am Glauben und den Überzeugungen anderer bedient:

Je dois dire honnêtement, je n'éprouve pas une sympathie 100% avec les libres penseurs. Il y a notamment une chose que je ne supporte pas dans le journal de la Libre Pensée : C'est la moquerie par rapport aux croyances des autres. Et ça, c'est une chose/ Il y a toujours des articles [...] qui se fout des musulmans [...]. Je trouve ça totalement déplacé. Je pense qu'on a le droit de critiquer, on a le droit d'analyser, on a le droit de ne pas être d'accord, mais je trouve qu'on n'a pas le droit de moquer la religion et la croyance des autres. Donc je n'étais

¹²⁶ Durchschnittliche Zufriedenheit auf Lokalebene auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage: «Wie zufrieden sind Sie mit den Aktivitäten von Ihrer Sektion oder Regionalgruppe?» Anzahl gültige Fälle: Freidenkertum Deutschschweiz (D-CH) n = 546, Freidenkertum Westschweiz (F-CH) n = 75, Freidenkertum Tessin (I-CH) n = 99.

¹²⁷ Übersetzung: «Manche hacken systematisch auf dem Islam rum, andere auf dem Judentum. Das stört mich, weil es sich auf Dinge bezieht, die mehr mit Fremdenfeindlichkeit und Rassismus oder Antisemitismus zu tun haben als mit einer Verteidigung von Laizismus. Was diese Dinge angeht, bin ich genervt.»

pas Charlie, j'étais liberté d'expression mais je n'étais pas Charlie. [...] Je pense qu'on doit respecter les gens, donc, libre penseur, oui j'aime bien certains articles et d'autres je les trouve totalement déplacés.¹²⁸ (Alexandre, 68)

Diese beiden Mitglieder interessieren sich für religionskritische Themen und Ritualbegleitung und heben sich damit von jenen ab, die gerne Polemisches lesen. Von anderen Mitgliedern aus der Westschweiz wird zudem ein «manque d'empire sur l'actualité» (Aktualitätsbezug) bemängelt. Auch bezüglich des grafischen Erscheinungsbildes wird ein bisschen frischer Wind gewünscht. So wäre es vielleicht angebracht «de dépenser 500 CHF pour un petit truc graphiste» (500 CHF für die Künste eines Grafikers auszugeben) – wie es eines der jüngeren Mitglieder formuliert. Damit wird ersichtlich, dass die tiefere Zufriedenheit in der Westschweiz mit der als kontrovers wahrgenommenen Publikationstätigkeit zu tun haben muss. Dass es auch Befürwortende dieses Kurses gibt, geht aus den Gesprächen ebenfalls hervor, allerdings weniger deutlich. Jemand sagt, man solle unbedingt nach dem Vorbild des «*Canard enchaîné*» zulangen, Satire dieser Art und harter Humor seien wichtig. Spricht man mit jenen Personen, die direkt oder indirekt in die Herausgabe involviert sind, dann wird deutlich, dass viel Ehrenamt im Spiel ist und dass ebendiese Personen fast im Alleingang entscheiden, was sie abdrucken wollen und wie sie es tun.

Richtet man den Blick auf die Gruppierung insgesamt und also auch auf die anderen Sprachregionen, dann zeigt sich: Die Mitglieder sind alles andere als vollends zufrieden und gänzlich unkritisch gegenüber dem Freidenkertum eingestellt. Es sind vorwiegend zwei Themen, die in den Leitfadeninterviews problematisiert werden. Der allgemeine Tonfall in der öffentlichen Kommunikation sowie an Veranstaltungen und Treffen ist etwas, was einige Mitglieder beschäftigt. Dabei gibt es solche, die der Ansicht sind, dass sie geradezu militant sein müssten. Man könne «nicht konsequent genug» sein, heisst es beispielsweise. Andere sprechen sich für einen gemässigten Kurs aus und stören sich an einem «courant dure» (harten Kurs). Mehrere Mitglieder beziehen sich auf ein spezifisch freidenkerisches Thema, um diese Problematik näher zu erläutern. Es ist dies die Frage, ob sie sich dem

128 Übersetzung: «Ich muss ehrlich gesagt sagen, ich habe keine hundertprozentige Sympathie mit den Freidenkern. Es gibt vor allem eine Sache in der Freidenkerzeitschrift, die ich unerträglich finde. Dass man sich über den Glauben anderer Menschen lustig macht. Und das, das ist eine Sache/ Es kommen immer wieder Artikel [...] die sich über Muslime lustig machen [...]. Das finde ich total daneben. Ich bin der Ansicht, dass man das Recht hat zu kritisieren, zu analysieren. Man hat das Recht, nicht einverstanden zu sein. Aber man hat nicht das Recht, sich über die Religion und den Glauben anderer lustig zu machen. Ich war nicht Charlie. Ich war Meinungsfreiheit. Aber ich war nicht Charlie. Ich finde man muss die Leute respektieren. Manche Artikel in der Freidenkerzeitschrift mag ich und andere finde ich total unangebracht.»

Kampf gegen *Gipfelkreuze* verschreiben sollen. Die Verfechter einer konsequenten Position sind der Ansicht, dass Gipfelkreuze bekämpft werden müssen, darunter Philippe, der findet, dass sie in der Natur nichts zu suchen haben:

Je trouve que les symboles religieux dans l'espace public, les croix sur les sommets en pleine nature, moi ça me dérange, parce que je trouve que la nature est comme elle est. Mais je n'irais pas les scier parce que déjà je n'aime pas la montagne et j'ai le vertige, donc ce n'est pas moi qui vais aller sur un sommet pour scier une croix. Mais je trouve qu'elles n'ont rien à faire là.¹²⁹ (Philippe, 58)

Andere Mitglieder stören sich vielmehr an diesem Thema als an den Gipfelkreuzen selbst. Sie sind der Ansicht, dass dieses «nicht top Priorität» habe und dass die Kreuze «nicht so stark» störten wie immer gesagt werde. Jemand meint, dass gewisse Mitglieder diesbezüglich «übertreiben». Für eine andere Person wird an diesem Thema deutlich, was manchmal für die Gruppierung generell gelte: dass es «ein bisschen an Leichtigkeit fehlt». Claudia ist sogar kritisch eingestellt. Sie ist der Ansicht, dass man sich mit dem Bekämpfen von Gipfelkreuzen keinen Gefallen tue:

Ich bin nicht so ein grosser Fan gewesen von den Kleinfeldden. Stichwort Gipfelkreuz. [...] Das ist das, woran sich die Leute erinnern. Denn wenn du dann gesagt hast: «Ich bin Mitglied bei den Freidenkern». Da hat es sofort geheissen: «Das sind doch die mit dem Gipfelkreuz, oder?» [Aber] ich glaube das ist den wenigsten Leuten ein grosses Anliegen. Selbst religionskritische Leute haben – meiner Meinung nach – die wenigsten jetzt ein grosses Problem damit, wenn sie auf einen Berg aufsteigen und es hat oben ein Kreuz. Also, das ist jetzt noch das kleinste Problem. Die Gipfelkreuze. (Claudia, 49)

Zusammenfassend zeigt sich damit, dass sich die Mitglieder klar für eine Ausrichtung auf zwei Aktivitätsbereiche aussprechen. Sie wünschen sich Interessensvertretung und öffentlich geäusserte Religionskritik. In thematischer Hinsicht ist die hauptsächliche Ausrichtung der Bewegung in den letzten zwei Jahrzehnten damit praktisch unverändert geblieben, jedoch auf eine neue Gruppe von Personen ausgedehnt worden. Man solle auch im Namen der Religionslosen sprechen und damit das Wort für eine Bevölkerungsgruppe ergreifen, die selbst entweder keinen Bezug zu Religion mehr hat oder aber nie einen hatte. Diese *Ausweitung der Sprecherposition* kann als eine Reaktion auf eine sich immer stärker säkularisierende Religionslandschaft gedeutet werden.

¹²⁹ Übersetzung: «Ich finde religiöse Symbole in der Öffentlichkeit, Kreuze auf Gipfeln draussen in der freien Natur, das stört mich. Weil ich finde: Die Natur ist, wie sie ist. Aber ich gehe deshalb nicht hin, um sie abzusägen. Weil ich nicht gern in die Berge gehe und weil ich Höhenangst habe. Ich bin also sicher nicht derjenige, der auf einen Gipfel geht, um ein Kreuz abzusägen. Aber ich finde sie haben dort nichts verloren.»

Blickt man auf jene Aktivitätsbereiche, die für weniger wichtig befunden werden, so zeichnet sich auch hier ein klares Bild ab. Der eigentlichen Hauptthematik nachgelagert finden sich weitere Anliegen, die den Freidenkerinnen und Freidenkern ebenfalls wichtig sind. Dies gilt insbesondere für die weiblichen Mitglieder. Es ist dies eine verstärkte Ausrichtung auf Gemeinschaftlichkeit, Rituale und also auf den *säkularen Humanismus*.¹³⁰ Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die Frauenquote tendenziell zunimmt, ist deshalb davon auszugehen, dass sich die Gruppierung in eine neue Richtung entwickeln könnte. Es gibt Mitglieder, die sich gegen einen zu scharfen Ton aussprechen. Problematisiert wird einerseits, dass sich die Bewegung an Themen abarbeitet, die gesellschaftspolitisch nicht relevant genug sind (Gipfelkreuze), und dass andererseits Vertreterinnen und Vertreter eines harten Kurses dazu tendieren, Religionskritik mit extremistischen Haltungen zu vermengen (Freidenkerzeitschrift). Aber verhärtete Spannungslinien, die sich in Protestbriefen oder ausführlicher Kritik manifestieren, lassen sich im qualitativen Material nicht nachweisen. Ob es also zu einer Abwendung vom *Antiklerikalismus* kommen wird, muss sich zeigen.

4.2.3 Gegenwärtige Vergangenheit

Bei der Auswertung der qualitativen Daten ist mir immer wieder aufgefallen, dass insbesondere die engagierten Mitglieder auf die Entstehung der Bewegung zu sprechen kommen. Dabei werden gerne Verbindungslinien zwischen der aktuellen programmatischen Ausrichtung und einer früheren Positionierung gezogen. Auch bei Kontextrecherchen im Freidenker-Magazin ist mir dieses Muster der Selbsterzählung wiederholt entgegengetreten.¹³¹ In diesem Abschnitt bündle ich diese verschiedenen Versatzstücke zu einer kurzen *Gründungserzählung*. Dabei geht es mir nicht darum, die Geschichte des Freidenkertums in der Schweiz zu rekonstruieren, sondern einen spezifischen Aspekt der kollektiven Identität freizulegen, wie er innerhalb der Bewegung gepflegt und weitergegeben wird.¹³²

¹³⁰ Dabei scheint es zu einem Wiederaufleben älterer Positionen zu kommen. Folgt man dem Forschungsbericht zur Freidenker-Befragung von 1975, dann war damals der säkulare Humanismus eines der Hauptanliegen vieler Mitglieder – zumindest im Raum Zürich.

¹³¹ In der deutschsprachigen Freidenkerbewegung wurde seit 1908 eine Zeitschrift herausgegeben, die lückenlos archiviert und über das Digitalangebot der ETH Zürich (e-periodica) elektronisch zugänglich ist. Weiteres Archivmaterial zum Freidenkertum ist zugänglich über das Schweizerische Sozialarchiv.

¹³² Eine systematische sowie quellenkritische Auseinandersetzung mit der Geschichte der Bewegung kann ich an dieser Stelle leider nicht leisten. Und dass dies vor mir auch noch niemand getan hat, wird bei der Sichtung entsprechender Quellen schnell deutlich.

Anders, als in den vorangehenden Abschnitten, werde ich mich dabei etwas entfernen müssen von einer strikten Auswertung der Primärdaten. Dennoch bleibt die Methode im Grunde genommen die gleiche: Ich verdichte systematisch erhobene Informationen über einen bestimmten Teilaspekt des heute aktiven Freidenkertums.

Die freidenkerische Gründungserzählung besteht aus zwei tragenden Elementen. Einerseits ist es eine Aneinanderreihung von Entwicklungsschritten, die Auskunft über die Institutionalisierung der Gruppierung geben. Andererseits werden verschiedene Protagonisten eingeführt, welche an diesem Geschehen beteiligt waren. Folgt man dieser Erzählung, dann fallen die beiden bedeutendsten Momente der gesamtschweizerischen Institutionalisierung ins Jahr 1908.¹³³ Diesem Moment voraus ging bereits ein reges Gründungsgeschehen auf Lokalebene. Ein erster Freidenkerverein in der deutschen Schweiz etablierte sich 1906 in *Zürich*, weitere Vereine in anderen Regionen folgten und am 12. April 1908 wurde mit der Gründung des *Deutsch-Schweizerischen Freidenkerbundes* schliesslich eine erste Föderation ins Leben gerufen.¹³⁴ Nur kurze Zeit später kam es zu einer interkantonalen Zusammenkunft mehrerer Gruppierungen. Diese fand am 7. Juni 1908 in *La Chaux-de-Fonds* statt. An diesem Kongress nahmen neben der Deutschschweizer Föderation auch die *Société de la Libre Pensée* sowie die *Società dei Liberi Pensatori Ticinesi* teil. Aus diesem als «Einigungswerk der Schweizer Freidenker»¹³⁵ bezeichneten Treffen ging die erste interkantonale Föderation hervor, in dieser waren Freidenkergruppierungen aus allen Landesteilen zusammengeschlossen. Sie kann als Vorgängerin der heutigen FVS bezeichnet werden.¹³⁶

133 Die erste schweizerische Freidenkerföderation wird im Jahr 1908 und damit vergleichsweise spät gegründet. Dazu ausführlich Barth: «In Belgien und Holland gehen organisatorische Anfänge auf die Jahre 1854 bzw. 1856 zurück. Die englischen «National Secular Society» und «British Secular Union» entstanden 1866 und 1877. Ein Jahr nach der Gründung des «Internationalen Freidenkerbundes» (1880) in Brüssel bildete sich unter dem Präsidium von Ludwig Büchner auch in Deutschland ein Zweig, der «Deutsche Freidenkerbund» (1881). Selbst Spanien kann mit seiner «Union Espanola de Librepiensadores» in den achtziger Jahren eine Freidenkerbewegung vorweisen» (Barth 1985a, 415f.).

134 Dieses Gründungsgeschehen verlief nicht konkurrenzlos. Im selben Zeitraum konstituierten sich auch eine Reihe ähnlich ausgerichteter Bewegungsorganisationen, die sich 1913 teilweise zum *Kartell freigesinnter Vereinigungen* zusammenschlossen (Barth 1985a, 425). Über die weitere Entwicklung dieses Kartells gibt die Geschichtsschreibung keine Auskunft. 1927 kam es zur Gründung des Proletarischen Freidenkerbundes, mit welchem eine erhoffte Kooperation nicht zustande kam.

135 Siehe das Magazin *Freidenker* (1910, Heft 1).

136 Von den 1920er-Jahren bis in die 1970er-Jahre nannte sie sich *Freigeistige Vereinigung der Schweiz*. Die bislang letzte Namensänderung wurde dann 1974 unter dem Zentralpräsidenten Marcel Bolliger (1923–2003) vollzogen. Bolliger prägte die Bewegung während zwei Jahrzehnten

In diese Gründungserzählung eingeflochten sind mehrere Namen. Allen voran ist es August Richter (1880–1914), ein aus Nürnberg stammender Ingenieur. Wie aus der Freidenkerzeitschrift und verschiedenen Erzählungen hervorgeht, war dieser zwar nicht lange, aber dafür umso intensiver an der Institutionalisierung der Gruppierung beteiligt.¹³⁷ In den Jahren 1908 und 1909 widmete sich Richter ausgehend von Zürich dem Aufbau der Bewegung, indem er in unterschiedliche Landesregionen reiste, Vorträge hielt sowie Flugschriften und Manifeste verteilte. Er war in die Gründung des Deutsch-Schweizerischen Freidenkerbundes von 1908 involviert, wurde dessen erster Präsident und führte zugleich die neu geschaffene Geschäftsstelle. Gemäss wesentlich später vermeldeter Zahlen¹³⁸ umfasste der Deutschschweizer Freidenkerbund im Juli 1908 mehr als 1000 Mitglieder. Zudem wurde eine Zeitschrift publiziert, die in einer Auflage von 6000 Exemplaren erschien.¹³⁹ Phasenweise erschien diese Zeitschrift in Zusammenarbeit mit deutschen Freidenkergruppierungen, mit denen Richter und andere Freidenker im Austausch standen. Richters Wirken stiess auf grosse Resonanz, vielerorts gelang es ihm, neue Lokalgruppen ins Leben zu rufen.

In der ersten Ausgabe des neu geschaffenen Vereinsorgans war ein Manifest abgedruckt, das unter seiner Mitwirkung entstand. Es gibt Auskunft über die Positionierung des neu gegründeten Bundes. Zu dieser Zeit trug das Freidenkertum der Deutschschweiz die Züge einer Reformbewegung, die sich für die Popularisierung von wissenschaftlichen Erkenntnissen einsetzte: Im Geiste einer *fortschrittsorientierten Religionskritik* bezog man sich auf *die Wissenschaft* und ihre *Methode des Zweifels*, um «die Befreiung des menschlichen Geistes von der Tyrannei der aufgezwungenen Glaubensdogmen in religiösen und in allen metaphysischen Fragen» zu befördern. Insbesondere als «dogmatische Glaubenstyrannei» kritisiert wurden: «Konfessionell gefärbte Religionskunden» in der Schule, die Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit «zur Staatskirche» sowie die «sonntägliche Kirchenpflicht für Soldaten im Dienst».¹⁴⁰ Diese bis in die Gegenwart anhaltende Kontinuität der programmatischen Ausrichtung ist etwas, was aktuelle Mitglieder gerne anführen, wenn sie über die Geschichte der Gruppierung sprechen.

Präsidenschaft und wurde immer wieder dafür gewürdigt, dass er sich für den sprachübergreifenden Zusammenhalt der Bewegung eingesetzt hat (siehe das Magazin *Freidenker* 2003, Heft 8).

137 Bereits vor seiner Ankunft in der Schweiz verkehrte Richter in Freidenkerkreisen. 1904 tauchte sein Name in den Präsenzlisten der Freidenkervereinigung München auf (Linse 1969, 41).

138 Siehe das Magazin *Freidenker* (1956, Heft 3).

139 Auch in anderen Landesteilen oder Sprachregionen erschienen zu diesem Zeitpunkt Zeitschriften mit ähnlicher publizistischer Ausrichtung: *La libre Pensée* in Lausanne, *Le Franc-Parleur* in La Chaux-de-Fonds und *La Regione* in Chiasso.

140 Siehe dazu das entsprechende Manifest im Magazin *Freidenker* (1908, Heft 1) sowie Barth (1985a, 416).

Richter war nicht lange aktiv für die Gruppierung und auch war ihm kein langes Leben beschieden. Nach mehreren Aufenthalten in der Psychiatrie – unter anderem sind auch solche in Zürich dokumentiert – starb er 1914 im Alter von 34 Jahren. Genauere Angaben zu seiner Erkrankung und zum Verlauf derselben sind nicht bekannt. In der freidenkerischen Geschichtsschreibung wurde diese Leerstelle mit einem plausiblen, aber nicht belegten Narrativ aufgefüllt (Barth 1985a, 428 ff.). Demnach sei Richter der «kirchlichen Abwehr»¹⁴¹ zum Opfer gefallen: Im Anschluss an eine bereits mehrfach gehaltene und anderswo nicht beanstandete Rede über *Monismus und Christentum* wurde er in *Luzern* verhaftet, verhört und gegen Kautions wieder freigelassen. Anschliessend kam es zu einem Tauziehen zwischen religiösen und säkularen Kräften innerhalb des Justizapparates. Richter wurde wegen Gotteslästerung und Vergehen gegen die Sittlichkeit verurteilt. Das Urteil wurde erst bestätigt und dann wieder aufgehoben, zeitweise sass er in Haft.

In der Freidenkerzeitschrift stellte man viel später fest, dass es Richter nie gelungen sei, diese Erfahrung zu verarbeiten. Es heisst weiter, dass er in der Folge ernsthaft erkrankt sei. Dokumentiert ist, dass er sich schliesslich nach München begab und dort an den Folgen einer psychischen Erkrankung starb. Dieses Narrativ eines *Kirchenopfers* wird in der jüngeren Geschichte durch den Unterhalt eines Hilfe-Fonds gestützt, der Richters Namen trägt. Im *August-Richter-Fonds für Rechts-hilfe* stehen finanzielle Mittel zur Verfügung, die für kostenlose Rechtsberatung zu den Bereichen Staat, Kirche und Religion gesprochen werden können. Neben diesem Fonds gibt es auch andere solche steuerbefreite Fonds, die den Namen einer bedeutenden Persönlichkeit tragen. Initiiert wurde diese Form der Erinnerungskultur im Jahr 2014 im Kontext der Verabschiedung eines neuen Reglements über den Umgang mit Sondervermögen der FVS. Zu diesem Zeitpunkt auch in die Erinnerungskultur aufgenommen wird der *Ernst Brauchlin-Fonds für Rituale* und der *Armin Feisel-Fonds für Bildung*. Brauchlin war ebenfalls eine Gründerfigur (siehe weiter unten). Der erst kürzlich verstorbene Freidenker Feisel (1940–2014) wiederum war ein grosszügiger Gönner. Er vermachte der Freidenker-Vereinigung Schweiz zwei Tage vor seinem Tode per Nottestament sein gesamtes Vermögen.

Zu Zeiten Richters spielte der Schweizer Psychiater und Insektenforscher Auguste Forel (1848–1931) ebenfalls eine wichtige Rolle für die Gruppierung. Forel gehörte einer Vielzahl von Reformvereinen an und war ein engagierter Vertreter des Monismus.¹⁴² Er hielt regelmässig weltanschaulich geprägte Referate und war

¹⁴¹ Siehe das Magazin *Freidenker* (1956, Heft 3).

¹⁴² Einer allgemein verbreiteten Lesart folgend ist der Begriff des Monismus als eine «Parole der Emanzipationsbestrebungen» zu verstehen (Hillermann 1976). Um die Jahrhundertwende wurde er insbesondere durch das Wirken des Mediziners und Zoologen Ernst Haeckel (1834–1919) verbreitet. Im Umfeld von Haeckel entstand eine gleichnamige säkular-wissenschaftlich orientierte

publizistisch aktiv, sowohl in der Deutschschweiz als auch in der Westschweiz. In Freidenkerkreisen hielt er Reden, die gut besucht waren und durch welche die Gruppierung ihren Bekanntheitsgrad steigern sowie effizient finanzielle Mittel generieren konnte. Eingesetzt wurden diese Mittel unter anderem für die Einrichtung der Geschäftsstelle, die zunächst mit Richter besetzt wurde. Parallel zu dieser weiter voranschreitenden Institutionalisierung wurden nicht nur Vorträge gehalten und Flugschriften verteilt, sondern auch Protestaktionen organisiert, darunter eine Reihe grösserer Aktionen im Jahr 1909 im Anschluss an die Hinrichtung des *spanischen* Pädagogen Francisco Ferrer Guàrdia (1859–1909). Ferrer hatte sich im Sommer 1909 an einem Generalstreik in Barcelona beteiligt, der sich in gewalttätigen Ausschreitungen entlud. Die sich dabei entfaltende Gewalt war antiklerikal motiviert. Die Aufstände wurden niedergeschlagen, Ende August wurde Ferrer als mutmasslicher Anführer des Streiks festgenommen, verurteilt und hingerichtet. In der Folge kam es in ganz Europa zu Protesten.¹⁴³ Zur Verlängerung dieser Protestwelle in die Schweiz trug der Freidenkerbund massgeblich bei, indem er eine Postkartenserie druckte und Demonstrationsversammlungen abhielt. In der Freidenkerzeitschrift wird die Hinrichtung als «Meuchelmord» und «blutrünstiger Inquisitionsakt» am «Spanischen Freidenker Ferrer» verurteilt.¹⁴⁴

Auf Richter folgte der Pädagoge Fritz Bader als Präsident der Freidenkerföderation. Während Baders Präsidentschaft brach der Erste Weltkrieg aus, dabei kam es zum Bruch mit den deutschen Gesinnungsfreunden. Man zog sich von der Herausgabe einer geteilten Vereinszeitung zurück, der Freidenkerbund wurde neu organisiert. Im Zuge dieser Veränderungen erschien ab März 1915 die *Freidenker-Zeitschrift* als neues Publikationsorgan des sich nun *Freidenker der deutschen Schweiz* nennenden Verbundes. Damit wurde das Freidenkertum zu einer Gruppierung mit einem Bezugsradius, der fortan auf die Schweiz beschränkt bleiben wird. Als erster Redaktor der neuen Zeitschrift wurde der Pädagoge Ernst Brauchlin (1877–1972) eingesetzt. Im Leitartikel auf der Titelseite der Erstausgabe bedauerte dieser, dass nun «auch unsere Gesinnungsfreunde draussen in den

Reformbewegung mit ersatzreligiösen Zügen. Für einen systematischen Vergleich zwischen Monismus und dem Neuen Atheismus siehe den Beitrag von Kaden und Schmidt-Lux (2016).

143 Siehe dazu ausführlicher Dittrich (2014, 219 ff.).

144 Ebenfalls in der Zeitschrift dokumentiert ist, wie man in Zürich eine katholische Gegenversammlung unterwanderte und störte: Die auf den 25. Oktober 1909 angesetzte katholische Protestversammlung sollte im Riesensaal der Stadthalle Zürich stattfinden. Bereits vor Beginn der Veranstaltung hätten sich Freidenkende im Saal versammelt, später sei eine Tischplatte mit der Aufschrift «Nieder mit den Pfaffen! Los von Rom!» vors Rednerpult gehalten worden. Danach sei es zu Tumulten gekommen, «wobei zahlreiche Teilnehmer mehr oder weniger schwer verwundet wurden». Dokumentiert ist dieser handfeste Moment in der Bewegungsgeschichte im Magazin *Freidenker* (1909, Heft 11).

kriegsführenden Ländern [...] hineingerissen worden [sind] in diesen unheilvollen Taumel».¹⁴⁵

Während das Wirken von Bader heute grösstenteils in Vergessenheit geraten ist, wird Brauchlin als eine der prägendsten Personen überhaupt in Erinnerung behalten. Wenn die aktuellen Mitglieder über früher sprechen, dann erwähnen sie unter anderem seine Schrift *13 Gespräche mit einem Freidenker* (Brauchlin 1953). Darüber hinaus wird Brauchlin im Narrativ der Gründungserzählung die Rolle eines unermüdlich engagierten Mitgliedes zugeschrieben. Parallel zum Lehrerberuf in der Stadt Zürich engagierte er sich seit 1913 mit stetig zunehmender Intensität bis zu seinem Lebensende in unterschiedlichen Funktionen.¹⁴⁶ Zeitweise war er Präsident der *Ortsgruppe Zürich*, zeitweise Zentralpräsident. Er war aktiv in der Ritualbegleitung und hielt Abdankungsreden. Ebenfalls verfasste er zahlreiche religionskritische Schriften, aber auch Gedichte und Erzählungen, und nahm dabei auf unterschiedliche Weise stetig prägenden Einfluss auf die Ausrichtung der Bewegung. Ein erstes Mal deutlich wurde dies 1916, als er an der Hauptversammlung zum Thema *Warum organisieren sich die Freidenker?* sprach. Er hielt eine Rede, die im Laufe der darauffolgenden Jahre weite Verbreitung erfahren hat, unter anderem, weil er sie in mehreren Ortsgruppen hielt, und weil sie in der Freidenkerzeitung sowie als Broschüre publiziert worden ist. In dieser Rede schrieb Brauchlin das Programm der fortschrittsorientierten Religionskritik noch einmal tiefer in die *ideologische Ausrichtung* der Bewegung ein: Demnach habe «die Wissenschaft nun doch auf den verschiedensten Forschungsgebieten klipp und klar bewiesen», dass «die biblische Weltauffassung ein starker Irrtum ist.»¹⁴⁷

Tritt man einen Schritt zurück von dieser Gründungserzählung, dann wird erkennbar, wie sie sich im Laufe der Zeit schrittweise zu einem heute erzählten Narrativ verfestigt hat. Massgeblich mitgeprägt hat dieses der Freidenker Fritz Brunner (1908–1997), dies allerdings nicht als Akteur, sondern als Autor. Brunner hat in den 1980er-Jahren zahlreiche Episoden und Fakten aufbereitet, die sich im Rückblick als setzend für die Geschichte der Bewegung erweisen sollen.¹⁴⁸ Es war auch er, der das

145 Siehe die Publikation *Der Schweizer Freidenker* (1915, Heft 1).

146 Brauchlin beginnt sein Engagement im Alter von 36 Jahren und wird sich fast 6 Jahrzehnte lang einbringen.

147 Für diesen Ausschnitt aus Brauchlins Rede siehe «Der Schweizer Freidenker» 1916, Heft 22.

148 Auch der Freidenker und Humanist Albert Anderes hat eine Gründungsgeschichte verfasst und sich mit dem späteren Verlauf der Bewegungsgeschichte publizistisch auseinandergesetzt. Siehe dazu Anderes (1982). Sein stärker fragmentierter Beitrag zur Geschichtsschreibung ist jedoch in Vergessenheit geraten, anders als die Variante von Brunner. Das mag nicht zuletzt daran liegen, dass er zusammen mit anderen Mitgliedern eine Abspaltung erwirkte. Man wollte sich konsequenter dem humanistischen Denken zuwenden und gründete deshalb einen neuen Ableger. Ein Versuch, der – so wissen wir heute – im Sand verlief.

Jahr 1908 ein erstes Mal als Gründungsjahr in den Fokus der Geschichtsschreibung rückte, denn für die Zeit vor Brunners Wirken sind keine vergleichbaren Jubiläumsveranstaltungen dokumentiert.¹⁴⁹ Insbesondere im Herbst 1983 war er es, der mit reger Publikations- und Vortragstätigkeit das 75-jährige Bestehen der Gruppierung geradezu festschrieb. Im sehr überschaubaren Forschungsdiskurs bezieht man sich ebenfalls auf ihn und auf ein von ihm ausgearbeitetes Manuskript zur Geschichte des Freidenkertums¹⁵⁰, das ich jedoch leider nicht mehr aufspüren konnte. Da Brunner mehrere Artikel zur Bewegungsgeschichte in der Freidenkerzeitschrift publiziert hat, lässt sich über das Archiv der Zeitschrift zumindest ertasten, was in diesem Manuskript gestanden haben muss.¹⁵¹ Es ist über lange Passagen deckungsgleich mit dem, was informierte Mitglieder von heute berichten, wenn sie über die Entstehung der Gruppierung zu sprechen beginnen.

Es sind insbesondere zwei Elemente, aus denen Brunner seine Geschichte der Bewegung zusammengefügt hat. Einerseits ist es eine grosse Erzählung, die über die Entstehung jener Werte und jenes Denkens Auskunft gibt, für welche die Bewegung sich heute engagiert. Brunner verankert diese Werte und dieses Denken in der griechischen Antike und in der Zeit der *Aufklärung*.¹⁵² Andererseits ist es die Erzählung davon, wie sich die Freidenkerbewegung in der Deutschschweiz nach Beginn des 20. Jahrhunderts zu institutionalisieren beginnt. Insbesondere Auszüge aus dieser zweiten Erzählung werden durch die historische Forschung übernommen, kommentiert und weitergetragen. Gleiches gilt auch für die Gründungserzählung, wie ich sie hier rekonstruiert habe. Zuletzt wurde das Gründungsdatum und die damit zusammenhängenden Ereignisse und Personen im Jahre 2008 aktualisiert, als die Bewegung ihr 100-jähriges Bestehen feierte.

Wie wir gesehen haben, gibt die Gründungserzählung des Freidenkertums darüber Auskunft, wie sich die Gruppierung schrittweise institutionalisieren konnte

149 In früheren Ausgaben der Freidenkerzeitschrift werden Ansätze von alternativen Gründungserzählungen sichtbar und andere Jahreszahlen zitiert. Dies gilt sowohl in Bezug auf die Bewegungsorganisation als auch in Bezug auf die Freidenkerzeitschrift selbst.

150 Die Literatur zur Geschichte des Freidenkertums in der Schweiz ist überschaubar und vor allem auf die Deutschschweiz bezogen. In Ausschnitten und Ansätzen ist eine Bewegungsgeschichte zu finden bei Barth (1985a; 1985b), Schmid und Schmid (2003) sowie Dellsperger (2012).

151 Siehe dazu das Magazin *Freidenker* (1983, Heft 9).

152 Diese Figur des Aufspannens eines grossen Bogens, der von den Griechen bis in die Gegenwart reicht, spielt auch in anderen Erzählungen eine wichtige Rolle. Besonders akribisch ausgearbeitet wurde sie vom deutschen Säkularisten Karlheinz Deschner (1924–2014). Dieser hat eine zehn Bände umfassende *Kriminalgeschichte des Christentums* (1996) vorgelegt, die er zwischen 1996 und 2014 publizierte.

und wer die Protagonisten sind, die in diesen Prozess involviert waren. Parallel dazu zeigt sich, dass innerhalb der Gruppierung eine Gründungsgeschichte erzählt wird, in der zwei unterschiedliche Formen des säkularistischen Denkens vorkommen. Sichtbar wird damit ein Nebeneinander zweier Formen von Säkularismus, die in der Forschung nicht selten als unvereinbar oder gar komplementär beschrieben werden (Schröder 2023). Die Erzählung führt verschiedene Episoden des Kampfes gegen die Kirche und den Klerus ein, macht uns mit den dazu eingesetzten Mitteln vertraut, bringt Helden hervor und benennt deren Schicksal. Sie verleiht dem Programm einer *fortschrittsorientierten Religionskritik* eine historische Kontur. Gleichzeitig dazu führt die Erzählung auch Elemente eines gelebten *säkularen Humanismus* ein. Man wird vertraut gemacht mit Protagonisten, die Alternativen zur religiösen Lebensführung explorieren, die neue Formen von Gemeinschaft und Ritualität suchen, entwickeln, leben. Auf diesem Wege erhält eine zweite und andere Form des säkularistischen Denkens historische Tiefe. Im Falle der aktuell tradierten Gründungsgeschichte des Freidenkertums¹⁵³ scheinen *progressiver Atheismus* und *säkularer Humanismus* also gut nebeneinander stehen zu können.

4.3 Geteilte Gemeinsamkeiten

Dieser dritte Abschnitt fokussiert auf *gemeinsam geteilte Identität*. Dies geschieht entlang der drei folgenden analyseleitenden Fragestellungen in drei Schritten: Welche Bedeutung haben allgemeine Selbstbeschreibungen für die Mitglieder (4.3.1)? Wie verwenden sie das spezifisch säkularistische Identitätsvokabular (4.3.2)? Welches politische Identitätsprofil haben die Mitglieder (4.3.3)? Mit Blick auf die forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass kollektiv geteilte Identitätsvorstellungen innerhalb der Gruppierung aktiv ausgehandelt werden und dass dabei die Bezugnahme auf christliche Religiosität zunehmend an Bedeutung verliert, während andere Formen des Religiösen wichtiger werden.

Wie sich in den Analysen zeigen wird, werden in der Gruppierung sehr spezifische Begriffe und Selbstbeschreibungen verwendet, um die eigene Identität

¹⁵³ Mir ist bewusst, dass diese Feststellung vor allem auf die Gegenwart bezogen ist und also nur beschränkte Gültigkeit besitzt. Beim Blättern im Zeitschriftenarchiv bin ich auf zahlreiche Momente und Episoden in der Bewegungsgeschichte gestossen, die ein gegenteiliges Bild vermitteln. Insbesondere in der Region Basel war die Gruppierung lange Zeit gespalten. Diese und weitere Spannungslinien liessen sich mit viel Gewinn zu einem historischen Bewegungsporträt ausarbeiten.

einzugrenzen. Je nach Kommunikationssituation bevorzugen dieselben Mitglieder den einen oder einen anderen Identitätsbegriff, um sich zu verorten. Dieses Resultat geht ebenfalls mit dem weiter oben bereits getroffenen Feststellung einher: Die in anderen Beiträgen festgestellte *ideologische Spannung* innerhalb säkularistischer Gruppierungen lässt sich im Freidenkertum nicht nachweisen. Ebenfalls nicht abgezeichnet hat sich eine Verschiebung der gemeinsam geteilten Identitätsvorstellungen. Entgegen den Erwartungen wird die Gruppierung durch ein mehr oder minder statisches Identitätsprofil zusammengehalten.

4.3.1 Selbstbeschreibung als religiös und als spirituell

Im folgenden Abschnitt untersuche ich Selbstbeschreibungen und Identitätsbegriffe, wie sie unter den Freidenkerinnen und Freidenkern gebräuchlich sind. Dabei interessiere ich mich nicht nur für die Verbreitung und die Akzeptanz konkreter Begriffe, sondern auch für Bedeutungsnuancen derselben und die Frage, wie diese im sozialen Austausch eingesetzt werden und welche Absichten damit verbunden sind. Als Einstiegspunkt wähle ich eine quantitative Auswertung der Attribute *religiös* und *spirituell*. In verschiedenen relevanten Datensätzen finden sich Zahlen zu diesen beiden Attributen. Anhand der quantitativen Daten kann deshalb verglichen werden, wie wichtig diese beiden Selbstbeschreibungen für unterschiedliche Populationen sind. In Bezug auf die Selbstbeschreibung *religiös* zeigt sich, was zu erwarten ist: Diese Beschreibung stösst bei den Freidenkerinnen und Freidenkern auf deutliche Ablehnung. Im quantitativen Fragebogen hat mit 90,7 % eine überragende Mehrheit aller Mitglieder angegeben, dass sie *gar nicht religiös* sei. Bei einer Kontextualisierung dieses klaren Ergebnisses zeigt sich, dass sich die Freidenkerinnen und Freidenker deutlich von allen Vergleichsgruppen abheben (Abbildung 15). Einzig in der Gruppe der Skeptiker wird diese Selbstbeschreibung ebenfalls sehr deutlich abgelehnt – was mit Blick auf deren Ausrichtung ebenfalls nicht überrascht. Zudem wird ersichtlich, dass auch die Gruppe der Religionslosen geneigt ist, diese Selbstbeschreibung abzulehnen.

Schaut man in die qualitativen Daten, dann wird deutlich, dass diese klare Ablehnung der Selbstbeschreibung *religiös* mit spezifischen Abgrenzungserzählungen verbunden ist. Viele Mitglieder gehen in ihren Erzählungen deutlich weiter, als nur zu sagen, dass sie religionslos (und also indifferent) seien. Sie benennen ganz bestimmte Aspekte von Religion, um sie dann zu kritisieren oder sich davon abzugrenzen. Gut nachvollziehbar wird dies am Beispiel von José, der feststellt und kritisiert, dass Alltag und Kultur von einer «christlichen Präsenz» durchdrungen seien, woran er sich stört:

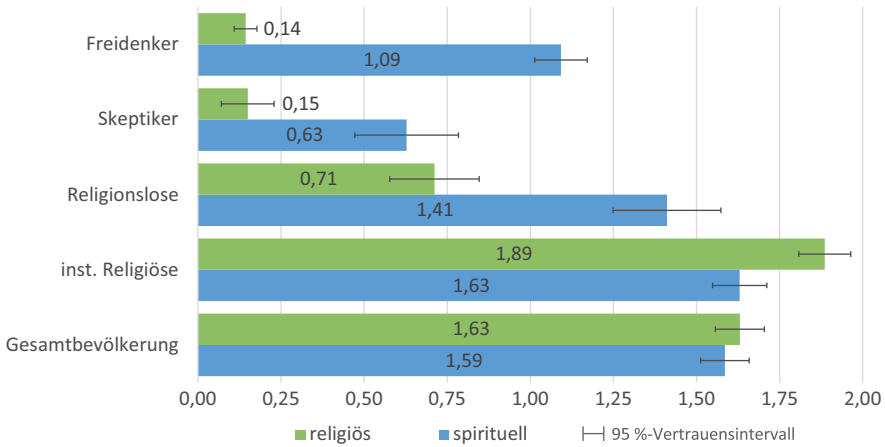


Abbildung 15: Selbstbeschreibung als *religiös* und als *spirituell* im Vergleich.¹⁵⁴

On sait que Dieu a créé le monde en 6 jours, 7 jours. Après il s'était reposé. Notre vie est guidée par ces choses-là. Donc il y a toujours un semblant de religieux dans la vie, malgré nous. [...] La vie est faite d'une façon, actuellement, vie professionnelle, les relations entre amis, ces choses-là, peut-être de doctrines religieuses de longue date qui sont, pour nous, devenues des coutumes qu'on dirait athée de prime abord, mais qui découle d'une présence chrétienne.¹⁵⁵ (José, 31)

In diesen auf Abgrenzung ausgerichteten Erzählelementen lassen sich drei wiederkehrende Muster identifizieren. Alle diese Elemente dienen der Schaffung von Distanz. Eines davon ist Humor oder Zynismus.¹⁵⁶ Viele der befragten Personen

¹⁵⁴ Durchschnittliche Zustimmung zu den Selbstbeschreibungen *religiös* und *spirituell* auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage: «Als wie religiös [oder: spirituell] würden Sie sich selbst bezeichnen?» Anzahl gültige Fälle *religiös*: Freidenker n = 885, Skeptiker n = 140, Religionslose n = 216 (RM), inst. Religiöse n = 767 (RM), Gesamtbevölkerung n = 990 (RM). Anzahl gültige Fälle *spirituell*: Freidenker n = 868, Skeptiker n = 137, Religionslose n = 220 (RM), institutionell Religiöse n = 751 (RM), Gesamtbevölkerung n = 979 (RM).

¹⁵⁵ Übersetzung: «Die Leute wissen, dass Gott die Welt in 6 oder 7 Tagen erschaffen hat. Nachdem er sich ausgeruht hatte. Unser Leben wird von diesen Dingen bestimmt. Es gibt also immer etwas Religiöses in unserem Leben, trotz uns. Das Leben ist auf eine bestimmte Art und Weise geordnet, das Berufsleben, Freundschaften, diese Dinge. Vielleicht sind althergebrachte religiöse Lehren für uns zu Bräuchen geworden, die auf den ersten Blick atheistisch erscheinen. Aber sie rühren von einer christlichen Präsenz her.»

¹⁵⁶ Dass «humor and mockery» eng mit Säkularismus verwoben sind, wurde bereits an anderer Stelle beschrieben (Cimino und Smith 2014). Dies gilt nicht zuletzt für die Atheist Bus Campaign, welche auf die Initiative der britischen Komödiantin und Aktivistin Ariane Sherine zurückgeht. In den qualitativen Interviews mit den Freidenkerinnen und Freidenkern wird diese Verbindung

schaffen Distanz zum Religiösen, indem sie sich – mehr oder minder explizit – darüber lustig machen. So sagt beispielsweise jemand mit Wortwitz, dass der Glaube für ihn «in Gottes Namen» keine Option sei. Eine andere Person meint, dass das Religiöseste an ihm die Frau sei, die er geheiratet habe. Und wiederum jemand sagt, dass man dem Christentum nicht viel zu verdanken habe ausser die «vacances de pâques» (Osterferien). Ein weiteres Element sind Selbstbeschreibungen oder Charakterzüge, die so dargestellt werden, als seien sie inkompatibel mit dem Religiösen. Bei Nathanael ist dies die Feststellung, dass das Religiöse vor ihm sozusagen zurückschreckt. Auf die Frage der Interviewperson «Gibt es etwas Religiöses in Ihrem Leben?», antwortet er:

Nein, nein. Also an was denken Sie jetzt, etwas Religiöses? Dass ich Marien-Erscheinungen gehabt habe, oder? Nein, nein, absolut nicht. Gar keine Erscheinungen gehabt. Solchen wie mir erscheinen die eben nicht. Das ist unmöglich. (Nathanael, 74)

Neben Nathanael unterlegen auch andere Mitglieder ihre Abgrenzungserzählungen mit spezifischen Selbstbeschreibungen und bringen zugleich bestimmte Identitätsbegriffe in Position. Ein letztes Element, das im Zusammenhang mit Abgrenzungserzählungen wiederholt verwendet wird, ist die Schaffung einer zeitlichen Distanz. Die Selbstbeschreibung *religiös* wird dann zu einer Erinnerung erklärt und in der Vergangenheit verortet. So sagt eine Person, dass Religiosität «etwas Nostalgisches» an sich habe. Oder jemand berichtet, dass man an einen Moment in der eigenen Biografie zurückdenke: «ma première communion» (die Erstkommunion) oder ein «Ferienlager mit den Reformierten» zu Schulzeiten. Eine weiterführende quantitative Analyse der Selbstbeschreibung *religiös* bleibt leider ergebnislos. Viele Auswertungen lassen sich gar nicht erst umsetzen, da die Daten dazu sehr schief verteilt sind. In Ansätzen zeigt sich, dass keine Geschlechterunterschiede zu finden sind. Gleiches gilt auch für die Mitgliedergeneration. Man ist nicht religiös.

In Bezug auf die Selbstbeschreibung als *spirituell* zeigt sich ein diffuseres Bild. Aus den quantitativen Daten geht hervor, dass sie einige Mitglieder ablehnen, während sie andere übernehmen. Mit 41,5 % sagt ein wesentlich tieferer Anteil der Mitglieder, dass man *gar nicht spirituell* sei. Betrachtet man die durchschnittliche Zustimmung zu dieser Selbstbeschreibung, so sind die Freidenkerinnen und Freidenker etwas weniger spirituell als die Vergleichsgruppen (Abbildung 15). Was aber vor allem auffällt, ist die Gruppe der Skeptiker. Diese sind noch weniger

beispielsweise dann sichtbar, wenn sie den US-amerikanischen Komödianten George Carlin zitieren, auf die bissigen Texte und Theaterstücke von Thomas Bernhard verweisen oder sich als Fan des Satirikers Günther Paal zu erkennen geben.

spirituell als die Freidenkerinnen und Freidenker.¹⁵⁷ Bei der Untersuchung der qualitativen Daten zu dieser Selbstbeschreibung wird deutlich, dass die Freidenkerinnen und Freidenker eine heterogene und zugleich säkularisierte Perspektive auf sie haben. Nur wenige Mitglieder verwenden sie, um eine Abgrenzungserzählung zu entwerfen. Viel häufiger wird sie auf elementare Lebensfragen bezogen, typischerweise auf Geburt oder Tod. So wird beispielsweise über die «gestorbenen Eltern» gesprochen, die «eigene Herkunft» oder die «Ahnenlinie». Dazu ausführlicher Elvira:

Ich finde es zum Beispiel spirituell, wenn man sich Gedanken macht, dass man wie in einer langen Reihe von Menschen ist. Von Ahnen, Urahnen. Und wenn man sich zum Beispiel mit der Geschichte beschäftigt. Und, sagen wir, irgendwie in einem alten Münster vor irgendwelchen Grabplatten steht von Leuten, die vielleicht im 14. Jahrhundert gestorben sind. Oder wenn irgendwo in einer Grabung wieder Skelette ausgegraben werden. Dass man sich dann mal bewusst wird: Das sind nicht einfach nur Knochen. Sondern diese Leute haben auch einmal genauso gelebt und gefühlt wie du und ich auch. Und auch wir werden einmal so enden. (Elvira, 35)

Das Religiöse kann in solchen Erzählungen durchaus vorkommen, wie sich an diesem Beispiel gezeigt hat. Die Bedeutung von Religion wird dabei aber reduziert auf eine kulturelle sowie geschichtliche Dimension. Einen Bezug zu dem, was sich als christliche Spiritualität bezeichnen lässt und mit der Umschreibung *geistlich* in Zusammenhang steht, stellen nur wenige der interviewten Personen her. Es gibt vereinzelt Personen, die sich von dieser Selbstbeschreibung abgrenzen und sie dem Religiösen zuordnen, nicht ohne den Unterschied zu benennen, dass Religion aber doch noch eine «signification plus institutionnelle» (stärkere institutionelle Bedeutung) habe.

Für viele Mitglieder ist Spiritualität eine Erlebnisqualität, die sich unangekündigt einstellt und die als positiv erlebt wird. Solch spirituelle Erlebnisse macht man im «ici et maintenant» (Hier und Jetzt). Man ist «ergriffen», es werden «Grenz- und Entgrenzungserfahrungen» beschrieben, die in unterschiedlichen Situationen entstehen können. Ausgelöst werden diese Erfahrungen durch Entspannung oder in sinnlichen Momenten. Jemand spricht in diesem Zusammenhang vom Lesen eines «*œuvre littéraire*», andere vom Musikhören, von Momenten «in der Natur» oder auch nur vom Schein einer Kerze, die im Abenddunkel brenne.

¹⁵⁷ Dies ist damit zu erklären, dass sich die Skeptiker-Bewegung auf eine bestimmte Variante des säkularistischen Denkens bezieht, nämlich das rationale Denken als *Werkzeug der Welterkundung*. Aus Blogbeiträgen, Interviews und dem direkten Austausch geht hervor, dass der Skeptizismus bestimmte Phänomene kritisiert, die auch als spirituell beschrieben werden können: alternative Medizin, esoterische Praktiken, UFO-Glaube, Geistheilung oder Verschwörungstheorien.

Wie alle anderen Mitglieder auch beschreibt Susanne diese Erlebnisqualität als etwas Positives:

Aber manchmal gibt es das auch, dass man ein Musikstück anhört. Und: Wow! Oder irgendwie etwas sieht. Ja, das gibt es schon. So, vor allem bei Musik. So Musikstücke: Das ist so unheimlich schön. Es berührt so. Warum eigentlich? Ja, das kann man ja dann spirituell nennen. (Susanne, 59)

Anhand weiterer quantitativer Analysen lässt sich zudem zeigen, dass Spiritualität einhergeht mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen (Abbildung 16): Wer sich selbst als spirituell bezeichnet, überdenkt ebenfalls regelmässig seine Grundüberzeugungen und denkt häufiger über den Sinn des Lebens nach.

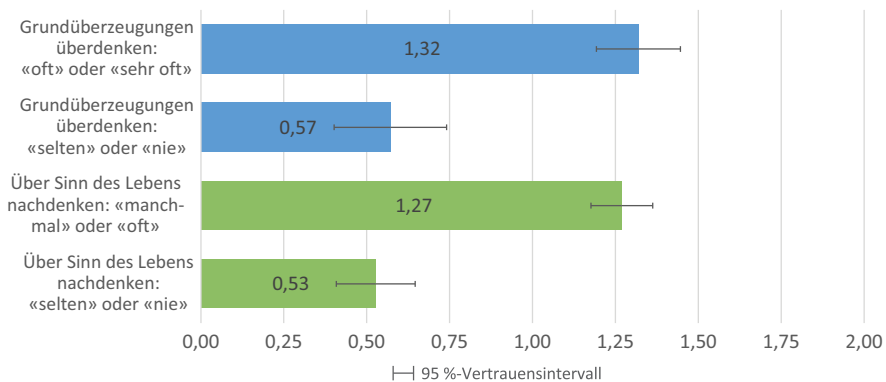


Abbildung 16: Selbstbeschreibung als *spirituell* nach Persönlichkeitsmerkmalen.¹⁵⁸

Dieser Befund deckt sich mit den oben ausgearbeiteten Erzählmustern. *Spirituell* wird auf elementare Lebensfragen sowie bestimmte Erfahrungen bezogen und tritt in Zusammenhang mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen auf. In anderen Studien zu Spiritualität unter religionslosen Personen wird typischerweise ein Geschlechterunterschied festgestellt (Galen 2009, 43f.). Wie weiterführende Analysen meiner Daten jedoch zeigen, lässt sich dieser Befund nicht reproduzieren für das

¹⁵⁸ Durchschnittliche Zustimmung zur Selbstbeschreibung *spirituell* auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage «Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?» Fragen Gruppenvariablen: «Wie oft überdenken Sie einzelne Punkte Ihrer persönlichen Grundüberzeugungen?» auf einer 5-Punkte-Skala von *nie* bis *sehr oft*. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 859. «Wie häufig denken Sie über den Sinn des Lebens nach?» auf einer 4-Punkte-Skala von *nie* bis *oft*. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 862. Bei jeder Variable wurden die jeweils stärksten Ausprägungen zu einer Kategorie zusammengefasst.

Freidenkertum. Entsprechende Auswertungen ergeben keine Differenz bezüglich der Zustimmung zur Selbstbeschreibung als *spirituell* (Abbildung 17). Gleichzeitig dazu wird sehr wohl sichtbar, dass dieser Geschlechterunterschied ausserhalb des organisierten Säkularismus besteht. Weshalb zeigt er sich bei den Freidenkerinnen und Freidenkern nicht? Folgt man der gerne und intensiv diskutierten These, dass Religion ein weibliches Phänomen sei (Trzebiatowska und Bruce 2012), dann lässt sich argumentieren, dass Spiritualität ein Konzept ist, dass partiell mit dem Religiösen verwandt ist.

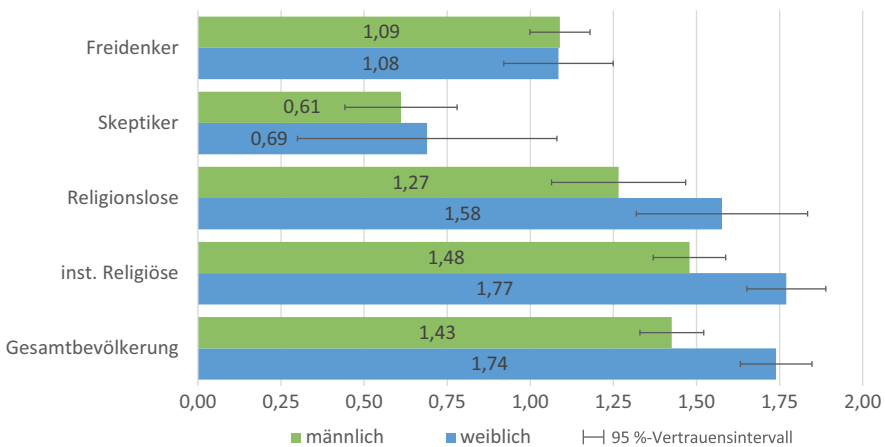


Abbildung 17: Selbstbeschreibung als *spirituell* nach Geschlecht im Vergleich.¹⁵⁹

Wie die Analyse meiner qualitativen Daten hervorbrachte, weisen die Mitglieder solche auf das Religiöse bezogenen aber Bedeutungsnuancen klar von sich. Nahelegend ist, dass alle Mitglieder durch ihre Beschäftigung mit unterschiedlichen religionskritischen Diskursen zu einem anders gelagerten Verständnis von Spiritualität gelangt sind und dass man dieses Verständnis untereinander teilt. Dies wiederum zieht ein Verschwinden jenes Geschlechterunterschieds nach sich, der sich bei religionslosen Personen nachweisen lässt. Zusammenfassend lässt sich damit sagen, dass die Freidenkerinnen und Freidenker mit der Selbstbeschreibung *spirituell* vor allem eine Form der Selbstreflexion verbinden.

¹⁵⁹ Durchschnittliche Zustimmung zur Selbstbeschreibung *spirituell* auf einer 5-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *sehr* (4), Antwort auf die Frage «Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 863, Skeptiker n = 137, Religionslose n = 220 (RM), institutionell Religiöse n = 751 (RM), Gesamtbevölkerung n = 979 (RM).

4.3.2 Säkularistische Identitätsbegriffe

Im organisierten Säkularismus sind verschiedene Identitätskonzepte verbreitet, auf die sich die Gruppierung gerne bezieht, und die gerne zitiert werden. Denn Bezeichnungen wie *Atheist/in*, *Agnostiker/in* oder *Humanist/in* bringen den eigenen Standpunkt noch einmal klarer zum Ausdruck, als dies die beiden eben untersuchten Selbstbeschreibungen leisten können. Aus den quantitativen Daten geht hervor, dass die Freidenkerinnen und Freidenker vor allem zwei Identitätsbegriffe besonders stark für sich in Anspruch nehmen. Viele der Mitglieder bezeichnen sich als *Atheist/in* sowie als *Humanist/in* (Abbildung 18): 72,6 % aller Mitglieder sagen von sich selbst, dass sie sich «voll und ganz» als Atheistin oder Atheist bezeichnen würden. 57,9 % treffen die gleiche Aussage für die Selbstbezeichnung als Humanistin beziehungsweise Humanist. Weniger stark verbreitet sind die beiden Begriffe *Agnostiker/in* und *Naturalist/in*. In Bezug auf *Naturalist/in* fällt zudem auf, dass diese Selbstbezeichnung oft gar nicht in Anspruch genommen wird. 18,7 % der befragten Mitglieder haben dazu *keine feste Meinung* oder antworten mit *weiss nicht*.

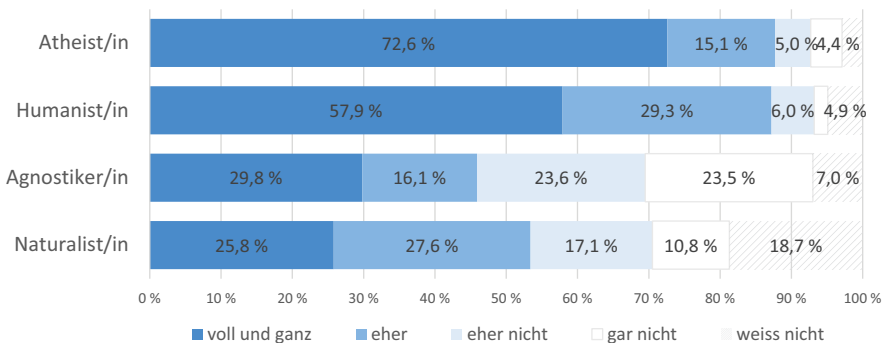


Abbildung 18: Selbstbeschreibungen *Atheist/in*, *Humanist/in*, *Agnostiker/in* und *Naturalist/in*.¹⁶⁰

Weitere quantitative Analysen ergeben: Die Verwendung dieser vier Begriffe unterscheidet sich weder nach Geschlecht noch nach Alter oder nach Region. Besonders dominant ist die Selbstbezeichnung *Atheist/in*. Sehr oft wird sie kombiniert: 76,3 % aller Personen, die sich als *voll und ganz Humanist/in* bezeichnen, bezeichnen sich

¹⁶⁰ Verteilung Prozentwerte Selbstbeschreibungen, Zustimmung zur Aussage «Ich würde mich selbst als [...] bezeichnen» auf einer 4-Punkte-Skala, inklusive der zwei zusätzlichen Auswahlen *habe dazu keine feste Meinung* und *weiss nicht*. Anzahl gültige Fälle: *Atheist/in* n = 911, *Humanist/in* n = 901, *Agnostiker/in* n = 872, *Naturalist/in* n = 883.

auch als *voll und ganz Atheist/in*. Auch die anderen Selbstbezeichnungen werden häufig mit *Atheist/in* kombiniert. Ein bestimmtes Muster weiterer Begriffskombinationen oder gar von sich gegenseitig ausschliessenden Begriffsverwendungen lässt sich nicht finden. Dass sich die Begriffe inhaltlich dennoch unterscheiden, geht aber aus den qualitativen Daten hervor. Über drei Identitätsbegriffe sprechen die Mitglieder in den Gesprächen besonders häufig: *Atheist/in*, *Humanist/in* und *Agnostiker/in*. Die Selbstbezeichnung *Naturalist/in* bricht auch in den qualitativen Daten weg. Hinzu kommt dafür die Selbstbezeichnung *Freidenker/in*, welche einige Personen explizit für sich in Anspruch nehmen.¹⁶¹ Wie sich die drei dominierenden Identitätsbegriffe unterscheiden, wird im Folgenden aufgezeigt. Die Bezeichnung als *Atheist/in* ist deshalb wichtig, weil sie eine bestimmte Funktion hat. Sie dient der Abgrenzung. So sagt zum Beispiel Kilian:

Ich komme den Leuten immer sehr stark so entgegen, dass sie mich nach 5 Minuten als Atheisten und Religionskritiker einstufen: Der findet die Religion scheisse. [...] Nach 5 Minuten stecken mich die Leute häufig in diese Schublade. [...] Ich finde es ein wenig doof, dass man sich grundsätzlich selbst als etwas bezeichnen muss. [...] Eigentlich müsste ich mich eigentlich als Atheisten bezeichnen. Die meisten Leute würden mich als Atheisten bezeichnen. (Kilian, 39)

Diese Abgrenzung erfolgt hauptsächlich gegenüber zwei Aspekten von Religion. Entweder gilt sie dem Glauben und damit bestimmten religiösen Sinnfiguren. Die Interviewten sagen: Man verwerfe die Idee eines «jüdisch-christlichen Gottesbilds», glaube nicht «an die Existenz Gottes». Oder sie gilt der Kirche als Institution oder Glaubensgemeinschaft. Zugleich zeigen sie sich als Person, die einer bestimmten Überzeugung folgt, zum Beispiel indem sie die Ideale eines selbstständigen und evidenzbasierten Denkens vertritt. So sagen einige Mitglieder, dass sie in der Lage seien, «die Realität einzuschätzen, anhand von dem, was man weiss» und deshalb nichts zu «glauben» brauchen. Sie stützen sich auf das Sichtbare und das Beobachtbare, auf «gute Hinweise oder Indizien», oder sie ziehen einen «logische[n] Schluss», sind in der Lage «selbstständig denken zu können». Etwas ausführlicher dazu Marco:

Ich habe einfach meine Lebenserfahrung. Ich habe null Ansatz gesehen von irgendwelchen übernatürlichen Sachen. Demzufolge sehe ich da keinen Anhaltspunkt [an Gott zu glauben]. Und alles, was anders erzählt wird, erkenne ich als Erzählungen. Ich sehe keine Fakten. Ich sehe keine Sachbeweise. Ich sehe null und nichts von diesen Erzählungen. Und dann muss ich sagen, dass es für mich als Konsequenz den Atheismus gibt. (Marco, 47)

¹⁶¹ Zusätzlich zu diesen hauptsächlich gebräuchlichen *Identitätsbegriffen* werden in den Interviews vereinzelt weitere Bezeichnungen genannt. Man bezeichnet sich ebenfalls als *Anarchist/in*, *Cartesianer/in*, *Monist/in*, *Ungläubige/r*, *kritische/r Agnostiker/in*, *Individualist/in*, *Materialist/in*, *Neugierige/r* oder als *Epikureer/in*.

Ein Element, das in dieser Selbstbeschreibung ebenfalls immer wieder auftaucht, ist die Rede von Freiheit oder vom Freisein. Interviewte sagen, dass sie die «Schafherde» verlassen hätten, dem «Opium fürs Volk» entsagten oder – mit einem Augenzwinkern – «der Kirche vom Karren gefallen» seien:

Freiheit bedeutet es. Freiheit vor allem auch im Kopf. Das ist schon auch ein Punkt, der irgendwie wichtig ist. [...] Ich empfinde es als extreme Befreiung, nicht mehr denken zu müssen, wenn mir etwas misslingt, ob es eine Strafe sei oder: Hat jetzt hier das Universum zurückgeschlagen? Habe ich irgendeinen Fehler gemacht und das ist jetzt die Rache dafür? Es ist einfach: Wenn etwas misslingt, dann misslingt es. Pech. Fangen wir neu an. Das ist wirklich/ Darum ist es für mich auch Freiheit. Darum steht Atheismus irgendwie auch für Freiheit. (Magdalena, 43)

Ebenfalls zeigt sich in den qualitativen Daten, dass die Mitglieder einen reflektierten Umgang mit der Selbstbezeichnung als *Atheist/in* pflegen. Einerseits schätzen sie die Klarheit dieser Bezeichnung. Andererseits kritisieren sie die Art und Weise, wie sie mit Bedeutung aufgeladen wird. So wird in den Interviews immer wieder darauf hingewiesen, dass Atheist/in ein Begriff sei, der auf einer «définition par une négation» (Definition durch Negation) basiere. Denn mit dem «A-» werde ja lediglich abgelehnt, was mit «Theismus» zuvor eingeführt werden müsse:

Il ne nous plait pas [...] «Athée» c'est vraiment un terme qui a été fondé par les croyants. Ensuite, il est clair que lorsqu'il faut faire vite, on accepte. Lorsque quelqu'un demande et qu'il faut vite répondre tu dis «je suis athée», parce que c'est beaucoup plus pratique. Mais nous n'aimons absolument pas ce terme.¹⁶² (Marcello, 32)

Ein anderes Bild zeigt sich bezüglich der Bezeichnung als *Humanist/in*. Mit dieser werden bestimmte Werte oder eine bestimmte Haltung verbunden, die keinen unmittelbaren Bezug zum Religiösen erkennen lassen. Sie wird benutzt, um eine positiv konnotierte Selbstbeschreibung zu entwerfen, in deren Mittelpunkt nicht Religionskritik steht, sondern der Mensch. So sagt Gilles:

[L'humanisme] c'est une manière de mettre l'humain au centre. Pour moi, c'est quelque chose qui s'oppose justement à l'idée d'une hiérarchie divine et qui définit que nous nous sommes définis nous-mêmes et nous définissons nous-mêmes et nous sommes responsables de nos actes.¹⁶³ (Gilles, 37)

162 Übersetzung: «Sie gefällt uns nicht [...] «Atheist» ist eigentlich ein Begriff, der von den Gläubigen geprägt wurde. Klar, wenn es schnell gehen muss, dann ist man damit einverstanden. Wenn jemand fragt und man schnell antworten muss, sagt man: «Ich bin Atheist», weil es sehr viel praktischer ist. Aber diesen Begriff mögen wir eigentlich überhaupt nicht.»

163 Übersetzung: «[Der Humanismus] ist eine Art, um den Menschen in den Mittelpunkt zu rücken. Für mich ist das etwas, was sich der Idee einer göttlichen Hierarchie widersetzt. Es definiert, dass wir uns selbst definieren und dass wir selbst für unser Handeln verantwortlich sind.»

Hergeleitet wird diese Bedeutung typischerweise auf eine der beiden folgenden Arten: Es gibt einerseits Freidenkerinnen und Freidenker, die mit dem Begriff bestimmte Werte in Verbindung bringen. So sagen sie, dass Humanismus eine «wohlwollende Haltung ohne Vorurteile» bedeute und dass ein Humanist eine Person sei, die «sehr viel Positives» ausstrahle. Sie sprechen von «Wertschätzung» oder verbinden damit ein «ensemble de valeurs qui me semble bonne» (Ensemble von Werten, die mich gut dünken). Humanisten sind, so heisst es weiter, «füreinander da», würden «Verantwortung tragen», sich für ihre «Menschenrechts-Überzeugung» einsetzen oder «die Gesellschaft zu einem besseren Platz» machen. Andererseits gibt es Freidenkerinnen und Freidenker, die den Begriff mit bestimmten kulturellen Referenzen aufladen. Diese Referenzen ersetzen dann eine (abgrenzende) Bezugnahme auf das Religiöse. Typischerweise hergestellt werden Bezüge zum *Renaissance-Humanismus*, manchmal auch zur *griechischen Antike*. Die Epoche der Renaissance beschreiben die Mitglieder als «beau moment» (schönen Moment) in der Geschichte, als ein Erwachen «gegen die Religion». Damals hätten sie sich vom «dunkle[n] Mittelalter» gelöst und «les esprits se sont ouverts» (der Verstand habe sich geöffnet), sagt jemand. Auch Chantal bedient sich in ihren Ausführungen diesem Erzählelement, um eine positiv konnotierte Selbstbeschreibung zu entwerfen.¹⁶⁴

[S]i vous me dites humaniste, je pourrais dire que les humanistes, de la renaissance/ ça c'est quelque chose qui me parle. [...] Parce que, justement, ils ont remis l'humanité au centre du monde. Ils se sont inspirés de l'Antiquité aussi. [...] Puisque c'est quelque chose qui nous apprend beaucoup de choses sur nous. Sur la terre. Tous ces mythes nous expliquent comment était la nature et comment s'est créé le monde d'une façon un peu/ C'est intéressant. Donc plutôt une humaniste de la renaissance, qui remet un peu la raison et l'humanité au centre/ de la beauté, l'art, la littérature, toutes ces choses.¹⁶⁵ (Chantal, 46)

Dass die Freidenkerinnen und Freidenker einen reflektierten Umgang mit diesem Begriff pflegen, zeigt sich auch daran, dass sie ihn ebenfalls kritisch einordnen. Er wird jedoch deutlich weniger oft und weniger stark kritisiert als die Selbstbeschreibung

¹⁶⁴ Vorzufinden ist dieses Denken auch in der Freidenkerzeitschrift. Dem Begriff *Humanismus* wird immer wieder Platz eingeräumt. So zum Beispiel in einer ausführlichen Buchbesprechung von Hubert Canciks Publikation mit dem Titel «Europa – Antike – Humanismus». Siehe das Magazin *Freidenker* (2012, Heft 2).

¹⁶⁵ Übersetzung: «Wenn Sie mich als Humanistin bezeichnen, könnte ich sagen, dass die Humanisten aus der Renaissance/ Das ist etwas, was mich anspricht. [...] Weil sie die Menschheit wieder ins Zentrum der Welt gerückt haben. Sie wurden auch von der Antike inspiriert. Und das ist etwas, das uns eine Menge über uns lehrt. Über die Erde. All diese Mythen erklären, wie die Natur war und wie die Welt sich erschuf auf eine bestimmte/ Das ist interessant. Also eher eine Humanistin aus der Renaissance, die Vernunft und Menschlichkeit wieder in den Mittelpunkt stellt/ die Schönheit, die Literatur, all diese Dinge.»

als *Atheist/in*. Manche Interviewten empfinden den Begriff als antiquiert, jemand sagt, dass Humanismus ein bisschen «ronflant comme titre» (eine schnarchige Bezeichnung) sei. Eine andere Person findet, dass Humanismus aus «alten Wörtern» zusammengesetzt sei. Oder man kritisiert die Tatsache, dass der Begriff auf einem «Mensch-Tier-Dualismus» abstelle, der einen «*primat de l'humain sur le reste*» (Primat des Menschen über den Rest) impliziere.¹⁶⁶

Und die Bezeichnung als *Agnostiker/in* schliesslich hat deshalb eine wichtige Position im Sinngeflecht freidenkerischer Identitätsvorstellungen, weil sie die Selbstbezeichnung als *Atheist/in* um eine weniger harte und zugleich konsequent rationalistisch formulierte Variante ergänzt. Sie ist jedoch deutlich weniger stark verbreitet als die beiden anderen Begriffe und wird auch nicht annähernd so oft in den Interviews erwähnt. Jene Personen, die diese Selbstbeschreibung kennen und sie verwenden, bringen damit eine klar umrissene Bedeutung in Verbindung. Dieser Bedeutung zufolge ist *Agnostiker/in* als eine schwächere und zugleich konsequenter gedachte Version von *Atheist/in* zu verstehen. So wird gesagt, dass man «den harten Atheismus» ablehne und eine «ehrliche Haltung» bevorzuge. «Ehrlich» bedeutet dabei, dass man die Frage nach der Existenz Gottes «nicht beantworten» wolle, weil dies nicht möglich sei. Die Position des Agnostikers oder der Agnostikerin ist damit eine, die auf der Einschätzung basiert, dass man es nicht «wirklich wissen kann». Dazu Alain:

Rien n'est prouvé, tout est possible. Le tout c'est de croire à ce qui n'est pas prouvé. Le vrai dilemme, c'est ça. Est-ce qu'on peut/ Le pire c'est de faire une vérité, ce que font toutes les religions, de ce qui n'est pas prouvé. C'est ça le vrai problème.¹⁶⁷ (Alain, 87)

Eine weitere Selbstbeschreibung, die in den Gesprächen gelegentlich aufgegriffen wird, ist *Freidenker/in*. Typischerweise verwendet wird dieser Identitätsbegriff dann, wenn eine allgemeine Aussage über den eigenen Standpunkt als religionslose Person gemacht werden soll. Die Mitglieder sagen, dass sie frei denken und deshalb auch frei seien. Die Ausführungen zu diesem Identitätsbegriff erinnern an *Atheist/in*. Sie bezeichnen sich nicht zuletzt deshalb als *Freidenker/in*, weil sie sich damit von bestimmten Werten, Handlungen und Weltvorstellungen abgrenzen können, wie am Beispiel von Stéphanes Ausführungen gut nachvollziehbar wird:

¹⁶⁶ Hinter dieser Form der Kritik schimmert ein bestimmter Denkstil durch. Es ist dies eine Mischung aus Atheismus und Veganismus, wie sie unter anderem von Peter Singer in dessen Schrift «*Animal Liberation*» entworfen wird.

¹⁶⁷ Übersetzung: «Nichts ist bewiesen, alles ist möglich. Es dreht sich alles um den Glauben an das Ungewisse. Das ist das eigentliche Dilemma. Können wir/ das Schlimmste ist, aus dem, was nicht bewiesen ist, eine Wahrheit zu machen, was alle Religionen tun. Das ist das eigentliche Problem.»

Ça me convient très bien comme ça. Je suis libre penseur parce que je peux penser ce que je veux. [...] Oui, parce que je me sens libre. Je n'ai pas, par exemple, la notion de «pêché» [...] Je ne fais pas d'acte qui sont contraires à la morale, telle qu'elle m'a été enseignée par l'éducation et tout ce qu'on veut dire avec ça. La vie en société/ Je ne fais pas de mal à mes voisins. Je ne gêne pas les autres personnes. Dans ce sens-là, je ne commets pas de péchés. Mais je ne me sens pas coupable, je ne me sens pas redevable, ou de devoir me confesser, de devoir m'excuser d'avoir commis telle ou telle faute. Si j'en commets une, je m'excuse. Mais je veux dire par là, dans le sens religieux de «péchés» et de «fautes». Non, je suis libre. C'est très agréable.¹⁶⁸ (Stéphane, 79)

Diese vertiefenden Analysen haben ergeben, dass die Mitglieder des Freidenkertums deutlich mehr zu sich sagen können (und auch wollen), als nur, dass sie *nicht religiös* seien. Die Freidenkerinnen und Freidenker pflegen also einen zugleich differenzierten und vielschichtigen Umgang mit mehreren Selbstbeschreibungen. Entlang dieser Grenzen sie noch einmal differenzierter ein, was das Freidenkersein ausmacht. Dies macht insbesondere die Begriffe *Atheist/in* und *Humanist/in* zu zwei Begriffen, die Teil einer *kollektiv geteilten Identität* der Bewegung sind. Zwar erfreuen sich die unterschiedlichen Identitätsbegriffe einer unterschiedlich starken Beliebtheit, an einer Abgrenzung innerhalb der Gruppierung besteht jedoch kein Interesse. Auf Basis der Primärdaten ist es nicht gelungen, verschiedene Binnenprofile zu identifizieren. Ebenfalls nicht nachweisen liess sich eine denkbare Verschiebung in der Verwendung von Identitätsmerkmalen, wie sie durch die weiter oben beschriebene Beitrittschwelle hätte ausgelöst werden können. Fasst man diese beiden Resultate zusammen, dann wird deutlich, dass die Gruppierung durch ein mehr oder minder statisches Identitätsprofil zusammengehalten wird. Denn es sind nicht die Mitglieder, die dieses Profil bestimmen oder verändern, sondern es sind Personen mit ähnlichen Identitätsvorstellungen, welche sich der Gruppierung anschliessen.

168 Übersetzung: «Das gefällt mir ganz gut so. Ich bin Freidenker, weil ich denken kann, was ich will. [...] Ja, weil ich mich frei fühle. Ich habe zum Beispiel den Begriff «Sünde» nicht. Ich begehe keine Handlungen, die gegen eine Moral sind, wie sie mir durch Erziehung und alledem beigebracht wurde. Das Leben in der Gesellschaft/ Ich schade meinen Nachbarn nicht. Ich belästige andere Menschen nicht. In diesem Sinne begehe ich keine Sünden. Aber ich fühle mich nicht schuldig, ich fühle mich nicht verschuldet. Das Bedürfnis nach Beichte habe ich daher nicht, sich befreien zu müssen von diesem oder jenem Fehler. Wenn ich einen mache, dann entschuldige ich mich. Aber im religiösen Sinn «Sünde» und «Fehler». Nein, ich bin frei. Das ist sehr angenehm.»

4.3.3 Politische Selbstverortung

Dass der freidenkerische Säkularismus einen Bezug zum Politischen aufweist, ist weiter oben bereits deutlich geworden: Die Mitglieder fordern politischen Aktivismus. Doch welche Richtung soll dieser haben? Und wie fügt er sich ein ins Gefüge politischer Institutionen? Eine erste Antwort auf diese beiden Fragen lässt sich auf Basis der quantitativen Daten geben. In diesen wird deutlich, dass sich die Freidenkerinnen und Freidenker im Politischen typischerweise als *links* verorten: Sie sind im Links-Rechts-Schema deutlich weiter links von der Mitte als alle Vergleichsgruppen (Abbildung 19). Signifikant unterscheiden sie sich vor allem von der Gesamtbevölkerung sowie von der Gruppe der institutionell Religiösen. Dies hat einerseits mit der ideologischen Ausrichtung der Gruppierung zu tun. Insbesondere die Position des säkularen Humanismus trägt die Züge einer politisch linken Ideologie. Was indirekt ebenfalls sichtbar wird, ist die Tatsache, dass die Mitte-Parteien in der Schweiz christlich geprägt und deshalb für die Freidenkerinnen und Freidenker nur bedingt wählbar sind. Ein nicht vorhandener Unterschied zur Gruppe der Religionslosen lässt sich darauf zurückführen, dass sich diese ebenfalls nicht an der politischen Mitte orientieren. Die Gründe dafür sind jedoch andere. Während die politische Mitte für Familienanliegen eintritt, sind religionslose Personen typischerweise jung und kinderlos und deshalb an anderen politischen Themen interessiert.

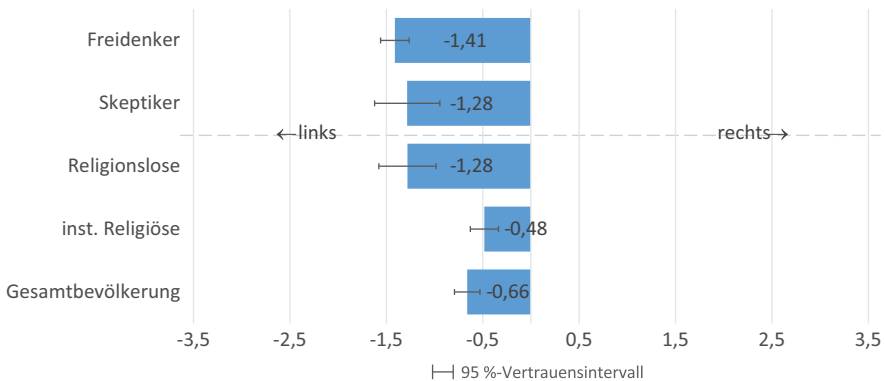


Abbildung 19: Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema im Vergleich.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Durchschnittliche Selbstverortung im Links-Rechts-Schema auf einer 10-Punkte-Skala von *links* (-4,5) bis *rechts* (4,5). Antwort auf die Frage: «In der Politik spricht man von links und rechts. Wie würden Sie ganz allgemein Ihren eigenen politischen Standort beschreiben?» Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, wurde nicht das ganze Spektrum der Skala in die Grafik übertragen. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 866, Skeptiker n = 134, Religionslose n = 204 (RM), inst. Religiöse = 703 (RM), Gesamtbevölkerung n = 911 (RM).

In den qualitativen Daten finden sich immer wieder Passagen, in denen die Mitglieder über Politik sprechen. Einteilen lassen sich die entsprechenden Passagen in unterschiedliche politische Orientierungen. Dabei ergeben sich drei Kategorien. Die meisten Personen identifizieren sich mit einer linken Politik (erstens). Das Spektrum innerhalb dieser Ausrichtung ist breit. Es umfasst einige wenige Personen, die sich als «demokratisch orientierte Sozialisten», «sozialistische Freidenker» oder «linke Aktivisten» bezeichnen. Vor allem anzutreffen ist diese politische Ausrichtung im Tessin und in der Region Basel.¹⁷⁰ Ansonsten umfasst dieses Spektrum vor allem Mitglieder, die sich mit der politischen Ausrichtung der Sozialdemokratischen Partei identifizieren, sei dies als «aktives Mitglied der SP», als ehemalige «JUSO-Politikerin» oder jemand, der «schon immer links gewählt» hat. Jene Personen, die sich mit dieser linken Position identifizieren, finden es wichtig, dass in der Schweiz soziale Ungleichheit bekämpft wird. Kirche und Glauben kritisieren sie dafür, dass diese von einem System der Ungleichheit profitieren würden, da sie eine privilegierte Stellung in der Gesellschaft hätten.

Etwas weniger Personen identifizieren sich mit einer liberalen Politik (zweitens). Sie bezeichnen sich als «liberale Freidenker», sind Mitglied der «Libéraux-Radicaux» oder der «FDP». Innerhalb dieser politischen Orientierung lässt sich kein Spektrum von unterschiedlichen Ausrichtungen finden. Jene Personen, die sich mit einer solchen liberalen Position identifizieren, betonen die Bedeutung einer freiheitlichen politischen Ordnung. Sie finden es wichtig, dass die Kirche oder andere Religionsgemeinschaften nicht mit dem Staat oder der Wirtschaft verflochten, sondern im Bereich des Privaten angesiedelt sind. Einige wenige Personen wiederum identifizieren sich mit einer grünen Politik (drittens). Sie erzählen, dass sie «einst grüner Aktivist» gewesen seien oder sich aktiv für «Umweltschutz und Tierrechte» einsetzten. Personen mit einer solchen politischen Ausrichtung stellen keine Verbindung zwischen Politik und Religionskritik her.

Eine vertiefte Auswertung der quantitativen Daten zeigt, dass die Position auf dem Links-Rechts-Schema von unterschiedlichen Variablen abhängt. Während Mitglieder im urbanen Raum etwas linker sind als auf dem Land, machen ihr Beitrittsjahr und Alter keinen Unterschied in Bezug auf ihren politischen Standort. Diese Differenzen lassen sich auch in der Gesamtbevölkerung beschreiben und stellen daher kein spezifisch freidenkerisches Merkmal dar. Wertet man die Daten nach geografischer Verteilung aus, dann werden jedoch Binnenunterschiede

¹⁷⁰ In Basel war das Freidenkertum während längerer Zeit aufgeteilt in zwei Lokalgruppen. Ein Hauptgrund dafür waren politische Differenzen. Die eine Lokalgruppe stand der *Partei der Arbeit der Schweiz* (PdAS) nahe. Dies ist die Nachfolgeorganisation der Kommunistischen Partei der Schweiz (KPS). Die andere Lokalgruppe sah sich einem liberal-freisinnig fundierten Zugang zu Religionskritik verpflichtet.

sichtbar. Im Tessin sind die Mitglieder des Freidenkertums generell stärker links orientiert als in den beiden anderen Sprachregionen (Abbildung 20). Die Unterschiede sind nur knapp signifikant, aber sie sind nachweisbar.

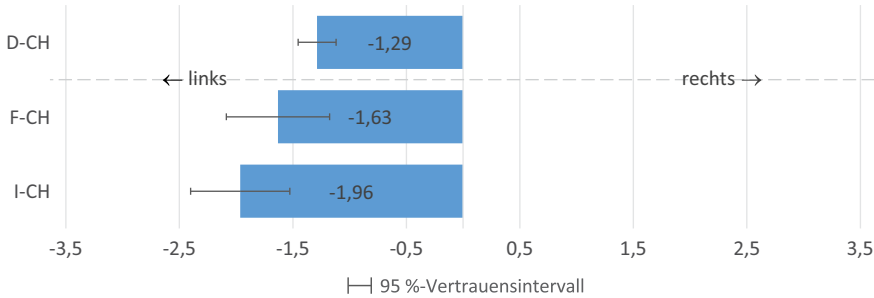


Abbildung 20: Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema nach Sprachregion.¹⁷¹

Ebenfalls interessant ist die Frage, wie die politische Selbstverortung mit säkularistischen Identitätskonzepten zusammenhängt. Wie eine Auswertung der entsprechenden Daten zeigt, macht es keinen Unterschied, wie stark sich jemand mit dem Identitätsbegriff *Atheist/in* oder *Agnostiker/in* identifiziert. Beide Begriffe sind auf eine ähnliche Weise politisch aufgeladen.¹⁷² Dies trifft nicht auf den Identitätsbegriff *Humanist/in* zu. Jene (wenigen) Mitglieder, die diese Selbstbeschreibung entweder *gar nicht* oder *eher nicht* auf sich anwenden, verorten sich selbst deutlich näher an der politischen Mitte als Personen, die ihn auf sich anwenden (Abbildung 21). Erklären lässt sich dieser Unterschied damit, dass es unter den Freidenkerinnen und Freidenkern einige Personen gibt, welche sich aktiv von diesem Identitätsbegriff distanzieren. Dies hat damit zu tun, dass er eine politische Bedeutung mit sich führt, die von einigen abgelehnt wird. Was hier sichtbar wird, ist ein Echo auf die 1980er-Jahre, in denen der politische Humanismus eine

¹⁷¹ Durchschnittliche Selbstverortung im Links-Rechts-Schema auf einer 10-Punkte-Skala von *links* (-4,5) bis *rechts* (4,5), Antwort auf die Frage: «In der Politik spricht man von links und rechts. Wie würden Sie ganz allgemein Ihren eigenen politischen Standort beschreiben?» Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, wurde nicht das ganze Spektrum der Skala in die Grafik übertragen. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 866.

¹⁷² In Bezug auf *Naturalist/in* wird ebenfalls kein Unterschied sichtbar. Da dieser Begriff jedoch nur zaghaft verwendet wurde, macht es wenig Sinn, dazu weitere Auswertungen zu machen (Validität).

wichtige und zugleich polarisierende religionskritische Strömung in der Schweiz war – insbesondere im *Kanton Zürich*.¹⁷³

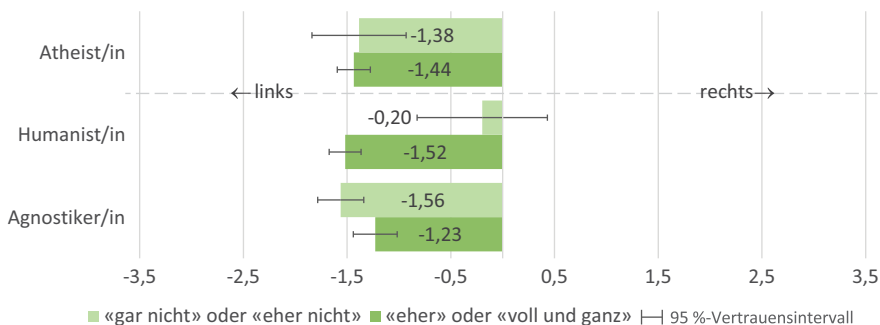


Abbildung 21: Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema nach Identitätsbegriffen.¹⁷⁴

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten, dass sich die Mitglieder des Freidenkertums tendenziell links verorten. Bei genauerer Betrachtung ist dieses Beschreibungsmerkmal allerdings weniger bedeutend als zunächst angenommen. Zwar hebt sich die Bewegung deutlich von verschiedenen Vergleichsgruppen ab. In Bezug auf die politische Selbstverortung ist sie sich jedoch nicht ganz so einig wie beispielsweise in Bezug auf die eigene Nichtreligiosität. Dies ist als Hinweis auf eine Binnendifferenz zu deuten, welche – zumindest in Ansätzen – an den Identitätsbegriff *Humanist/in* geknüpft ist. Gänzlich ausgeblieben sind Hinweise auf eine politische Spannung innerhalb der Gruppierung. Zwar habe ich an unterschiedlichen Stellen in den qualitativen Daten von einer Differenz zwischen einem linken und einem liberalen Freidenkertum erfahren, gruppierungsinterne Spannungen oder gar Unverträglichkeiten sind mir aber nicht begegnet. Es mag sein, dass es sie gibt oder zumindest gegeben hat. Für den Moment scheinen sie aber keine tragende Rolle zu spielen.

¹⁷³ Im Rahmen der Feldrecherche sowie im Rahmen der Datenerhebung hat diese Vergangenheit immer wieder durchgeschimmert, ohne aber richtig greifbar zu werden. Die einst in Zürich gegründete *Humanistische Partei* ist seit mehreren Jahren nicht mehr aktiv.

¹⁷⁴ Durchschnittliche Selbstverortung im Links-Rechts-Schema auf einer 10-Punkte-Skala von *links* (-4,5) bis *rechts* (4,5), Antwort auf die Frage: «In der Politik spricht man von links und rechts. Wie würden Sie ganz allgemein Ihren eigenen politischen Standort beschreiben?» Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, wurde nicht das ganze Spektrum der Skala in die Grafik übertragen. Anzahl gültige Fälle: *Atheist/in* n = 838, *Humanist/in* n = 815, *Agnostiker/in* n = 769.

4.4 Das Religiöse als Bezugspunkt

In diesem vierten und letzten Abschnitt fokussiere ich auf die für die Nichtreligion konstitutive *Bezugnahme auf das Religiöse*. Die nun folgenden Teilanalysen orientieren sich an den folgenden Fragestellungen und werden in drei Schritten entwickelt: Welche Rolle spielt Religionskritik für den freidenkerischen Blick auf das Religiöse (4.4.1)? Welche Rolle spielen biografische Erfahrungen bei der Erlangung einer religionskritischen Einstellung (4.4.2)? Welche Bedeutung hat der Bruch mit der Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft für die Mitglieder (4.4.3)? Mit Blick auf die forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass das Religiöse ein wichtiger Bezugspunkt des Freidenkertums ist, der lange Zeit auf die christliche Religion ausgerichtet war. Mit dem Aufkommen des Neuen Atheismus und unterstützt durch eine zunehmende religiöse Diversität in Berichterstattung und Bevölkerungsstruktur ist damit zu rechnen, dass es zu einer Aufweichung dieser über lange Zeit aufrechterhaltenen Fokussierung kommt.

Hinsichtlich des Umgangs mit Religion wird ersichtlich, dass in der Gruppierung eine kritische Bezugnahme vorherrscht. In diesem Zusammenhang stellt der Neue Atheismus eine wichtige *symbolische Ressource* dar. Viele Mitglieder teilen die religionskritischen Argumente, welche sich aus diesem Kommunikationsgeschehen ableiten lassen. Ein zentraler Referenzpunkt ist dabei das Konzept der Wahrheit. In diesem Konzept gehen religionskritische Argumente und eine abgrenzende Bezugnahme auf das Religiöse ineinander über. Dabei sieht man im wissenschaftlichen Denken eine legitime Möglichkeit zur Findung von Wahrheit, während man im Religiösen ein Fehlen von Glaubwürdigkeit oder Beweisbarkeit feststellt. Damit wird das Religiöse als *nicht wahre Wahrheit* in Szene gesetzt. Übertragen wird dieses Denken auf verschiedene Formen des Religiösen, nicht ausschliesslich auf das Christentum. Dabei besonders bedacht werden monotheistische Formen von Religion. Andere Formen des Religiösen spielen eine untergeordnete Rolle und interessieren nicht.

Bezüglich der biografischen Erfahrungen der Mitglieder wird sich zeigen, dass diese weder eindeutig religiös noch explizit atheistisch sozialisiert worden sind. Der typische Sozialisationsverlauf eines Mitgliedes erstreckt sich über mehrere Phasen hinweg. Das erste Element in dieser Kette von Erfahrungen ist eine schwache, erfolglose, aber dennoch erlebte religiöse Sozialisation in der eigenen Familie. Mit dieser Erfahrung im Hintergrund geraten die späteren Mitglieder während der Schulzeit (und gegebenenfalls im Studium) mit religiösen und religionskritisch unterlegten Sozialisationseinflüssen in Kontakt, wobei sich zugleich Skepsis, Neugierde und Abneigung entwickeln. Wie sich weiter zeigt, haben alle Mitglieder im Laufe ihres Lebens eine Phase der aktiven Auseinandersetzung mit Religionskritik und der Ablösung von religionsbezogenen Identitätsvorstellungen

hinter sich gebracht. Eine vertiefte Analyse generationaler Unterschiede wird zeigen, dass alle Mitglieder diesen Prozess durchlaufen. Jüngere Mitglieder haben ihn jedoch in einem deutlich schwächer religiösen Umfeld durchlaufen als ältere. Ein wichtiger Moment in diesem Prozess ist der *Austritt* aus der Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft. Typischerweise findet dieser Bruch mit einer der beiden Landeskirchen statt. Kaum ein Mitglied war einst Teil einer anderen Religionsgemeinschaft. Muslimisch oder jüdisch sozialisierte Mitglieder finden sich praktisch keine unter den Freidenkerinnen und Freidenkern. In dieser Hinsicht ist die Gruppierung nach wie vor ausgesprochen heterogen.

4.4.1 Das Religiöse kritisieren

Zum Thema Religion haben die Mitglieder des Freidenkertums eine starke Meinung. In den quantitativen Daten zeigt sich dies mit Blick darauf, wie sie das Religiöse einstufen. Mit der Aussage, dass *Religionen eher schädlich* seien, sind sie deutlich einverstanden (Abbildung 22). Vergleicht man diese Einschätzung mit derjenigen anderer Populationen, dann zeigt sich, dass die Freidenkerinnen und Freidenker klar herausstechen: Selbst im Vergleich zur Gruppe der Skeptiker und zu religionslosen Personen stimmen Freidenker dieser Aussage deutlich stärker zu.

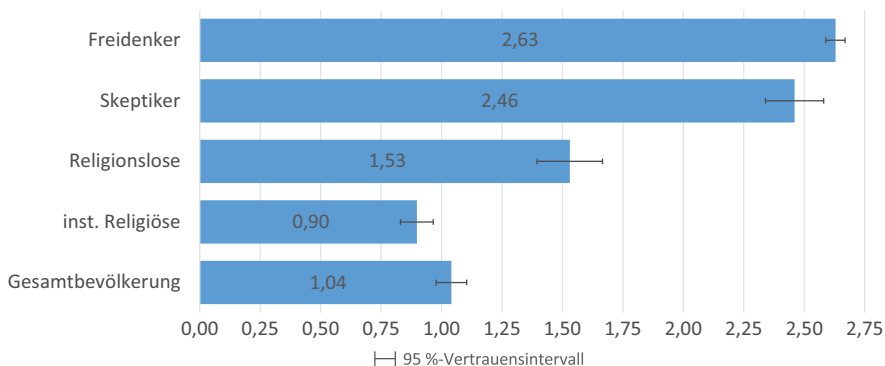


Abbildung 22: Zustimmung zur Aussage *Religionen sind eher schädlich* im Vergleich.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Durchschnittliche Zustimmung zur Schädlichkeit der Religion auf einer 4-Punkte-Skala von *gar nicht* (0) bis *voll und ganz* (3), Reaktion auf die Aussage «Ich bin davon überzeugt, dass Religionen eher schädlich sind.» Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, wurde nicht das ganze Spektrum der Skala in die Grafik übertragen. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 906, Skeptiker n = 137, Religionslose n = 212 (RM), inst. Religiöse n = 732 (RM), Gesamtbevölkerung n = 951 (RM).

Vor dem Hintergrund dieser Tatsache überrascht es nicht, dass das Thema Religionskritik in den qualitativen Interviews viel Raum einnimmt. Wie eine Analyse des qualitativen Datenmaterials zeigt, lassen sich insbesondere drei Varianten von *Religionskritik* voneinander unterscheiden. Einige Mitglieder machen sich für nur eine dieser Varianten stark, viele Mitglieder jedoch vertreten mehrere. Es wird erstens Kritik geäußert an religiösen Sinnfiguren. Es wird zweitens Kritik daran geäußert, dass religiöse Institutionen problematische Normen oder Wertvorstellungen stützen. Und es wird drittens kritisiert, dass Religion die gesellschaftliche Entfaltung oder Weiterentwicklung behindere. Innerhalb dieser drei Positionen finden sich Unterschiede dahingehend, dass die geäußerte Kritik unterschiedlich hart ausfällt. Das Spektrum reicht von Personen, die gewisse Aspekte von Religion für *eher problematisch* befinden, bis zu Personen, die polemisch oder geradezu hitzig werden, wenn sie beispielsweise über «die Kirche» zu sprechen beginnen.

Die erste und am häufigsten geäußerte Form von Religionskritik bezieht sich auf die Glaubwürdigkeit oder Beweisbarkeit religiöser Sinnfiguren. Verdichtet wiedergegeben lässt sich sagen, dass religiöse Erzählungen oder Erklärungen als nicht haltbar, weil nicht beweisbar aufgefasst werden. Und deshalb gehe von ihnen ein nicht legitimer Wahrheitsanspruch aus. In dieser Form der Kritik wird das Religiöse eingegrenzt auf bestimmte Sinnfiguren, die *geglaubt* werden müssen, aber nicht *gewusst* werden können. Wichtige solche Sinnfiguren sind: die Existenz Gottes, der Wahrheitsgehalt religiöser Schriften und die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode. Man bewertet diese als «unlogisch» oder als «Behauptungen», die «nicht nachvollziehbar» seien. Gestützt ist diese Form der Kritik auf logische Beweisführungen. So wird beispielsweise argumentiert, dass eine spezifische Religion für sich die Wahrheit gar nicht in Anspruch nehmen könne, da es mehrere Religionen gäbe, welche diese Position ebenfalls für sich beanspruchten, jedoch nur eine Wahrheit. Dazu sagt beispielsweise Fanny:

Ich habe auch überhaupt nicht verstanden, wieso es verschiedene Religionen gibt. Wenn es einen Gott gibt und eine ganze Welt voller Menschen, warum gibt es dann verschiedene Religionen? Und wieso sollen die Menschen verschiedene Gesetze befolgen? Da konnte schon etwas nicht stimmen. Wenn die sagen, es gibt EINEN Gott, aber ich sehe ja, es gibt noch ganz viele andere Religionen. Das ging für mich nicht wirklich auf. Und ich habe es dann auch recht schnell nicht mehr geglaubt. (Fanny, 36)

Über die Frage nach der Existenz Gottes sprechen auch zahlreiche andere Mitglieder. Man sagt pragmatisch, dass sich dieser bislang «nicht offenbart» habe oder dass es schlicht an Beweisen fehle – «Il n'y a absolument pas la preuve qu'il existe» (Es gibt absolut keinen Beweis dafür, dass er existiert.). Und solange dies

der Fall sei, könne man schliesslich genauso gut an «eine Teetasse glauben».¹⁷⁶ Eine ähnliche Figur verwenden die Mitglieder in Bezug auf die Geburt Jesu durch Jungfrau Maria oder die Visionen der Jungfrau von Orléans. Es handle sich bestenfalls um «mythologie». Benoît verwendet ein einprägsames Sprachbild, um diese Form der Kritik zu artikulieren:

Vous voyez, la religion, et je ne parle pas de la foi en Dieu ou pas, mais la religion en elle-même, c'était comme un cadeau que vous recevez, avec un joli paquet, avec le papier, le ruban, etc. Vous l'ouvrez, et dedans, il y a un autre paquet. Vous ouvrez celui-là, et dans celui-là, il y a un autre paquet. Et vous attendez toujours le cadeau. Toujours le cadeau. Et à la fin, le dernier cadeau, il est vide. Il n'y a rien.¹⁷⁷ (Benoît, 80)

Gerne angeführt wird auch Kritik am Wahrheitsgehalt religiöser Schriften und insbesondere der Bibel. Auch diesbezüglich werden logische Widersprüche freigelegt: «[O]n trouve tout et son contraire dans la Bible» (Man findet alles und sein Gegenteil in der Bibel), wird gesagt. Wer von Anfang an lese, der werde «spätestens beim Leviticus zum Atheisten», und wer nur «ein bisschen grabe», der sehe von alleine, wie alles «auseinanderfällt». Die Bibel sei jenes Buch, «das am meisten Behauptungen hat, die man nicht beweisen kann». Immer wieder finden sich Interviewpassagen, in denen dieses Argumentationsmuster ins Polemische kippt, wie sich am Beispiel von Marco nachvollziehen lässt:

Ich komme immer wieder darauf zurück: Bekiffte, alkoholisierte, senile Männer. Das ist für mich die Grundgemeinsamkeit. Sorry. Wenn man das genau anschaut, dann muss ich sagen: Genau, was habt ihr da draussen in der Wüste gemacht? Ein bisschen dehydriert? [...] Ein bisschen zu lange gefastet, dass euer Hirn ein bisschen? Komische Anhänger bekommen, die den Seich niederschreiben und behaupten, dass es wahr sei? Das ist die Gemeinsamkeit und zieht sich faktisch bei allen so durch. Fantasie vom Schlimmsten. (Marco, 47)

Immer wieder kritisiert wird auch die Sinnfigur des Weiterlebens nach dem Tode. Auch diesbezüglich argumentieren die Mitglieder evidenzbasiert. Denn schliesslich sei noch niemand zurückgekehrt von den Toten, um zu berichten,

¹⁷⁶ Hier klingt die von Bertrand Russel (1872–1970) entworfene Teekannen-Analogie an: Es sei nicht bewiesen, dass zwischen Erde und Mars eine kleine und mit Teleskopen nicht sichtbare Teekanne die Sonne umkreise, nur weil bislang noch niemand das Gegenteil belegen konnte. Dieses Sprachbild wird im säkularistischen Kommunikationsgeschehen gerne auch an anderer Stelle zitiert (Quillen 2017).

¹⁷⁷ Übersetzung: «Schauen Sie, die Religion, ich spreche nicht vom Glauben an Gott oder nicht, sondern die Religion an sich, das wäre wie ein Geschenk, das Sie erhalten. Mit einem schönen Paket, dem Band und so weiter. Sie machen es auf und drin ist ein weiteres Paket. Sie machen dieses auf und darin befindet sich ein weiteres Paket. Und Sie warten noch immer auf das Geschenk. Immer das Geschenk. Und am Ende, das letzte Geschenk ist dann leer. Da gibt es nichts.»

wie es dort war. Wer an ein Leben nach dem Tode glaube, der baue auf falsche Gewissheiten, wird gesagt. Einprägsam formuliert Alain dazu:

L'athée qui décide qu'il n'y a pas de vie après la mort parce que rien n'est prouvé a le courage de/ Il n'a même pas besoin de courage pour affronter la mort. C'est logique, la vie lui a été donnée pour qu'il en profite. Ceux qui veulent à tout prix se donner une vie après la mort, ce sont des lâches. C'est la pire de ne pas s'accepter mortel et rien que mortel.¹⁷⁸
(Alain, 87)

Bezeichnend für diese Form der Religionskritik ist, dass religiöse Erzählungen dem Wortsinn nach gedeutet und anschliessend auf objektive Gültigkeit geprüft werden. Ein so gearteter Zugang zu Kritik lässt das Religiöse als fehlgeschlagene Annäherung an die *Wahrheit* in Erscheinung treten.

Die zweite und etwas weniger oft geäusserte Form von Religionskritik bezieht sich auf bestimmte Normen oder Wertvorstellungen, welche durch religiöse Institutionen gestützt werden. Die beiden wichtigsten Themen dieser Kritik sind: Die Ungleichbehandlung von Mann und Frau und die Sexualmoral. In dieser Form der Kritik wird das Religiöse auf ein Geflecht von Normen und Akteuren eingegrenzt. Die Freidenkerinnen und Freidenker kritisieren, dass Frauen diskriminiert würden und dass die Kirche eine sexistische Institution sei: sie «diabolise la femme» (verteufelt die Frau), funktioniere nur «auf Kosten der Frau». Die Frau werde als «responsable de tous les maux de l'humanité» (verantwortlich für alles Schlechte der Menschheit) dargestellt. Bezogen wird diese Kritik vorwiegend auf den Katholizismus. Dieser basiere auf dem Ideal einer «Unterwerfung der Frau unter den Mann». Die «femme chrétienne» (christliche Frau) wird als «une esclave» (Sklavin) beschrieben. Es sei die katholische Kirche, die «über Jahrhunderte hinweg Frauen und Kinder missbraucht und kaputt gemacht» habe. In einer anderen Variante ist es auch «der Islam», dessen Ausbreitung dazu beitrage, dass bestimmte dem Christentum abgerungene Werte und Freiheiten wieder zunehmend bedroht seien.

Ebenfalls kritisiert wird die von der Kirche vertretene Sexualmoral. Man stösst sich an der «Irreleitung» der Sexualität oder der «wahnsinnig kranke[n] Sexualmoral» der Kirche. «Das ist wie der Griff an einem Köfferchen», sagt eine der interviewten Personen. Wer diesen Griff in der Hand habe, der kontrolliere alles. Hier werde etwas blockiert («bloquer»), was «vom Menschlichen her völlig

178 Übersetzung: «Der Atheist, der entscheidet, dass es kein Leben nach dem Tod gibt, weil nichts bewiesen ist, hat den Mut sich/ Er hat nicht einmal Mut nötig, um dem Tod ins Auge zu sehen. Es ist logisch, ihm wurde das Leben gegeben, damit er es geniesst. Jene, die sich um jeden Preis ein Leben nach dem Tod geben wollen, sind Weicheier. Es ist das Schlimmste, wenn man sich selbst nicht als sterblich und nichts als sterblich akzeptieren kann.»

normal ist». Bezogen wird diese Kritik insbesondere auf zwei Themen: gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Empfängnisverhütung. Explizit kritisiert wird der «Schwulenhass» der katholischen Kirche. Einige Mitglieder nehmen in diesem Zusammenhang Bezug auf den Churer Bischof Vitus Huonder. Andere Mitglieder sprechen sich eher allgemein gegen eine moralisch fundierte Regulierung von Sexualität aus. So zum Beispiel Magdalena:

[W]as ist eigentlich die Obsession der Religionen mit der Sexualität ihrer Schafe? Jede Religion reguliert, wann, mit wem, wie oft und in welcher Stellung du Sex haben sollst. Was ist eigentlich das? Das dünkt mich so absurd, wenn man von so einer Grösse von Gott, der schon am Anfang das Ende sei, das grosse Ganze sei, die Welt erschaffen haben soll, spricht. Und den nimmt es Wunder, mit wem ich Sex habe? Das ist irgendwie/ Das geht nicht auf. (Magdalena, 43)

Im Kontext dieser religionskritischen Position wird ebenfalls problematisiert, dass sich unterschiedliche religiöse Institutionen gegen Verhütung und gegen Schwangerschaftsabbrüche stellten. Gerade das Recht auf eine selbstbestimmte Schwangerschaft sei eine «wichtige Entscheidungsfreiheit», wird gesagt.¹⁷⁹ Bezeichnend für diese etwas anders gelagerte Form der Religionskritik ist, dass das Religiöse als Stützpfeiler einer allgemein verbreiteten gesellschaftlichen *Ungleichheit* wahrgenommen wird. Verdichtet wiedergebend lässt sich sagen, dass dabei religiöse Institutionen – allen voran *die Kirche* und teilweise auch *der Islam* – als Instanzen verstanden werden, welche bestimmte Formen der sozialen Ungleichheit oder Ungerechtigkeit stabilisieren.

Die dritte und nicht ganz so häufig geäusserte Form von Religionskritik basiert auf einem Narrativ des gesellschaftlichen Fortschrittes. Das Religiöse wird dabei als Grösse verstanden, welche die Weiterentwicklung der Gesellschaft bremst oder gar verhindert. Beispielfhaft nachvollziehen lässt sich dies an den Ausführungen von Pirmin:

Religion repräsentiert einen gesellschaftlich etablierten Wissensstand aus dem Zeitpunkt, wo diese Religion entstanden ist. Und da ja eigentlich jede Religion für sich darauf beharren muss, dass sie eine ewige Wahrheit besitzt, kann sie eigentlich nur verlieren gegen die Wissenschaft. Ein guter Wissenschaftler bedankt sich, wenn man ihm widerspricht. Und wenn seine noch so fundamentale Theorie, welche er endlich einmal mit Ach und Krach aufgestellt hat, verworfen wird. (Pirmin, 35)

¹⁷⁹ Die Wichtigkeit dieses Themas ist auch in der Freidenkerzeitschrift dokumentiert. So kommt es beispielsweise im Jahr 2001 zu einem grösseren Spendenaufruf. Das gesammelte Geld wird der Schweizerischen Vereinigung für einen straflosen Schwangerschaftsabbruch zugesprochen. Siehe dazu das Magazin *Freidenker* (2001, Heft 6).

Diese Form der Kritik wird sowohl gegenüber dem Christentum als auch gegenüber dem Islam geäussert. Die Interviewten sprechen in diesem Zusammenhang von einem «Bremsklotz in unserer Entwicklung» oder von etwas, das «rückwärts-gewandt» sei. Jemand sagt, dass sich das religiöse Denken von einst nicht «in die heutige Zeit übertragen» lasse. Eine andere Person erzählt, dass sie nach der Rückkehr von einem längeren Aufenthalt im laizistischen Frankreich das Gefühl gehabt habe «de plonger presque dans le Moyen-Age» (fast schon ins Mittelalter zurückgefallen zu sein). Dieses Sprachbild des Mittelalters taucht immer wieder auf. Auch andere Sprachbilder werden verwendet. So sagt eine der interviewten Personen mit Blick auf das Schulsystem, dass viele Leute «noch hinter dem Mond» leben würden. Oder: Man würde «eigentlich am Tor zu einer schönen Epoche» stehen oder ist der Ansicht, dass die «Zivilisation langsam so weit sein sollte», dass man «das abgeben kann». Dargestellt wird dieser Wandel als ein Kampf oder ein Ringen, weshalb das Erreichte nun verteidigt werden müsse. So habe man das Frauenstimmrecht «gegen die traditionelle, christliche Moral erkämpft» oder müsse sich nun für die «Ehe für alle» gegenüber einer «Ehe für Nicht-Alle» einsetzen. In dieser Form der Kritik wird das Religiöse als unzeitgemäss oder starr beschrieben. Unter Berufung auf eine sich allgemein entfaltende Fortschrittlichkeit – und also auf eines der grossen Narrative der säkularen Moderne – sind die Befragten der Ansicht, dass das Religiöse höchstens gestern und vorgestern wichtig war, es aber nicht mehr ist.

Auf Basis der qualitativen Daten wird ebenfalls ersichtlich, dass diese Positionen nicht einfach gegeben sind. Sie sind das Resultat einer explizit gesuchten Auseinandersetzung. Viele Mitglieder führen konkrete Schriften an oder nennen Namen, stellen Bezüge zu spezifischen Diskursen her. Einige tun dies in wenigen Worten, andere werden gerne ausführlich. Anhand entsprechender Interviewpassagen lässt sich rekonstruieren, welche Referenzen für die Freidenkerinnen und Freidenker wie wichtig sind. Dass dem Neuen Atheismus eine grosse Bedeutung zukommt, überrascht nicht. Denn seit etwas mehr als einem Jahrzehnt dominiert er den öffentlichen Diskurs zu Religion und Religionskritik. Die Mitglieder referieren auch auf Beiträge anderer Art. Die Summe aller genannten Namen und Schriften lässt sich in drei Gruppen einteilen: Die erste Gruppe umfasst solche, die dem Neuen Atheismus zuzuschreiben sind und vor allem verwendet werden, um empirisch-naturwissenschaftliche Argumente zu entwickeln. Die zweite Gruppe umfasst solche, die den Status einer literarischen oder philosophischen Grossreferenz haben. Die Beiträge aus dieser Gruppe sind inhaltlich sehr heterogen, gemeinsam ist ihnen jedoch der Grund, weshalb sie zitiert werden: Durch ihre feste Verankerung im westlich-modernen Kulturgefüge haben sie den Status besonders solider Bezugsgrössen. Und die dritte Gruppe umfasst Beiträge, die lokal rezipiert werden. Sie

sind als Ausdruck eines lokal je anders ausgeprägten Rezeptionsgeschehens zu verstehen.

Mit Abstand am intensivsten rezipiert werden Beiträge, die dem Kommunikationsgeschehen des *Neuen Atheismus* zugerechnet werden können (erstens). Insbesondere der Name Richard Dawkins wird oft und in allen Landesteilen genannt. Als wichtigstes seiner Bücher wird *The God Delusion* erwähnt, ebenfalls mehrmals genannt werden *The Blind Watchmaker* und *The Selfish Gene*.¹⁸⁰ Beschrieben wird er als «einfach der Bekannteste» oder als Verfasser «von Standardwerken». Überzeugend finden die Mitglieder die Religionskritik von Dawkins deshalb, weil sie wissenschaftlich ausgerichtet ist. Sie habe einen «wissenschaftlichen Hintergrund», wobei hinter dieser Aussage ein spezifisches Verständnis von Wissenschaftlichkeit steht, wie sich anhand der Ausführungen von Susanne genauer nachvollziehen lässt:

[I]ch finde, da hat der Dawkins halt schon Recht. Ich meine, Theologie oder Koranwissenschaft und so, sorry: Das ist doch keine Wissenschaft, eigentlich. Aber gut. Islamwissenschaft und so, Theologie: Das ist ein bisschen Streit um des Kaisers Bart. Wissenschaft muss sich an saubere Kriterien halten, die nachprüfbar sind. (Susanne, 59).

Dawkins polemisiert und polarisiert, in der Öffentlichkeit ebenso wie unter den Freidenkerinnen und Freidenkern. Von manchen Mitgliedern wird er für seine zugespitzten Äußerungen geschätzt. Er vertrete eine «posture intéressante» oder wird gar als «Guru» des Atheismus bezeichnet. Seine Bücher würden dazu anregen, die Dinge zu hinterfragen («questionner»). Besonders auffällig ist, dass verschiedene Mitglieder erzählen, sie hätten im Anschluss an eine Dawkins-Lektüre vertiefter über die Verwendung von Identitätsbegriffen nachgedacht. Insbesondere die Frage, ob man sich selbst als *Atheist/in* bezeichnen würde, spielt dabei eine wichtige Rolle. Mehrere Personen beziehen sich dabei auf eine konkrete Passage aus Dawkins Buch *The God Delusion*, in welcher er den Gedanken eines

180 Von den Mitgliedern werden meist die übersetzten Titel zitiert. *The God Delusion* ist 2006 erstmals auf Englisch erschienen. In diesem Buch wendet sich Dawkins vor allem gegen den Monotheismus und stellt Glauben als ein irrationales bis schädliches Phänomen dar (Dawkins 2006a). Dawkins kann als Wegbereiter des Neuen Atheismus bezeichnet werden. Er war schon in den 1970er Jahren als atheistischer Publizist aktiv und wurde von einigen Mitgliedern bereits damals gelesen. *The Selfish Gene* erschien 1976 erstmals auf Englisch. In diesem Text erläutert Dawkins das Konzept der Soziobiologie und entwirft eine evolutionstheoretisch ausgerichtete Kulturtheorie – dieser Titel ist mittlerweile als Jubiläumsausgabe publiziert worden (Dawkins 2006b). In ihm entwickelt der Autor den in der Populärkultur sehr gebräuchlichen Begriff des *Meme*. Die Schrift *The Blind Watchmaker* erschien 1986 erstmals auf Englisch. In diesem Buch setzt sich Dawkins kritisch mit Kreationismus, Schöpfungsmythen und mit der Analogie des göttlichen Uhrenmachers auseinander – für die Zweitauflage siehe Dawkins (1996).

«spectrum of theistic probability» (Dawkins 2006a, 50 f.) entwirft. Es gibt auch Mitglieder, die diesen Autor kritisieren. Die Kritik gilt jedoch nicht der von ihm vertretenen Position, sondern vielmehr der von ihm verwendeten Sprache. Er sei «zu polemisch», heisst es. Er sei laut und ein «ein streitbarer Typ», jemand, der «übers Ziel hinausschiesst».

Im gleichen Atemzug mit Dawkins nennen viele Freidenker und Freidenkerinnen einen oder mehrere der drei folgenden Namen: Christopher Hitchens, Sam Harris und Daniel Dennett. Zusammen mit Dawkins werden diese als die Hauptvertreter des *Neuen Atheismus* wahrgenommen. Gelegentlich wird die in der massenmedialen Kommunikation geprägte Bezeichnung der *Apokalyptischen Reiter* übernommen. Neben Dawkins ist insbesondere Christopher Hitchens mehreren Mitgliedern vertraut. Auch dessen Schriften werden gerne gelesen, sein Zugang liegt einer Person «sehr am Herzen». Jemand anderer sagt gar mit humorvollem Unterton in der Stimme, dass Hitchens ihr «Gott» sei. Bis auf einen von ihm veröffentlichten Titel nennen die Mitglieder jedoch keine konkreten Publikationen.¹⁸¹ Noch mehr als Dawkins wird Hitchens als ein wortmächtiger sowie polemisierender Debatten Teilnehmer gesehen und für seine Teilnahme an Podiumsgesprächen, für seine Referate oder seine Zeitungsartikel geschätzt. Man möge es, wenn er seine «démolition» (Zerstörung) entfalte oder «den Glauben angreift». Im Gegensatz zu Dawkins wird Hitchens deutlich weniger oft kritisch kommentiert, obwohl es allen Grund dazu gäbe. Das mag wohl daran liegen, dass seine Diskursbeiträge nur von jenen Personen wahrgenommen werden, die sich für diesen polemisierenden Zugang auch wirklich interessieren und deshalb danach Ausschau halten.

Auch Sam Harris wird als «wichtiger Autor» bezeichnet. Dies vor allem deshalb, weil er zwischen Religionskritik und Spiritualität hin und her navigiert. So heisst es, dass er «wissenschaftlich» sei und zugleich «beaucoup plus spirituellement» (viel spiritueller) ausgerichtet. Genannt wird mehrfach das Buch *Waking up*,¹⁸² in welchem Harris eine bestimmte «Geisteshaltung» vermittelt, wie es heisst. Auf seine Podcasts, kürzeren Texte und Interviews zu den Themen Ethik, Rationalität und Religionskritik stosse man, weil er «in der sozialen Wolke herumschwirrt». Den Namen Dennett schliesslich nennen nur wenige Mitglieder und seine Beiträge sind unbekannt. Lediglich Beat spricht ausführlicher über die von

¹⁸¹ Die von ihm veröffentlichten *Letters to a Young Contrarian* (Hitchens 2001) werden zitiert. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von Essays, die in Briefform verfasst sind. Hitchens befasst sich darin in allgemeiner Weise mit unterschiedlichen Aspekten des kritischen Denkens.

¹⁸² *Waking Up* ist ein Titel, in dem sich Harris mit dem Thema der säkularen Spiritualität befasst (Harris 2014). Er ist der einzige der vier bisher genannten Autoren, der in dieses Themenfeld vorstösst. Dabei setzt er sich mit Konzepten wie Bewusstsein, Meditation und Lebenssinn ausführlich auseinander.

ihm entfaltete Religionskritik. Er ist einer der wenigen, der diesen Autor kennt. In der Art, wie er sich auf diesen bezieht, unterscheidet sich Beat jedoch nicht von den anderen Mitgliedern. Dennet wir die Position eines denkenden Vorbildes zugeschrieben:

Dennett ist eigentlich – ich habe in diesem Sinn keine Idole – [aber] wenn man so sagen möchte: das Idol. [Er] kann klar religiöses Dogma und kulturelle Aspekte auseinanderhalten. Also, zum Beispiel wie ich: Wenn ich jetzt an einer Kirche vorbeilaufe und Orgelmusik höre, dann gehe ich hinein. Ich höre gern Orgelmusik. Das ist ein kultureller Aspekt aus meiner Jugend vom Vater her. Vom Orgeln. Und das ist Dennett auch. Der lehnt nicht so Zeug ab, nur weil es jetzt in der Kirche ist. Eben, das käme mir auch nicht in den Sinn. Das ist ein Teil der Kultur, in der wir leben. Und die lehne ich nicht einfach ab. Es gibt dogmatische Dinge, die ich ablehne. (Beat, 80)

Neben diesen vier Namen werden weitere Akteure genannt, die einen vergleichbaren Denkstil vertreten. Diese entwickeln ihre Beiträge ebenfalls auf Basis eines naturwissenschaftlich ausgerichteten Denkens: Lawrence Krauss, Lisa Randall, Stephen Hawking und Neil deGrasse Tyson. Ebenfalls genannt wird der Paläontologe Stephen Jay Gould, der ausgehend von einer evolutionstheoretischen Perspektive gegen die Idee einer göttlichen Schöpfung argumentiert.

Abgesehen von Vertretenden des Neuen Atheismus werden auch Akteure zitiert, die den Status einer *literarischen* oder *philosophischen Grossreferenz* haben. Es sind dies Namen, die man schon einmal gehört hat, die man kennt, deren Bücher man, so heisst es «gelesen haben sollte». Prominent – und in allen Sprachregionen – vertreten unter diesen Namen ist der französische Schriftsteller und Philosoph Albert Camus, weil er sich mit der Sinnhaftigkeit des Lebens auseinandersetzt. Die, die ihn erwähnen, bezeichnen seine Texte als «assez bien vieilli» (ganz gut gealtert). Seine Beschreibungen eines «vie absurde» hätten dazu beigetragen, dass man «die Sinnlosigkeit des Daseins akzeptieren» könne. Jemand sagt sogar, dass er «la manière dont je vis» (die eigene Lebensweise) grundlegend beeinflusst habe, den Blick für die «beautés de la terre» (Schönheiten der Welt) geschärft habe. Ebenfalls wiederkehrend genannt wird Bertrand Russell. Der britische Philosoph und Mathematiker bekommt die Rolle eines klaren Denkers zugeschrieben, der mit Logik gegen die Existenz Gottes argumentiert. Auf seinen Essay «Why I am not a Christian»¹⁸³ wird mehrmals referiert. Ebenfalls der Kategorie der literarischen und philosophischen Grossreferenzen lassen sich Simone de Beauvoir, Karl Marx, Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche zuordnen.¹⁸⁴

¹⁸³ Es handelt sich dabei um die Abschrift einer Vorlesung, die Russell 1927 gehalten hat. Für einen Nachdruck siehe Russell (2004).

¹⁸⁴ In den meisten Fällen werden keine konkreten Publikationen genannt. Vielmehr referiert man auf bestimmte Positionen oder Argumente, die man mit einem Namen in Verbindung bringt.

Die Positionen dieser Autoren werden unterschiedlich genau rekonstruiert und wiedergegeben.

Ebenfalls auffallend ist, dass in den qualitativen Interviews viele Bücher oder Namen genannt werden, die nur in einer der Sprachregionen rezipiert werden. Einige Titel werden ausschliesslich in der Deutschschweiz gelesen, andere nur im Tessin und dritte in der Westschweiz. So wird mit Piergiorgio Odifreddi im Tessin ein Mathematiker und Wissenschaftshistoriker aus *Italien* rezipiert, der sich kritisch mit dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion auseinandersetzt.¹⁸⁵ Und mit Umberto Galimberti ein italienischer Philosoph und Essayist, der sich ebenfalls mit diesem Themenbereich befasst.¹⁸⁶ Konkrete Titel oder Publikationen dieser beiden Autoren werden nicht genannt. Insbesondere mit Galimberti zitiert man aber eine Person, die «ziemlich bekannt» sei, aber auch «très contradictoire, très discuté» (sehr widersprüchlich, sehr diskutiert) – und dies nicht nur aufgrund seiner inhaltlichen Beiträge zum religionskritischen Diskurs, sondern auch, weil er in einen grösseren Plagiatsskandal verwickelt gewesen sei. Diese Sichtbarkeit und die von Galimberti gepflegte öffentliche Meinungsäusserung zu Religion wird unter den Mitgliedern im Tessin dennoch geschätzt und für wichtig befunden.

Für die französischsprachigen Freidenker ist Michel Onfray eine wichtige Referenz. Der aus *Frankreich* stammende Philosoph und Schriftsteller ist seit mehreren Jahrzehnten publizistisch aktiv und hat zahlreiche religionskritische Bücher veröffentlicht. Er wird als polemisch und zugänglich beschrieben (oder kritisiert) und weist damit gewisse Parallelen mit Dawkins auf: Onfray sei ein «écrivain assez polémiste» (ziemlich polemischer Schriftsteller), heisst es. Man mag ihn («j'aime bien»), weil er «accessible» (zugänglich) sei. Als wichtigsten Beitrag nennen die Mitglieder sein «Traité d'athéologie»,¹⁸⁷ das man gern gelesen habe («pas

185 Sein wichtigster Diskursbeitrag, der im Interviewmaterial jedoch nicht genannt wird, trägt denn auch den Titel *Il Vangelo secondo la Scienza* (*Das Evangelium nach der Wissenschaft*), siehe Odifreddi (1999). Darin werden Wissenschaft und Religion als zwei «Denkkulturen» dargestellt, die nicht miteinander vereinbar sind. Gegen Ende des Buches wird den exakten Wissenschaften der Status der «vera religione» (oder eben: «wahren Religion») zugesprochen. Aufgrund der Argumentation, die Odifreddi in diesem Beitrag entfaltet und aufgrund seiner vielen Redeauftritte wird er gelegentlich als Richard Dawkins aus Italien bezeichnet.

186 Galimberti ist Professor für Kulturanthropologie und Geschichtsphilosophie. Er ist publizistisch sehr aktiv und Gastautor in italienischen Zeitungen. Wie Odifreddi adressiert auch Galimberti die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Wissenschaft. In der Idee einer Opposition zwischen diesen beiden Denkartem erkennt er jedoch eine primär westliche Konstruktion, die er kritisch würdigt.

187 Das *Traité d'athéologie* erschien erstmals 2005. Es war auf Anhieb unerwartet erfolgreich und ist unterdessen in mehrere Sprachen übertragen worden. In diesem Titel übt Onfray primär Kritik an den monotheistischen Religionen Christentum, Islam und Judentum, indem er diese als

mal aimé»). Andere Mitglieder kritisieren Onfray genau dafür, dass er diesen zugänglichen Stil pflege: Er sei zu oberflächlich, sein «Traité» «aurait pu être plus solide» (hätte fundierter daherkommen können), weshalb er zwar bedeutend, aber «pas vraiment une personne de référence» (nicht wirklich eine Referenzperson) sei. Zudem sei er in letzter Zeit abgedriftet, sei «partis [...] dans des eaux un peu bizarres» (in sonderbare Gewässer abgedriftet). Angesprochen ist damit seine «opposition de la laïcité frontalement à l'Islam» (frontaler Widerstand gegen den Islam), seine laizistisch verankerte Islamkritik.

Einige Freidenker der Westschweiz zitieren neben Onfray auch Caroline Fourest. Die französische Journalistin und Feministin Fourest ist Verfasserin einer kontrovers diskutierten Recherche zum islamischen Theologen Tariq Ramadan. Mit diesem Buch bedient sie einen Laizitätsdiskurs, wie er auch von Onfray bearbeitet wird: In *Frère Tariq* verfolgt Fourest die These, dass Ramadans Entwurf eines *europäischen Islams* in Tat und Wahrheit ein Programm für die Islamisierung Europas darstelle.¹⁸⁸ Auch ihre Position begrüßen einige Mitglieder, während andere sie als zu hart kritisieren. Weiter genannt wird der Walliser Narcisse Praz, Atheist und Anarchist, Aktivist, Autor, Künstler und Freidenker. Er ist vor allem eines: bekannt. Als ehemaliger Herausgeber des «petit journal satirique qui s'appelait «La Pilule»» (kleinen Satirejournals *die Pille*)¹⁸⁹ wird er als eine Person bezeichnet, «qui fait beaucoup parler de lui». Auch er polarisiert. Jemand sagt, man unterstütze seinen «combat», eine andere Person hat Freude am Lesen seiner Publikationen («fait plaisir»). Es gibt auch Mitglieder, die seinen satirischen Stil kritisieren: «On n'a pas le droit de moquer la religion et la croyance des autres.»¹⁹⁰ Insbesondere dann nicht, wenn es um den Islam gehe. Neben diesen drei Namen nennen die Freidenkerinnen und Freidenker aus der Westschweiz

«mittelalterlich» und «manipulativ» darstellt. Seine *Athéologie* ziele – so ein Argument des Buches – darauf ab, dem Menschen sein Lebensglück und seine Freiheit zurückzugeben (Onfray 2006).

188 Die Publikation des Buches von Fourest (2004) hat in der französischen Öffentlichkeit heftige Kontroversen ausgelöst. Wie sich am Beispiel der beiden Autoren Onfray und Fourest zeigen lässt, wird die gesellschaftspolitische Dimension von Religion in Frankreich primär entlang der Trennlinie zwischen «Laizität» und «Islam» verhandelt. In seiner frühen und viel beachteten Schrift *Les Musulmans dans la Laïcité* hat sich auch Ramadan zu diesem Spannungsverhältnis geäußert (Ramadan 1998).

189 Die von Praz publizierte Zeitschrift *La Pilule* (die Pille) erscheint zwischen 1970 und 1975. Sie ist über den Service *réro doc* des Westschweizer Bibliotheksverbundes *Réseau des bibliothèques de Suisse occidentale* elektronisch zugänglich.

190 Übersetzung: «Man hat nicht das Recht, sich über die Religion und den Glauben anderer lustig zu machen.»

gelegentlich auch Autoren und Zeichner der Zeitschriften *Charlie Hebdo*, *Canard Enchaîné* und *Siné Mensuel*.

Von den Mitgliedern aus der Deutschschweiz wird insbesondere ein Name immer wieder genannt: Michael Schmidt-Salomon. Der in *Deutschland* aktive Philosoph ist Verfasser diverser Bücher über Säkularismus, Atheismus und Humanismus. Zudem ist er ein ausgesprochen aktiver Redner sowie der Vorstandssprecher der Giordano Bruno Stiftung (GBS). Er wird als eine Person beschrieben, die man «einfach kennt» und als Vertreter einer «modernen, humanistisch-säkularen Ethik». Zwei von ihm veröffentlichte Schriften werden mehrfach erwähnt: *Die Grenzen der Toleranz* – ein Buch, das «interessant» sei und man «dringend lesen» solle. Und *Das Manifest des evolutionären Humanismus* – ein Titel, den man einer interessierten Person «als erstes» empfehlen würde. Dessen Inhalt habe «sehr beeindruckt» und man habe es «nicht mehr weglegen» können.¹⁹¹ Schmidt-Salomon wird als «ein ganz toller Philosoph» bezeichnet, der mit seiner Erscheinung «sehr beeindruckt». Jemand bezeichnet ihn scherzhaft gar als «Papst der Atheisten». Seine Referate werden als «sehr interessant» und «kurzweilig» beschrieben, weshalb er ein «Publikumsmagnet» sei. Wenn er an Veranstaltungen rede, dann sei das jeweils der Abend, der «am meisten Mitglieder anzieht». Oftmals wird er als eine Vorbild-Figur beschrieben. So zum Beispiel von Marco:

Michael Schmidt-Salomon ist auch ein Name, der mir zusagt. [...] Er zeigt den Weg, ihm müssen wir folgen. Er zeigt interessante Komponenten auf, aber er will auch nicht eine Art von Anführer sein. Das ist nicht sein Ding. Das wäre auch nicht richtig so. Gewisse philosophische und ideelle Komponenten kann er ausdeutschen, kann er zu Wort bringen. [...] Was man aus seinen Ideen dann tatsächlich macht, ist dem Einzelnen überlassen. (Marco, 47)

Ebenfalls von einigen Mitgliedern in der Deutschschweiz wird Karlheinz Deschner genannt. Die Schriften des 2014 verstorbenen Autors sind vor allem den älteren Mitgliedern ein Begriff. In diesen vertritt er eine dezidiert antiklerikale Position. Er ist Verfasser eines ausgesprochen umfangreichen Werkes. Darin kritisiert er das Christentum und die Kirche. Genannt werden zwei Titel: *Das Kreuz mit der*

¹⁹¹ *Die Grenzen der Toleranz* erscheint im Jahr 2016. Mit diesem Titel positioniert sich Schmidt-Salomon als Verfechter einer «offenen Gesellschaft» und von «Freiheitsrechten». Beides sieht er durch christliche und islamische Demagogen bedroht. Deshalb sei es an der Zeit, den Begriff der Toleranz neu zu definieren und bestimmte Formen von Intoleranz nicht mehr zu tolerieren – so lautet die zentrale These dieses Textes (Schmidt-Salomon 2016). *Das Manifest des evolutionären Humanismus* wiederum ist bereits etwas älter. Es erschien erstmals 2006. Das erklärte Ziel dieses Beitrages ist es, die Basis für eine säkulare «Leitkultur» von «Humanität und Aufklärung» zu begründen (Schmidt-Salomon 2006).

Kirche und die mehrteilige Kriminalgeschichte des Christentums.¹⁹² Auch auf Deschner referiert man mit Zuneigung und Zustimmung. Er wird beschrieben als «ganz fantastischer Typ», als einer, der zu den «Klassikern» gehöre, zu den «ganz alten». Neben Schmidt-Salomon und Deschner werden folgende weitere Namen genannt: Die Philosophin Annemarie Piper, welche sich kritisch mit dem Gottesbegriff befasst, die Theologin Uta Ranke-Heinemann, weltweit erste Professorin für katholische Theologie und später scharfe Kritikerin des Papstes, der Humanist Joachim Kahl, der in seinen Schriften den Prozess einer «schmerzhaften Ablösung von einer religiösen Sozialisation» thematisiere und sich im Alter zum kritischen Kommentator Deschners entwickelte, der ehemalige Priester, Kirchenkritiker und Tiefenpsychologe Eugen Drewermann und schliesslich der Religionskritiker Bruno Trutmann.¹⁹³

Mit Blick auf diese drei Gruppen von Namen und Referenzen wird deutlich, dass die Auseinandersetzung mit Texten eine zentrale Rolle spielt für die Erlangung einer religionskritischen Position. Im Rahmen der Gespräche entwickeln die interviewten Mitglieder aber nicht nur unterschiedliche Haltungen. Parallel dazu erheben sie die Auseinandersetzung mit dem Thema der Religionskritik selbst zu einem wichtigen *Identitätsmerkmal*. Sie sind – ungeachtet der genauen Position oder der Komplexität religionskritischer Argumentationen – auch deshalb Freidenkerinnen und Freidenker, weil sie sich mit dieser Thematik befassen. Nachvollziehen lässt sich diese identitätsrelevante Überlagerung von Form und Inhalt am Beispiel einer Aussage von Laurent:

Je pense que ça nécessite plus de réflexion personnelle d'être athée que d'être simplement, je dirais, croyant standard moyen. [...] En général quand on parle de ça avec ceux [qui croient], par exemple/ se demande pourquoi on est athée – ça arrive ces discussions – on est étonné de voir qu'au fond ils n'ont pas lu grand-chose.¹⁹⁴ (Laurent, 72)

¹⁹² Die von Deschner verfasste *Kriminalgeschichte des Christentums* hat einen Sonderstatus unter den zitierten religionskritischen Schriften. Ohne weiteres kann sie als Opus Magnum der säkularistisch motivierten Religionskritik bezeichnet werden, denn diese Publikation umfasst zehn Bände sowie ein Sach- und Personenregister! Erschienen sind diese zwischen 1986 und 2013. Mit seiner *Kriminalgeschichte* legt Deschner eine chronologisch geordnete und kritisch gerahmte Rekonstruktion der Verfehlungen des Christentums von der römischen Antike bis ins 18. Jahrhundert vor (Deschner 1996). *Das Kreuz mit der Kirche*, 1974 erstmals erschienen, setzt sich kritisch mit der «Unterdrückung des geschlechtlichen Lebens» durch die christlichen Kirchen auseinander (Deschner 1974).

¹⁹³ Auszüge aus einigen der hier zitierten Diskursbeiträge sind in der Anthologie säkularistischer Originaltexte, wie sie von Baillargeon (2010) zusammengestellt wurde, zu finden.

¹⁹⁴ Übersetzung: «Ich denke es braucht mehr persönliches Nachdenken, um atheistisch sein zu können als einfach nur, ich sage mal, Standard Durchschnitt gläubig zu sein. [...] Generell, wenn man darüber mit denen spricht, [die glauben], zum Beispiel/ sich fragt warum man atheistisch

Diese bislang auf Inhalte und die Form fokussierte Analyse der freidenkerischen Religionskritik kann mittels quantitativer Auswertungen noch einmal differenzierter betrachtet werden. Anhand der Umfragedaten lässt sich nämlich nicht nur zeigen, dass Religionskritik einen zentralen Stellenwert hat. Eine Analyse zur Einstellung gegenüber unterschiedlichen Religionstypen ermöglicht ebenfalls eine Einschätzung dazu, welche religiösen Strömungen oder Traditionen wie stark problematisiert werden. Besonders deutlich wird dies insbesondere dann, wenn die entsprechenden Zahlen gleichzeitig fürs Freidenkertum und für die Gruppe der Religionslosen sowie die Gesamtbevölkerung ausgewertet werden. Dabei wird ersichtlich, dass die Freidenkerinnen und Freidenker gegenüber *Christentum*, *Judentum* und *Islam* besonders kritisch eingestellt sind (Abbildung 23). Am

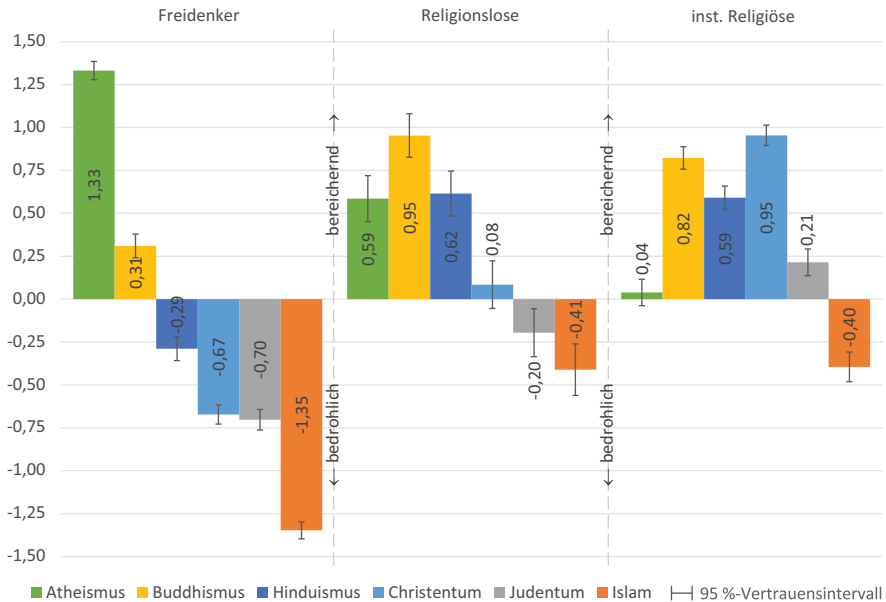


Abbildung 23: Einstellung gegenüber Religionen und Weltanschauungen im Vergleich.¹⁹⁵

ist – das kommt vor diese Diskussionen – dann ist man erstaunt zu sehen, dass sie im Grunde genommen nicht viel gelesen haben.»

¹⁹⁵ Durchschnittliche Einstellung gegenüber Religionen oder Weltanschauungen auf einer 5-Punkte-Skala von *sehr bedrohlich* (-2) bis *sehr bereichernd* (2), Antwort auf die Frage: «Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen und Weltanschauungen wahr?» Damit die Unterschiede besser sichtbar werden, wurde nicht das ganze Spektrum der Skala in die Grafik übertragen. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = zwischen 720 und 864, Religionslose n = zwischen 193 und 208 (RM), institutionell Religiöse n = zwischen 591 und 732 (RM).

stärksten ausgeprägt ist die Ablehnung gegenüber dem Islam. *Atheismus* wiederum wird besonders positiv bewertet. Konkret bedeutet dies, dass die Freidenkerinnen und Freidenker sagen, sie würden den *Atheismus* als *sehr bereichernd* oder als *bereichernd* wahrnehmen (30,3 % sowie 35 %). Der *Islam* hingegen wird als *bedrohlich* (36,7 %) oder als *sehr bedrohlich* (34,1 %) wahrgenommen.

Eine besonders deutlich sichtbare Ablehnung von Christentum, Judentum und Islam in den quantitativen Daten deckt sich mit den weiter oben rekonstruierten religionskritischen Argumenten. Auch diese beziehen sich hauptsächlich auf monotheistisch geprägte Glaubensvorstellungen oder Sinnfiguren. Noch nicht erklärt ist damit allerdings die überproportional stark ausgeprägte negative Einstellung gegenüber dem *Islam*. Eine mögliche Begründung wäre, dass ein Zusammenhang zwischen der politischen Orientierung und der Einstellung gegenüber dem Islam auszumachen ist. In den quantitativen Daten lässt sich ein solcher auch tatsächlich nachweisen. Jene Mitglieder, die vergleichsweise weiter rechts stehen, lehnen auch den Islam deutlicher ab als solche, die sich im linken Spektrum des Politischen verorten würden. Bemerkenswert ist aber, dass sich auch die schärfsten Islamkritiker unter den Mitgliedern typischerweise noch immer links von der Mitte befinden, was auf die Vergleichsgruppe der Gesamtbevölkerung nicht zutrifft und auf die Proponenten der öffentlich-politischen Islamdebatte schon gar nicht. Wie kommt es also, dass die Mitglieder dennoch eine derart starke Ablehnung gegenüber dem Islam empfinden? Diese lässt sich, so will ich im Folgenden argumentieren, auf eine Kombination von zwei Einflussfaktoren zurückführen.

Mit Blick in die allgemeine Forschungsliteratur lässt sich sagen, dass die Häufigkeit des direkten Kontaktes mit einer Gruppierung oder Form von Zugehörigkeit einen starken Einfluss darauf hat, wie diese eingeschätzt wird. Demnach ist es schwierig bis unmöglich, aus der (sozialen) Distanz eine islamfreundliche Haltung zu entwickeln (Yendell 2014, 484).¹⁹⁶ Dass sich Freidenkertum und Islam nicht überschneiden, lässt sich anhand meiner soziodemografischen Analysen nachvollziehen.¹⁹⁷ Darin habe ich gezeigt, dass die Freidenkerinnen und Freidenker eine migrationsferne Gruppierung sind, während der Islam stark mit Migration verbunden ist. Die Mitglieder pflegen einen bestimmten Lebensstil, gehören einem bestimmten Milieu an und haben deshalb vergleichsweise selten oder gar nie persönlichen Kontakt zu Personen, die ihren muslimischen Glauben aktiv und sichtbar leben. Die Freidenkerinnen und Freidenker sind älter, gut gebildet, in einem rationalistisch

¹⁹⁶ Siehe dazu ebenfalls Pickel, Yendell, und Jaeckel (2017, 286 f.) und weitere Studien zur sogenannten Kontakthypothese.

¹⁹⁷ Siehe dazu den Abschnitt 4.1.2.

geprägten Berufsumfeld tätig und haben keinen Migrationshintergrund. Praktizierende Muslime wiederum stammen typischerweise aus einem ganz anderen Gesellschaftsmilieu (Gianni 2010; Lindemann und Stolz 2018). Stützen lässt sich diese Erklärung mit Aussagen aus dem qualitativen Material. So unterscheiden viele Mitglieder zwischen «eigen» und «unbekannt», wenn sie von «unserer Religion» und «dem Islam» sprechen. Ein weiteres Mal deutlich wird dieser gänzlich andere Status des Islams mit Blick auf die von den Mitgliedern gemachten Sozialisationserfahrungen. Wie ich weiter unten zeigen werde, ist eine zumindest schwach erfolgte christlich-religiöse Sozialisation nämlich eine Grundvoraussetzung dafür, dass jemand später zur engagierten Säkularistin oder zum engagierten Säkularisten wird.

Andererseits hat sich gezeigt, dass der Islam insbesondere durch den Neuen Atheismus mit spezifischen Wertungen aufgeladen worden ist. Mit der Rezeption dieses Diskursgeschehens übernehmen die Mitglieder eine entsprechende Rahmung und entwickeln in der Folge eine stärker ausgeprägte Ablehnung. Einige Mitglieder explizieren diese Haltung (und damit einhergehend auch das eben erwähnte *Anderssein*) in den Interviews sehr deutlich, so zum Beispiel Laurent:

[J]e crois parfaitement quand certains disent que l'islam n'a pas fait son siècle des Lumières. Et ils ont encore cette vision totale. Il n'y a pas de société civile, il n'y a qu'une société religieuse. Il n'y a qu'un maître. Il n'y a qu'une religion. Il n'y a de dieu qu'Allah. Le danger c'est que pour beaucoup d'entre eux, la société civile n'existe pas. Voilà pourquoi là je pense qu'il faut aussi défendre la laïcité.¹⁹⁸ (Laurent, 72)

Wie Laurent sprechen auch viele andere Mitglieder über den Islam aus der Perspektive einer Person, die sich informiert hat. Man habe sich, so heisst es, mit dieser Thematik und den wichtigen Texten eingehend befasst und sei deshalb in der Lage, ein Urteil zu fällen. Was hier ersichtlich wird, ist die Inanspruchnahme einer *Expertise*, welche sich die Mitglieder der Gruppierung mittels Lektüre und Reflexion angeeignet haben. Gerne wird auch mit dem Feuer gespielt. Dass aber die Freude am Polemischen auch diesbezüglich nicht grenzenlos ist, zeigt sich im qualitativen Material ebenfalls. Immer wieder gibt es Mitglieder, die sich für eine differenzierte Haltung aussprechen. Sie sehen im Freidenkertum mehr als nur die Speerspitze eines kämpferischen Säkularismus. Für sie bedeutet *Freidenkersein* auch, dass man eine konsequent religionskritische Haltung vertritt und diese Haltung reflektiert:

198 Übersetzung: «Ich glaube sofort, wenn einige Leute sagen, dass der Islam seine Aufklärung noch nicht gehabt hat. Und sie haben noch immer diese totale Sicht. Es gibt keine Zivilgesellschaft, es gibt nur eine religiöse Gesellschaft. Es gibt nur einen Herrn. Es gibt nur eine Religion. Es gibt keinen Gott ausser Allah. Die Gefahr besteht darin, dass für viele von ihnen die Zivilgesellschaft nicht existiert. Deshalb denke ich, dass auch der Säkularismus verteidigt werden muss.»

Bei mir gehen Alarmzeichen, Alarmsignale los, wenn jetzt so ein Islam-Hass, eine Islam-Phobie betrieben wird. Früher ging man vielleicht mehr auf die Juden, das ist sicher immer noch verbreitet. Und jetzt habe ich das Gefühl, die gleiche (...) Dynamik des öffentlichen Diskurses geht jetzt einfach auf die Moslems. Und begründet wird es zum Teil oder stark eigentlich auch wieder mit der Religion. Und ich finde absolut, man kann am Islam, an JEDER monotheistischen Religion extrem viel kritisieren. Aber man muss dann auch konsequent sein und die eigene Religion auch in Frage stellen (Elvira, 35)

Wie in den qualitativen Daten zudem deutlich wird, bleibt diese Unterscheidung zwischen *eigen* und *anders* zu grossen Teilen auf *den Islam* beschränkt. *Buddhismus* und *Hinduismus* werden nicht nur weniger zur Kenntnis genommen, sondern auch deutlich weniger kritisch bewertet. Viele Mitglieder stellen den Buddhismus nicht auf eine Stufe mit den hauptsächlich kritisierten religiösen Strömungen: Dennoch traut man sich zu, auch dieses Glaubenssystem zu kennen und also bewerten zu können. Demnach sei der Buddhismus «eher [...] eine Philosophie», als eine Religion und deshalb «das kleinere Übel». Man denkt an «silence, la tranquillité, le fait de se chercher soi-même», (Stille, Ruhe, die Suche nach sich selbst) nicht aber an Diskriminierung, Gewalt und Rückständigkeit. Vereinzelt gibt es auch Mitglieder, die dem Buddhismus gegenüber kritisch eingestellt sind. Sie verweisen auf die «Ereignisse in Burma»¹⁹⁹ oder auf die Diskriminierung der Frau im Zen-Buddhismus. Der Hinduismus wiederum wird in den Gesprächen beinahe gar nie erwähnt. Auch auf Nachfrage bleiben die Befragten zurückhaltend. Dasselbe ist ebenfalls festzustellen in Bezug auf das Judentum. Sie sind mehrheitlich zurückhaltend, einige wenige Mitglieder äussern sich kritisch gegenüber dem Alten Testament.

Die häufigsten kritischen Äusserungen betreffen also den Monotheismus, zu welchem sowohl das Judentum als auch das Christentum und der Islam gezählt werden. Auf Basis dieser ausführlichen Analyse der im Freidenkertum gepflegten religionskritischen Haltung lässt sich nun genauer bestimmen, in welcher Art oder Form sich die Gruppierung auf das Religiöse bezieht. Unter Rückgriff auf an anderer Stelle geleistete Beschreibungen dieses Verhältnisses (Quack 2014, 444) kann festgehalten werden, dass die Mitglieder des Freidenkertums ihrer Identität als *nichtreligiös* in erster Linie mittels Kritik an religiösen Überzeugungen und Institutionen einen Umriss verleihen. Dies bedeutet, dass andere Formen der Bezugnahme gleichzeitig in den Hintergrund treten, allen voran die der Ersetzung oder der Ergänzung des Religiösen. Die im Freidenkertum dominierende Form von Religionskritik basiert auf dem Dualismus rational-irrational. Bei genauerer Betrachtung der angeführten

¹⁹⁹ Siehe dazu die mediale Berichterstattung im Jahr 2013 und stellvertretend dafür die von jemandem zitierte Ausgabe des Time Magazins mit dem Titel «The Face of Buddhist Terror», welche am 1. Juli 2013 erschienen ist.

Argumente wurde deutlich, dass diese Verschränkung zwischen Kritik, Interesse und Rezeption typischerweise hergeleitet wird über das Konzept der Wahrheit: Wie in anderen Studien deutlich geworden ist, geht diese Form der Religionskritik einher mit einem Interesse an naturwissenschaftlichen Themen und der Auseinandersetzung mit Positionen des Neuen Atheismus (Cimino, Smith, und Cziehso 2020). Dies ist auch beim Freidenkertum der Fall. Dabei sprechen die Freidenkerinnen und Freidenker dem wissenschaftlichen Denken die Möglichkeit zur Wahrheit vorzudringen zu, während sie diese dem Religiösen aberkennen. Man bezieht sich insbesondere auf das Thema der Glaubwürdigkeit oder Beweisbarkeit religiöser Sinnfiguren. Dadurch wird das Religiöse sozusagen als *nicht wahre Wahrheit* inszeniert. Zusätzlich gestützt wird diese Form der kritischen Bezugnahme auf das Religiöse durch ein auf Fortschritt ausgerichtetes Narrativ der Überwindung von Rückständigkeit und einer damit einhergehenden Ungleichheit.

Wie sich mit Blick auf die Aneignung dieser Positionen zeigte, erfolgt die Formierung einer religionskritischen Haltung insbesondere im Rahmen einer Auseinandersetzung mit verschiedenen Schriften. Dabei spielt die Rezeption entsprechender Titel eine ebenso wichtige Rolle, wie die Tatsache selbst, dass man sich mit Religionskritik beschäftigt. Gerade dieser zweite Aspekt ist wichtig für die Erlangung sowie die Aufrechterhaltung einer religionskritischen Identität. Die Mitglieder neigen dazu, das Freidenkersein als eine Errungenschaft zu deklarieren und lassen gerne durchblicken, dass sie einen Prozess der aktiven Auseinandersetzung mit Religionskritik hinter sich gebracht haben (oder noch immer pflegen), und dass sie sich in dieser Hinsicht von religiös indifferenten oder religiös distanzierten Personen unterscheiden.

4.4.2 Religiöse und atheistische Sozialisation

Will man genauer verstehen, weshalb sich eine Person dem Freidenkertum anschliesst, dann hat man ebenfalls zu verstehen, welche biografischen Berührungspunkte diese Person im Laufe ihres bisherigen Lebens mit dem Religiösen hatte. Im Mittelpunkt dieses Abschnitts steht deshalb das Thema *Sozialisation*. Ich definiere Sozialisation als einen nie vollständig abgeschlossenen Prozess der Prägung einer Person, welcher im Austausch mit anderen Personen sowie verschiedenen Institutionen erfolgt.²⁰⁰ Gemacht werden solche Erfahrungen hauptsächlich in der frühen

²⁰⁰ In der allgemeinen soziologischen Forschung wird unter *Sozialisation* ein gesellschaftlich verankerter Prägungsvorgang verstanden, der – in Wechselwirkung mit anderen Einflüssen – die Persönlichkeit eines Menschen massgeblich formt. Siehe dazu die sozialpsychologisch orientierte Sozialisationsforschung, wie sie von Mead (1995) massgeblich geprägt wurde. Im Anschluss

Sozialisation und im Austausch mit den daran beteiligten Institutionen (Familie, Schule, Jugendgruppen, Übergangsrituale, weiterer Verlauf des Bildungsweges). In dieser Zeit laufen verschiedene identitätsrelevante Entwicklungen ab, die, so ist es der allgemeinen Forschung zu religiöser Sozialisation zu entnehmen, einen massgeblichen Einfluss darauf haben, wie religiös eine Person im weiteren Verlauf ihres Lebens sein wird und wie umfassend ihr Wissen zu diesem Phänomenbereich ausfällt (Pollack und Müller 2013; Voas und Storm 2012). Bezogen auf die Forschung zu Nichtreligion zeigt sich, dass säkularistisch aktive Personen typischerweise eine zumindest schwache Form der religiösen Sozialisation durchlaufen haben müssen, um später überhaupt ein Interesse an diesem Themenfeld entwickeln zu können (Thiessen und Wilkins-Laflamme 2017). Im Folgenden interessiere ich mich primär für die Sozialisationserfahrungen der Mitglieder. Nachgelagert dazu untersuche ich dann, welche Entscheidungen aus diesen Erfahrungen für die Erziehung der nächsten Generation abgeleitet werden.

Wie sich bei der Auswertung der quantitativen Daten sehr deutlich zeigt, gibt es unter den Freidenkerinnen und Freidenkern nur wenige Personen, die *atheistisch sozialisiert* worden sind. Lediglich 9,7 % der befragten Mitglieder sagen, sie seien atheistisch erzogen worden. Mit 71,1 % geben die meisten an, *nicht atheistisch* erzogen worden zu sein (Abbildung 24). Vergleichbares gilt für die Gruppe der Skeptiker. Auf Basis dieser Resultate lässt sich gleich von Beginn an ausschliessen, dass sich der organisierte Säkularismus aus sich selbst heraus reproduziert – Damit wird ebenfalls deutlich, wie wichtig gut gelingende Mobilisierungsstrategien für das Fortbestehen der Bewegung und ihrer Gruppierungen sind.

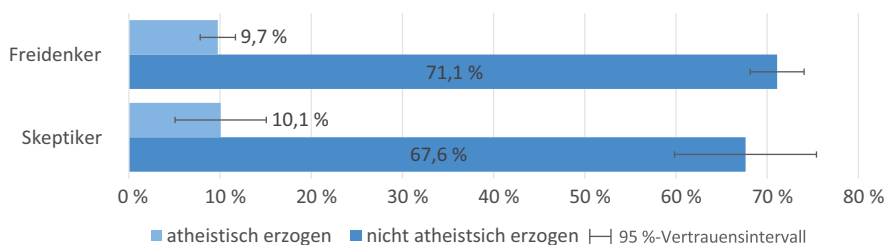


Abbildung 24: Atheistische Erziehung im Vergleich.²⁰¹

an dessen Theoriemodell ist unter Sozialisation ein Vorgang zu verstehen, der Personen zu Gesellschaftsmitgliedern werden lässt.

²⁰¹ Verteilung Prozentwerte atheistische Erziehung, Antwort auf die Frage: «Sind Sie atheistisch erzogen worden?» Auswertung der Kategorien *ja* und *nein*, die Kategorie *teils/teils* wurde nicht visualisiert, Anzahl gültige Fälle insgesamt: Freidenker n = 903, Skeptiker n = 139.

Auch in den qualitativen Daten finden sich bloss wenige Aussagen, die auf eine explizit atheistische Sozialisation hindeuten. Einige Mitglieder gibt es aber, die von einer familiären Umgebung erzählen, die in diesem Sinne atheistisch war. In der Regel sind es solche, die sich heute aktiv am Vereinsgeschehen beteiligen oder sich einst intensiv beteiligten. Jemand hatte einen Vater, der «im Präsidium der Freidenker» war, und ist nun selbst aktiv. Ein anderes Mitglied, welches redaktionell für die Bewegung tätig ist, erzählt, dass es in der Familie einen «anarchiste athée parfait» (mustergültigen atheistischen Anarchisten) gegeben habe. Auch Andrea berichtet von einer solchen Sozialisationserfahrung. Ihr Vater sei insofern ein typischer Freidenker gewesen, als er sich für naturwissenschaftliche Themen anstatt für «den Herrgott» interessiert habe:

Mein Vater war natürlich bereits bei den Freidenkern. Er hat auch im Vorstand mitgearbeitet, hier in [Ortschaft]. Er hat sehr viele Vorträge gehalten. Er hatte selber – wir sind ja [Berufsfeld] – ein grosses Fernrohr selber gebaut. Damit hat er Fotos gemacht vom Weltall, also vom/ Soweit man konnte zur damaligen Zeit. Dann machte er Dias und hat an Vorträgen diese Dias gezeigt. Er sagte, wenn jemand weiss, wie gross dieses Weltall ist, dann glaubt er doch nicht mehr an einen Herrgott. Das war seine Logik. (Andrea, 92)²⁰²

Bezüglich *religiöser Sozialisation* zeigt sich ein anderes Bild, allerdings ein zunächst unklares. Fragt man die Freidenkerinnen und Freidenker nach ihrer religiösen Erziehung, dann geben 36,1 % an, sie seien *religiös* erzogen worden, während 25,5 % sagen, sie seien *nicht religiös* erzogen worden. Diese Anteilswerte lassen sich mit denen anderer Populationen in Bezug setzen. Dabei wird erkennbar: Die Mitglieder des Freidenkertums sind zwar deutlich seltener religiös erzogen worden als Personen aus der Gruppe der institutionell Religiösen oder aus der Gesamtbevölkerung. Aber sie sind nicht eindeutig religiös und auch nicht eindeutig religionslos erzogen worden (Abbildung 25). Wie diese Unentschiedenheit zustande kommt, lässt sich auf Basis der qualitativen Daten genauer ergründen.

Anhand der qualitativen Daten kann genauer nachvollzogen werden, wie die Mitglieder ihre Erziehung erlebt haben. In Bezug auf die religiöse Sozialisation in der Familie dominiert vor allem ein Erzählmuster. Sie wird als Erfahrung beschrieben, die vor allem auf die Einhaltung von Konventionen und Normvorstellungen ausgerichtet war. Dazu sagen beispielsweise Kilian, Magdalena und Laurent:

²⁰² Wie aus früheren Ausgaben der Freidenkerzeitschrift hervorgeht, war die Astronomie über lange Zeit ein gerne gepflegtes Tätigkeitsfeld unter Freidenkerinnen und Freidenkern. Immer wieder werden Vorträge dazu gehalten, Texte veröffentlicht oder Ausflüge zu Sternwarten organisiert. In den letzten Jahrzehnten hat das Interesse an der Sternenkunde jedoch stark abgenommen. In den hier ausgewerteten Primärdaten finden sich nur noch wenige und ausschliesslich ältere Mitglieder, die darüber sprechen.

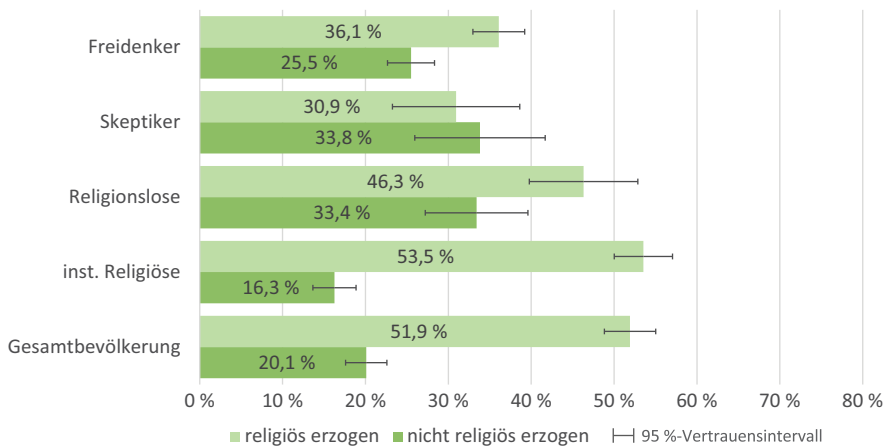


Abbildung 25: Religiöse Erziehung im Vergleich.²⁰³

Sie [die Eltern] haben uns katholisch getauft. Wir haben ministriert. Aber wir mussten es nicht tun, weil die Mutter es sagte. Es war mehr aus einem Gesellschaftskontext heraus. (Kilian, 39)

Wir [die Familie] gingen nicht oft in die Kirche. Aber es war klar, dass ich mich konfirmieren liess. Das stand auch nicht wirklich in Frage. (Magdalena, 43)

J'ai reçu le minimum standard. C'est-à-dire que j'allais à l'école du dimanche, sans que mes parents ne fassent du prosélytisme particulièrement.²⁰⁴ (Laurent, 72)

Ihre Eltern beschreiben die meisten Mitglieder als Personen, die ein distanziertes Verhältnis zu Religion und Religiosität gepflegt haben. Zuhause sei man lediglich «formal reformiert» gewesen. Oder man habe mit Beten und Religion eher «nichts am Hut gehabt». Ein «catholicisme très soft» (sehr weicher Katholizismus) sei gelebt worden oder man sei in einem Umfeld aufgewachsen, «qui se dit catholique» (welches sich katholisch nennt), ohne es aber wirklich zu sein. Höchst selten wird erzählt, dass zuhause gebetet wurde oder in der Bibel oder in einem anderen religiösen Text gelesen wurde. Auch jene Mitglieder, die von sich selbst sagen, sie seien *nicht religiös* erzogen worden, berichten von unterschiedlichen

²⁰³ Verteilung Prozentwerte religiöse Erziehung, Antwort auf die Frage: «Sind Sie religiös erzogen worden?» Auswertung der Kategorien *ja* und *nein*, die Kategorie *teils/teils* wurde nicht visualisiert, Anzahl gültige Fälle insgesamt: Freidenker n = 906, Skeptiker n = 139, Religionslose n = 227 (RM), inst. Religiöse n = 773 (RM), Gesamtbevölkerung n = 996 (RM).

²⁰⁴ Übersetzung: «Ich habe den Minimum-Standard erhalten. Das heisst, ich ging in die Sonntagsschule, aber ohne dass meine Eltern grossen Bekehrungseifer gezeigt hätten.»

Sozialisationserfahrungen mit Religionsbezug. Sie beschreiben diese jedoch typischerweise als wirkungslos oder schwach. Es dominiert also Distanziertheit ohne dass aber von einer vollständigen Abwesenheit einer religiösen Sozialisation die Rede ist.

Während jüngere Mitglieder sagen, dass diese Erfahrung nicht als religiöse Sozialisation geltend gemacht werden könne, stellen sich ältere eher auf den Standpunkt, dass sie zumindest ansatzweise religiös erzogen worden seien. Ist die weiter oben sichtbar gewordene Unentschiedenheit also Ausdruck generationaler Unterschiede? Anhand der quantitativen Daten lässt sich diese Vermutung genauer prüfen. Zu erwarten wäre, dass diesbezüglich die *Theorie der Generationen* abnehmenden Glaubens (Crockett und Voas 2006) aus den Daten ablesbar wird. Eine solche Verschiebung lässt sich tatsächlich nachweisen: Wird die durchschnittliche religiöse Sozialisation der Mitglieder nach Alterskohorte berechnet, so wird eine kontinuierliche Abnahme sichtbar (Abbildung 26). Mitglieder die höchstens 39 Jahre alt sind, sind deutlich weniger stark religiös sozialisiert worden als Mitglieder, die 60 Jahre alt oder älter sind. Die Intensität der durchschnittlichen religiösen Erziehung nimmt auch in der Gesamtbevölkerung ab von Generation zu Generation, wie eine vergleichende Auswertung zeigt. Dies lediglich ausgehend von einem höheren Niveau.

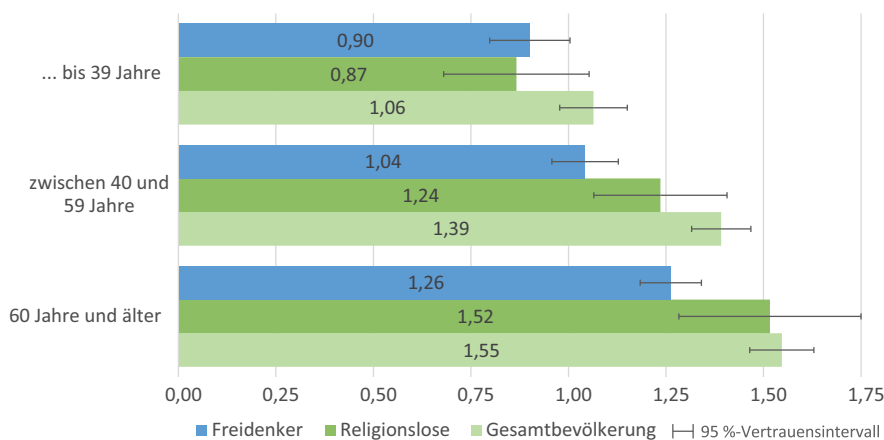


Abbildung 26: Religiöse Sozialisation nach Altersgruppen im Vergleich.²⁰⁵

Ebenfalls typisch für die Mitglieder ist, dass sie vergleichsweise oft in einer Familie aufgewachsen sind, in der zumindest ein Elternteil religionslos war. Dies wird

²⁰⁵ Durchschnittliche Intensität religiöse Sozialisation auf einer Skala mit den Ausprägungen *nein* (0), *teils/teils* (1) und *ja* (2), Antwort auf die Frage: «Sind Sie religiös erzogen worden?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 888, Religionslose n = 223, Gesamtbevölkerung n = 996.

deutlich, wenn man die entsprechenden Anteilswerte mit jenen in anderen Populationen vergleicht (Abbildung 27). Mehr als die Hälfte aller Mitglieder sagt, ihre Eltern seien früher nur selten oder gar nie in die Kirche gegangen. 24,6 % aller Mitglieder sagen zudem, dass während der eigenen Kindheit ein Elternteil oder beide Elternteile *konfessionslos* (oder *religionslos*) gewesen seien. Ausgesprochen hoch ist dieser Wert im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung, wo lediglich 7 % dasselbe sagen.

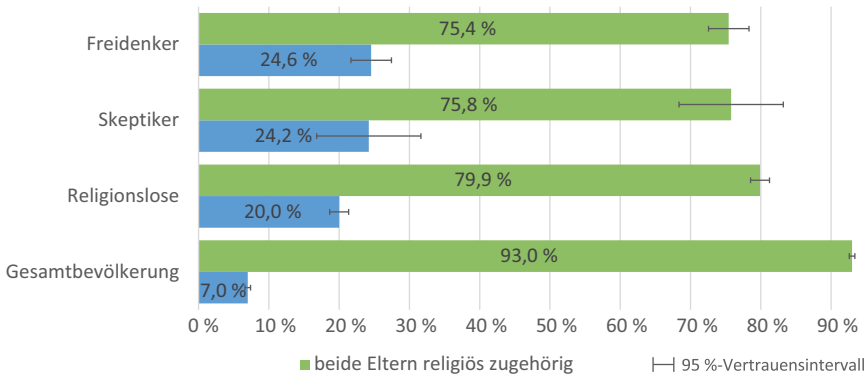


Abbildung 27: Religiöse Zugehörigkeit Eltern im Vergleich.²⁰⁶

Bei genauerer Betrachtung wird damit deutlich: *Religiöse Erziehung* bedeutet für eine Mehrheit der Mitglieder, dass man mit einem bestimmten Verständnis von Religion in Kontakt gekommen ist. Es ist dies eine bereits brüchig gewordene Auffassung davon, was es heisst, religiös zu sein. Auf restlos alle Mitglieder lässt sich diese Beschreibung jedoch nicht übertragen, denn vereinzelt berichten Personen in den Gesprächen, sie seien in einem stark gläubigen Umfeld aufgewachsen. Und ganz wenige unter diesen Mitgliedern erzählen, dass sie dabei traumatisierende Erfahrungen gemacht hätten.²⁰⁷

²⁰⁶ Verteilung Prozentwerte religiöse Zugehörigkeit Eltern, Antwort auf die Frage: «Als Sie 12 Jahre alt waren: Gehörte Ihr Vater [oder: Ihre Mutter] einer Konfession oder einer Religionsgemeinschaft an?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 855, Skeptiker n = 128, Religionslose n = 3370 (ESRK), Gesamtbevölkerung n = 15'674 (ESRK).

²⁰⁷ Diesbezüglich ist kritisch anzumerken: Obwohl die meisten Personen in den Interviews sehr offen über religiöse Sozialisation sprachen, ist nicht auszuschliessen, dass in Bezug auf traumatisierende Erfahrungen bestimmte Erzählungen im Verborgenen geblieben sind. Teilweise wurden entsprechende Andeutungen gemacht, aber nicht weiter ausgeführt. Eine Person sagte, dass sie in einem «fundamentalistisch-protestantischen, zwinglianischen Haushalt» aufgewachsen sei. Und eine andere Person berichtet, dass sie «eine längere, relativ schwierige Geschichte» durchlebt

Ein ganz anderes Bild zeigt sich in Bezug auf Sozialisationserfahrungen, die während der Schul- oder Ausbildungszeit gemacht wurden. Dabei dominieren vor allem zwei Erzählmuster. Einerseits berichten die Mitglieder über Sozialisationseinflüsse wie den *Religionsunterricht*, die von religiösen Institutionen ausgehen. Erzählungen dazu werden negativ gerahmt. Und andererseits berichten sie von Einflüssen, die von der Schule oder einer anderen Bildungsinstitution ausgingen. Diese Erzählungen werden positiv gerahmt. Religionsunterricht, Sonntagsschule oder Gottesdienst in der Kirche werden von vielen Mitgliedern als unattraktiv dargestellt. Sie sagen, dass man sich gelangweilt oder gar geärgert hätte. Jemand stösst sich an der unattraktiven Form der Vermittlung («diese Religionsvideos schauen»), eine andere Person an der «falschen Moral». Man sei eigentlich nur hingegangen, «pour manger les cacahuètes derrière le dos du pasteur» (um hinter dem Rücken des Pfarrers Erdnüsse zu essen). Es sei «langweilig» oder «einfältig» gewesen im Unterrichtszimmer oder der Kirche: «Je m'ennuyais, c'était effroyable!» (Mir war langweilig, es war schrecklich!). Das Spektrum der Bewertungen reicht von einer «harmlose[n], herzige[n] Sache» bis hin zu einem «fertigen Mist» oder gar «absoluten Quatsch». Auch Kilian teilt diese Kritik:

Diese Religionslehrerin und der Pfarrer, das waren halt alle ein wenig blasse Personen. Der Religionsunterricht und eben gerade dieser Katechismus: Das waren so 08/15-Bibelgeschichtchen und so. Und ich meine, Leute wie du und ich, die schon jung ein wenig mehr Stoff brauchen, ein wenig mehr Fleisch am Knochen wollen, haben das schnell durchschaut. Einfach nur so Geschichtchen, das macht einfach keinen Sinn. Es ist einfach sehr oberflächlich. (Kilian, 39)

Auffallend an Kilians Aussage ist nicht nur die Kritik, die er äussert. Auffallend ist ebenfalls, dass diese Kritik an eine bestimmte Selbstbeschreibung gebunden ist. Kilian sagt, dass er «schon jung ein wenig mehr Stoff» gebraucht habe und beschreibt sich damit als eine besonders interessierte Person. Dieses Element der Selbstbeschreibung wird von vielen anderen Freidenkerinnen und Freidenkern ebenfalls verwendet. Beispielsweise dann, wenn sie sagen, dass sie ein «sehr neugieriges Kind» gewesen seien. Oder wenn man sich als jugendliche Person beschreibt, die «toujours beaucoup intéressée» (immer sehr interessiert) gewesen sei. Man sei «engagiert» oder «besonders offen» gewesen und darum jemand, der im Konfirmationsunterricht «ernsthafte Fragen gestellt» hätte. Fragen, die einen «wirklich beschäftigten» oder «bewegten». Ein Argument dieser Selbstbeschreibung ist nun, dass aus ihr eine spezifische Form der Religionskritik hervorgeht. Demnach ist es religiösen Bildungsinstitutionen nicht gelungen, diesem Interesse oder dieser

habe. Diese beiden Personen haben im Gespräch jedoch deutlich signalisiert, dass sie nicht weiter auf dieses Thema eingehen möchten. Mit Blick auf die Häufigkeit von solchen und vergleichbaren Aussagen ist jedoch davon auszugehen, dass es sich dabei eher um Ausnahmen als um ein typisches Muster handelt.

Offenheit angemessen zu begegnen, da die vermittelten Inhalte «absolut nicht glaubhaft» gewesen seien. Stattdessen sei man mit «des réponses évasives» (ausweichenden Antworten) oder «unglaubwürdige[n] Antworten» abgespeist worden. Auch Margrit greift in ihrer Geschichte einer spät erfolgten religiösen Sozialisation auf dieses Erzählelement zurück. Im Gegensatz zu den meisten anderen Freidenkerinnen und Freidenkern bewegt sie sich in ihrer Jugendzeit jedoch in freikirchlichen Kreisen:

Ich sage immer, ich hätte alles probiert. Ich habe die Bibel von hinten bis vorne gelesen. [...] Und wollte es einfach verstehen. Ich hätte es gern gehabt in meiner damaligen Lebenssituation, dass das für mich gestimmt hätte. Aber als ich nachher einfach immer mehr in diese Dinge hineingesehen hatte, fing ich dann an in der Gruppe, in der ich war [...], kritische Dinge zu sagen, die mir einfach auffielen. Dass ich zum Beispiel bei diesen religiösen Treffen und so einfach das Gefühl hatte: Da gibt es Leute, für die eigentlich die Existenz des Teufels konstituierend ist. Also, wenn es den Teufel nicht gibt, fällt eigentlich alles in sich zusammen. [...] Das fand ich völlig lächerlich. Über so etwas konnte man dann aber nicht sprechen. Und dann nachher merkte ich: Ich muss gehen. (Margrit, 59)

Ganz anders sprechen die Freidenkerinnen und Freidenker über die Sozialisations-einflüsse, die von der *Schule* oder einer anderen Bildungsinstitution ausgegangen sind. Mehrere Mitglieder erzählen, dass sie in dieser Zeit zum ersten Mal mit Religionskritik in Kontakt gekommen seien. Man sei im Gymnasium mit religionskritischen Schriften in Berührung gekommen oder habe einen «professeur de français fantastique» (phantastischen Französischlehrer) gehabt, der zum Lesen entsprechender Texte angeregt habe. Man habe das Fach «Philosophie» belegt und geliebt oder «im Geschichtsunterricht» zum ersten Mal den Namen «Feuerbach» gehört. Andere Mitglieder erzählen, dass sie im Biologieunterricht erstmals erfahren hätten, was eine «explication scientifique» (wissenschaftliche Erklärung) sei. Immer wieder wird erwähnt, dass es diese Erfahrungen gewesen seien, die zur Formung eines bestimmten Denkstils beigetragen hätten. Beschrieben wird dieser als «plus structurée» (strukturierter), eigenständig («réfléchir tout seul») oder «wissenschaftlich». Die Schule oder das Studium wird dabei zu einer prägenden Instanz stilisiert, die massgeblich zur Entwicklung eines selbstständigen Denkens beigetragen habe:

L'importance de l'école c'est surtout d'ouvrir les yeux sur un peu tout. Donc je ne pense pas que ce soit vraiment l'école qui m'ait fait dire: «Tiens, je suis athée!» Mais l'école m'a fait quand même arriver à réfléchir par moi-même.²⁰⁸ (José, 31)

208 Übersetzung: «Die Bedeutung der Schule besteht darin, sich für ein bisschen von Allem zu öffnen. Ich denke also nicht, dass es wirklich die Schule war, die mich dazu gebracht hat zu sagen: 'Hey, ich bin Atheist!' Aber die Schule hat mich immerhin dazu gebracht, selbstständig zu denken.»

Wie nun erziehen Personen, die im Laufe ihres Lebens zu Freidenkerinnen oder Freidenkern geworden sind, ihre Kinder? Forcieren sie eine atheistische Sozialisation und tragen darüber hinaus gar aktiv zur Reproduktion der Bewegung bei? Welche sozialisationsrelevanten Entscheidungen fällen sie und welche Werte und Erfahrungen vermitteln sie? In Bezug auf die Familie als Sozialisationsumfeld kann gesagt werden, dass viele Freidenkerinnen und Freidenker Kinder haben (60,9 %) und deshalb als Eltern mit solchen Fragen konfrontiert sind. Im Schnitt sind es 1,26 Kinder – dieser Wert liegt etwas tiefer als derjenige in der Gesamtbevölkerung (1,40). Aus den Umfragedaten geht hervor, dass die meisten Mitglieder einen der beiden folgenden Erziehungsstile favorisieren: 44,7 % der Mitglieder sagen, sie würden ihre Kinder *weder religiös noch atheistisch* erziehen (beziehungsweise sie haben ihre Kinder bereits so erzogen oder würden sie so erziehen, falls sie welche hätten). Oder die Mitglieder sagen, dass sie ihre Kinder *atheistisch* erziehen (44,4 %). Eine kombiniert religiös-atheistische Erziehung sowie eine rein religiöse Erziehung favorisieren nur ganz wenige Freidenkerinnen und Freidenker (Abbildung 28).

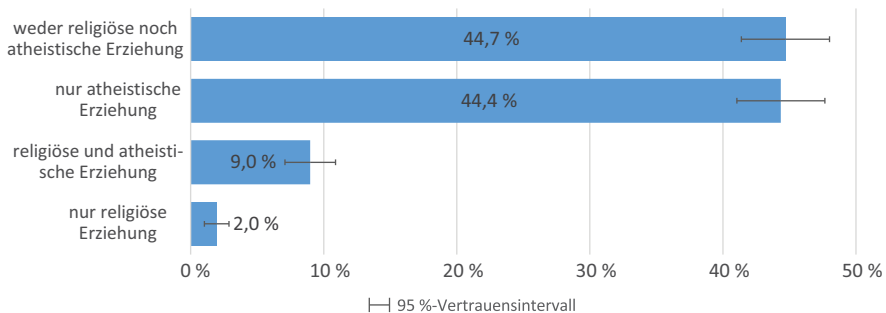


Abbildung 28: Erziehungsentscheidungen für nächste Generation.²⁰⁹

Welche spezifischen Erziehungsentscheidungen die Mitglieder gefällt haben oder fällen würden, lässt sich anhand der qualitativen Daten genauer rekonstruieren. Wie sich bei der Analyse verschiedener Redepassagen zu Erziehung zeigt, verfolgen nur wenige Personen eine explizit säkularistische Erziehung, die eine Weitergabe des religionskritischen Denkens beinhaltet. Aber sie setzen sich typischerweise

²⁰⁹ Verteilung Prozentwerte religiöse Erziehung der nächsten Generation, Antwort auf die Frage: «Wie erziehen Sie Ihre Kinder bzw. haben Sie diese erzogen? (Wenn Sie keine Kinder haben: Wie würden Sie diese erziehen?)» Diese Frage wurde so gestellt, dass sie auch von Mitgliedern mit erwachsenen Kindern und von Mitgliedern ohne Kinder beantwortet werden konnte. Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 868.

dafür ein, dass keine unerwünschten Sozialisationseinflüsse von aussen an die Kinder herangetragen werden. Am deutlichsten wird dies in Bezug auf den *Religionsunterricht*. Mitglieder sagen typischerweise, dass ihr Kind diesbezüglich selbst entscheiden dürfe und auch solle und den Kindern deshalb freigestellt sei, ob sie den konfessionellen Religionsunterricht besuchen und an religiösen Übergangsritualen (Firmung, Konfirmation und so weiter) teilnehmen wollen. Dies alles soll «nicht zwingend» sein, wird gesagt. Man wolle keine Pflichten («[J]e n'allais sûrement pas l'obliger à y aller») und wer «keine Lust» oder kein Interesse habe, der «muss nicht». Denn: «[O]n déclare une liberté» (Man deklariert eine Freiheit). Dies ist ein wichtiges Argument im Erziehungsstil von Freidenker-Eltern. Im Vergleich zur selbst erlebten und an Konformität ausgerichteten Sozialisation setzen die Freidenkerinnen und Freidenker damit eine *Kultur des Optionalen* durch, sowohl gegenüber der Schule als auch gegenüber dem familiären Umfeld. So sagt beispielsweise Albino in Bezug auf die Erziehung seiner Tochter:

Ma mère voulait absolument qu'elle soit baptisée, parce que tout le monde l'avait fait. J'ai dit: Non, on ne la baptisera pas. Si elle le veut, lorsqu'elle aura l'âge, qu'elle sera majeure et capable de discernement, alors elle le fera.²¹⁰ (Albino, 61)

Dieses Muster variiert in Abhängigkeit zum Alter der Mitglieder. Mit Blick auf die Äusserungen der älteren Freidenkerinnen und Freidenker wird sichtbar, dass bestimmte gesellschaftlich verankerte Normerwartungen im Laufe der Zeit erodiert sind. Nicht selten erzählen ältere Mitglieder, dass sie sich der Norm einer konfessionellen Zugehörigkeit unterordnen mussten. So wiederholt beispielsweise Beat im Gespräch, was er einst zu seinem Sohn gesagt hat:

Wenn du das hinter dir hast, kannst du tun, was du willst. Jetzt bist du noch unter irgendeinem gewissen Zwang, bis du konfirmiert bist. Das ist so etwas, was fast dazugehört in der Gesellschaft. Im Umfeld, wo man ist. Wenn du nicht dabei bist, dann bist du ein Ausserirdischer. (Beat, 80)

Zwar lässt eine so formulierte Setzung für den Moment kein freies Entscheiden zu. Aber es ist in ihr bereits für einen späteren Zeitpunkt vorgesehen. Damit entscheidet sich Beat aufgrund äusserer Umstände für eine sanfte Variante des eben beschriebenen Musters. Wie stark bestimmte Sozialisationseinflüsse dennoch wirken können, lässt sich an Massimos Beispiel nachvollziehen. Er berichtet, dass seine Kinder gegen seinen Willen getauft worden seien, und ist froh, dass ein solches Verhalten in der Schweiz mittlerweile sehr unwahrscheinlich geworden sei:

²¹⁰ Übersetzung: «Meine Mutter wollte unbedingt, dass sie [die Tochter] getauft wird. Weil es jedermann so gemacht hat. Ich sagte: Nein, wir taufen sie nicht. Wenn sie alt genug ist, wenn sie mündig ist und selbst entscheiden kann, kann sie es dann machen, falls sie will.»

[M]a femme était au courant que jamais les enfants auront une éducation ou ils sont baptisés catholiques. Ma femme savait ça et l'a accepté. Sa famille en Allemagne, évidemment, n'a pas du tout accepté ça. Il s'est passé quelque chose : Ma femme allait en vacances chaque année avec les enfants. [Les] enfants avec 8 semaines de vacances alors ils passaient une partie en Allemagne, déjà pour voir les grands-parents. Moi, je les suivais quand j'avais la possibilité. Ça se faisait chaque année comme ça et une année ma femme n'était pas bien. Elle a dû être hospitalisée en Allemagne. Pendant ce temps-là, mes beaux-parents catholiques les ont fait baptiser catholique, sans que je le sache. J'ai appris ça beaucoup d'années après par hasard.²¹¹ (Massimo, 86)

Zwar setzen sich die Mitglieder klar gegen unerwünschte Sozialisationseinflüsse ein. Gleichzeitig sprechen sich viele dafür aus, dass ihre Kinder ein gewisses Grundverständnis für religiöse Themen erwerben. Man solle «die Religionsgeschichte kennen», heisst es. Religionswissen sei etwas, das «dazugehört in der Gesellschaft». Wer neugierig sei, befasse sich damit. Es wird als Teil der «Allgemeinbildung» verstanden, ein «manque» (Fehlen) gelte es zu verhindern. Einige Mitglieder befürworten deshalb, dass an den Schulen ein «konfessionsloser Religionsunterricht» stattfinde. Andere Mitglieder vermitteln ihren Kindern gleich selbst das entsprechende Wissen. So zum Beispiel Ursula:

Meine Kinder sind nicht religiös erzogen worden. Nein. Ich habe ihnen einzelne biblische Geschichten erzählt, weil ich fand, dass das ein Teil des Allgemeinwissens ist. Genauso, wie ich ihnen einzelne Märchen erzählt habe oder auch sonst Bücher vorgelesen habe, bei denen ich fand, das gehört zu ihrem Bildungskanon. So ein bisschen ein humanistischer Bildungskanon im Hintergrund. Aber sie sind nicht religiös erzogen worden, sie gingen auch nicht in die Sonntagschule. Die wäre wohl auch nicht mehr am Sonntag gewesen. (Ursula, 64)

Verdichtet man diese Analysen zur familiären sowie zur daran anschliessenden sekundären Sozialisation, so zeigt sich ein für Freidenkerinnen und Freidenker typisches Muster: Ein Mitglied ist in seinem familiären Umfeld ansatzweise bis schwach religiös sozialisiert worden. Kommt diese Person dann in einer nächsten Phase in Kontakt mit religiösen Akteuren, bleiben entsprechende Sozialisationsbestrebungen wirkungslos. In diesem Zusammenhang argumentiert Klug (2017), dass solche

211 Übersetzung: «Für meine Frau war klar, dass die Kinder keine katholische Erziehung erhalten werden und nicht getauft werden. Meine Frau wusste das und hat es akzeptiert. Ihre Familie in Deutschland hat das überhaupt nicht akzeptiert. Es ist etwas vorgefallen: Meine Frau ging jedes Jahr in die Ferien mit den Kindern. Mit 8 Wochen Ferien haben die Kinder einen Teil der Ferien in Deutschland verbracht, auch um ihre Grosseltern zu sehen. Ich bin dann jeweils nachgereist, sobald ich die Möglichkeit hatte. Das wurde jedes Jahr so gemacht und in einem Jahr ging es meiner Frau nicht gut. Sie musste in Deutschland hospitalisiert werden. Und während dieser Zeit haben meine Schwiegereltern die Kinder katholisch taufen lassen, ohne dass ich es wusste. Ich habe das viele Jahre später per Zufall erfahren.»

Erfahrungen und das dabei erworbene Wissen über Religion und Religiosität eine wichtige Grundlage für eine sich später entwickelnde religionskritische Haltung bilden.²¹² Meine Resultate decken sich insofern mit dieser Einschätzung, als ich zeigen konnte, dass die Mitglieder mit dem Religiösen in Kontakt gekommen sind, um sich dann entweder vertieft mit Gegenpositionen zu beschäftigen oder für sich selbst festzustellen, dass sie den Zugang nicht fanden. Ergänzend dazu konnte ich zeigen, dass sich viele Freidenkerinnen und Freidenker bereits in der Schule oder während der Ausbildungszeit für religionskritische Themen zu interessieren beginnen, sei dies nun über einen kulturell-philosophischen oder über einen naturwissenschaftlichen Zugang.

Wie in diesem Kapitel ebenfalls greifbar wurde, lässt sich keine säkularistische Sozialisation nachweisen. Die Mitglieder haben über den Weg der religiösen Sozialisation zum Freidenkertum gefunden und nicht über den Säkularismus direkt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Bewegung von vergleichbaren Gruppierungen in Kanada und den USA. Dort wird säkularistische Sozialisation aktiv gepflegt. Es werden beispielsweise Ferienlager durchgeführt, um den inneren Zusammenhalt zu stärken und eine religionskritische Sozialisation aktiv zu fördern (S. C. Bullivant 2015; 2018). Ein ebenfalls anzutreffendes Sozialisationsmittel sind *atheistische Kinderbücher*. Zwar sind diese beiden Sozialisationsmittel auch in der Schweiz bekannt: Bereits mehrmals führten die Freidenkerinnen und Freidenker ein *Camp Quest* durch oder machten in der Freidenkerzeitschrift auf unterschiedliche atheistische Kinderbücher aufmerksam.²¹³ Zumindest für den Moment scheint es aber so, dass sich die Gruppierung auf andere Mechanismen der sozialen Reproduktion verlassen muss, um das eigene Fortbestehen sicherstellen zu können. Allen voran ist dies eine gelingende Mobilisierung von Personen, die zumindest schwach religiös sozialisiert wurden und ausgehend von dieser Erfahrung ein Interesse an Religionskritik entwickelt haben.

212 Zu einem vergleichbaren Resultat gelangen auch Catto und Eccles in ihrer Studie zu atheistischen Studentenvereinigungen: «Many participants said religion was not a subject discussed at home: 'because I've never been offered religious explanations, when I heard them [at primary school] they seemed bizarre and unjustified'» (Catto und Eccles 2013, 47).

213 Zu den Ferienlagern siehe entsprechende Ausschreibungen und Berichte im Magazin *Freidenker*. Hin und wieder findet sich im Freidenker ebenfalls ein Lesehinweis oder eine Kaufempfehlung für ein atheistentes Kinderbuch. Im deutschsprachigen Raum sind es vor allem Michael Schmidt-Salomon und Helge Nyncke, die solche Bücher auflegen. Der Zuger Freidenker Raphael Weiss hat 2017 unter dem Titel «Gedanken unter dem Sternenhimmel» ebenfalls ein solches herausgegeben. Es ist die einzige mir bekannte Publikation dieser Art, die in der Schweiz entstanden ist.

4.4.3 Aus der Kirche austreten

In diesem Abschnitt beschäftige ich mich mit einem singulären und für besonders wichtig befundenen Schritt in der *Biografie* vieler Mitglieder. Es ist dies der *Austritt* aus der Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft. Nicht alle, aber viele Mitglieder haben diesen Schritt vollzogen, weil nicht alle Mitglied in einer Kirche oder Religionsgemeinschaft waren. Dies lässt sich anhand einer Kombination zweier quantitativer Auswertungen aufzeigen: Zunächst einmal wird deutlich, dass fast jedes Mitglied konfessionslos beziehungsweise religionslos ist. Nur sehr wenige Mitglieder sagen von sich selbst, dass sie einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehören. 96,9 % aller Mitglieder geben an, weder einer Konfession noch einer Religionsgemeinschaft anzugehören. In der Gesamtbevölkerung liegt dieser (stetig grösser werdende) Anteilswert mit 22,1 % deutlich tiefer. Auch bei den Skeptikern ist er mit 84,1 % etwas weniger hoch (Abbildung 29). Müsste man einige wichtige Merkmale nennen, die alle Freidenkerinnen und Freidenker gemeinsam haben, dann wäre die Nicht-Zugehörigkeit eines davon.

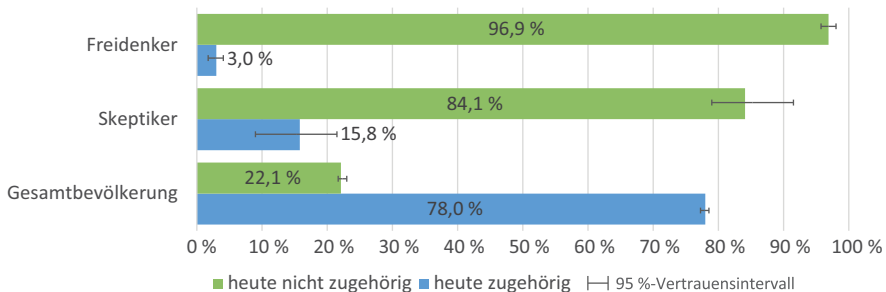


Abbildung 29: Zugehörigkeit aktuell im Vergleich.²¹⁴

Zusätzlich dazu sagen die meisten Mitglieder, dass sie früher einer Konfession oder Religionsgemeinschaft angehört haben. Ein Grossteil der Mitglieder (78,7 %) ist also in eine Zugehörigkeit hineingeboren oder hineinerzogen worden, um sich dann im Laufe des Älterwerdens wieder davon zu lösen (Abbildung 30).

Die meisten Mitglieder sind also nicht nur nicht zugehörig, sie haben auch einen Prozess der Ablösung durchlebt. Anhand der qualitativen Daten lässt sich genauer erfassen, was dies bedeutet und wie die Mitglieder diesen Schritt des

²¹⁴ Verteilung Prozentwerte aktuelle Zugehörigkeit, Antwort auf die Frage: «Gehören Sie einer Konfession oder einer Religionsgemeinschaft an oder fühlen Sie sich einer solchen zugehörig?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 903, Skeptiker n = 138, Gesamtbevölkerung n = 16'345 (ESRK).

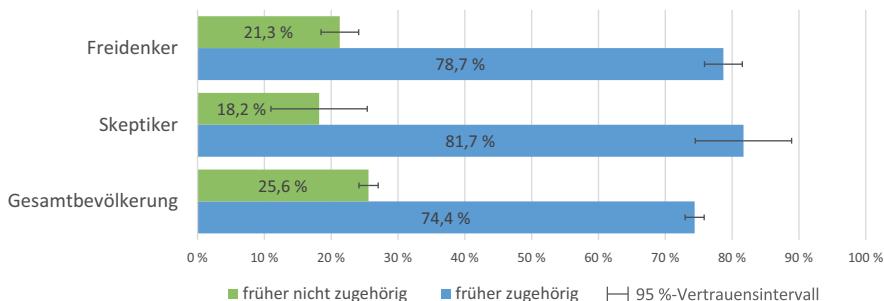


Abbildung 30: Zugehörigkeit ehemals im Vergleich.²¹⁵

Austretens erlebt haben. Typischerweise wird von einer Entscheidung gesprochen, die man aktiv vorangetrieben und gefällt hat. Der Austritt wird als «acte d'émancipation» (Akt der Emanzipation) oder «logischer Schritt» geschildert. Ein Narrativ, das dabei immer wieder angeführt wird, ist die Erzählung einer Befreiung von etwas, das man selbst gar nie wollte. So sagt beispielsweise Sophie:

Disons que, moi, je considère que la décision de rentrer dans cette église ce n'est pas moi qui l'ait prise. J'ai pris la décision moi-même, par contre, de pas continuer. De pas faire les rituels pour continuer à faire partie de cette église. Donc, je considère moi-même en être sortie. De pas avoir confirmé la décision que mes parents avaient prise de me rentrer dans cette église.²¹⁶ (Sophie, 40)

In den qualitativen Daten ebenfalls sichtbar wird eine gewisse Unschärfe der Kategorie *Zugehörigkeit*. Dies ist insbesondere auf zwei Gründe zurückzuführen: Einige wenige Mitglieder gehen gar einen Schritt weiter und sagen, dass sie gar nie Mitglied waren und deshalb auch nie ausgetreten seien. Es ist gut möglich, dass diese Mitglieder auch in der quantitativen Messung entsprechend geantwortet haben.²¹⁷ Kommt hinzu, dass die Kategorie der Zugehörigkeit nicht nur unterschiedlich interpretiert wird, sondern auch je nach Wohnkanton eine andere

²¹⁵ Verteilung Prozentwerte ehemalige Zugehörigkeit, Antwort auf die Frage: «Gehörten Sie früher einer Konfession oder einer Religionsgemeinschaft an oder fühlen Sie sich einer solchen zugehörig?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 811, Skeptiker n = 110, Gesamtbevölkerung n = 3590 (ESRK).

²¹⁶ Übersetzung: «Sagen wir mal, es war nicht ich, die entschieden hat, der Kirche beizutreten. Ich habe hingegen selbst entschieden, dass ich nicht weitermache. Dass ich die Rituale nicht pflege, um so weiterhin Teil dieser Kirche zu bleiben. Ich sehe mich selbst also als ausgetreten. Als jemanden, der die Entscheidung nicht bestätigt hat, die meine Eltern für mich getroffen haben.»

²¹⁷ Es kann davon ausgegangen werden, dass der Anteil von früher zugehörigen Personen anders ausfallen würde, wenn man die Messung anders konstruieren würde.

Tragweite aufweist. In gewissen Regionen der Schweiz bedeutet Zugehörigkeit, dass man Kirchensteuern zu entrichten hat, welche zusammen mit den Staatssteuern und den Bundessteuern eingezogen werden.²¹⁸

Nun möchte ich noch einmal auf die weiter oben zitierte Aussage von Magdalena²¹⁹ zurückkommen. Wie viele andere Freidenkerinnen und Freidenker war sie einst Mitglied in einer Religionsgemeinschaft, um diese dann zu verlassen. Sie ist jedoch nicht unmittelbar nach diesem Austritt zur Freidenkerin geworden. Helena erzählt vergleichbares:

Ich bin meines Wissens jetzt acht Jahre dabei, also noch nicht so lange. Ich bin aber schon vorher aus der reformierten Kirche ausgetreten. Habe aber gar nicht gewusst, dass es so etwas gibt wie die Freidenker. (Helena, 72)

Auf Basis der quantitativen Daten wird ersichtlich, dass diese Erzählung typisch ist. Die Austrittsentscheidung wurde in einer bestimmten Phase der eigenen Lebensbiografie gefällt. Austritt fällt typischerweise mit Erwachsenwerden zusammen. Man spricht von der Erlangung eines «religiösen Mündigkeitsalters». Anhand der quantitativen Daten lässt sich dieses Alter genauer eingrenzen. Demnach sagen 43 % der Mitglieder, dass sie zwischen 15 und 25 Jahre alt waren, als sie aus der Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft ausgetreten seien (Abbildung 31). Das Durchschnittsalter liegt bei 28,2 Jahren.

Wie zudem aus den qualitativen Daten hervorgeht, ist die Ablösung von Religion und religiöser Zugehörigkeit begleitet von einer Phase der aktiven Auseinandersetzung mit Religionskritik. Die Mitglieder seien eine Zeit lang «*beaucoup passionné*» (sehr begeistert) gewesen, hätten sich «wirklich sehr intensiv» mit religionskritischen Schriften und unterschiedlichen Argumenten befasst – sei es nun in Buchform, durch den Besuch von Veranstaltungen oder im Rahmen ausgedehnter Internetrecherchen. «[R]ichtige Kampfschriften» hätten sie gelesen oder die «Standardwerke des Atheismus» durchgearbeitet und sich so in diese Richtung orientiert («*tourné intellectuellement vers l'athéisme*»). Beschrieben wird diese Phase als ein Akt der «Bewusstwerdung», in dem sie sich vom Glauben entrümpelt hätten («*débarrassé de ma foi*»). Es wird von «Befreiung» gesprochen: Es «gingen irgendwie alle Türen auf im Kopf». Viele Mitglieder haben sich während ihrer Ablösung von Religion und religiöser Zugehörigkeit nicht nur mit Religionskritik, sondern auch mit Glaubensthemen und religiösen Wissensbeständen auseinandergesetzt. Jemand sagt, man hätte «die Bibel wirklich gelesen», eine andere Person ist «mit dem Koran vertraut». Wiederum

218 Im Detail nachzulesen sind die kantonalen Unterschiede in der Steuerinformation *Kirchensteuern* der Schweizerischen Steuerkonferenz (SSK), wie sie 2022 das letzte Mal veröffentlicht wurden.

219 Siehe dazu das weiter oben bereits zitierte Erzählelement im Abschnitt 4.1.1.

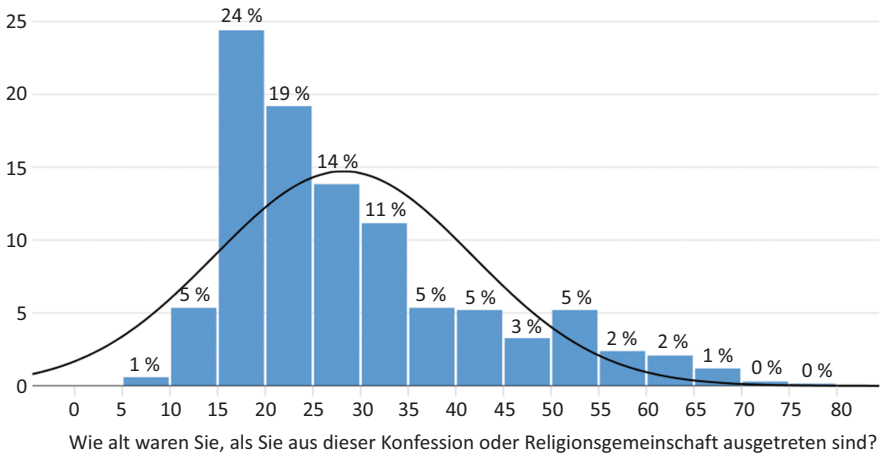


Abbildung 31: Austritte Kirche oder Religionsgemeinschaft nach Alter.²²⁰

jemand sagt, dass man phasenweise so etwas wie eine «wandelnde Konkordanz» gewesen sei. Aus dieser Tätigkeit erwächst dann die Gewissheit, Fragen, die das Religiöse betreffen, angemessen beurteilen zu können. Die Mitglieder der Freidenkerbewegung knüpfen im Laufe ihres Erwachsenwerdens also an Sozialisationserfahrungen an, die sie in ihrer Familie und während der Schulzeit gemacht haben. Schrittweise und aktiv werden diese in Richtung Atheismus und Religionskritik ausgebaut. Damit wird deutlich, dass sich diese Ablösung von religiöser Zugehörigkeit nicht einfach ergibt, sondern dass sie (vor und nach Kirchenaustritt) aktiv vollzogen wird.

Die meisten Mitglieder, die früher einer Religionsgemeinschaft angehört haben, gehörten einer christlichen Gemeinschaft an. 40,1 % aller Freidenkerinnen und Freidenker sagen, dass sie einst protestantisch gewesen seien, 34,0 % sagen, sie seien katholisch gewesen. Nur 4,6 % geben an, früher einer anderen Religionsgemeinschaft oder Konfession angehört zu haben (Abbildung 32).

Die Anteile zwischen ehemals protestantischen und ehemals katholischen Mitgliedern sind fast gleich gross. Die Erzählungen, die in den qualitativen Daten zum Kirchenaustritt gemacht werden, variieren nicht in Abhängigkeit zur Konfession. Dies ist auch dann nicht der Fall, wenn eigentlich damit gerechnet werden müsste. So gibt es einige Mitglieder, die explizit wegen der katholischen Kirche aus der Kirche ausgetreten sind – auch dann, wenn sie einst protestantisch waren. Die Gruppe

²²⁰ Verteilung Prozentwerte Austritt Kirche oder Religionsgemeinschaft, ausgewertet nach Alter und nur für Personen, die zuvor zugehörig waren, Antwort auf die Frage: «Wie alt waren Sie, als Sie aus der Konfession oder Religionsgemeinschaft ausgetreten sind?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 670.

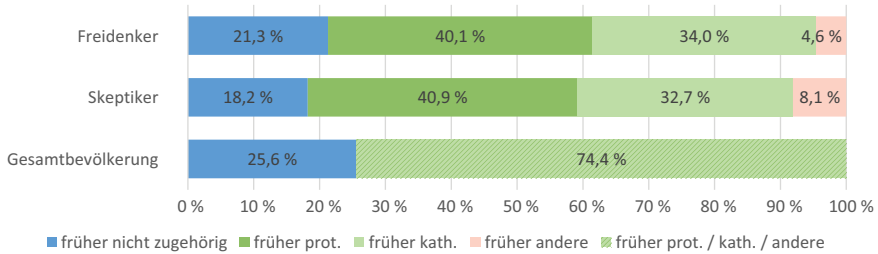


Abbildung 32: Zugehörigkeit ehemals nach Art im Vergleich.²²¹

der einst anders zugehörigen Personen setzt sich zusammen aus Mitgliedern mit unterschiedlichem religiösen Hintergrund. Die meisten unter ihnen waren einst Mitglied in einer Freikirche. Es gibt aber auch einige wenige Personen, die einst jüdisch oder muslimisch zugehörig waren. Da die Fallzahlen jedoch sehr tief sind, lassen sich keine weiteren quantitativen Auswertungen zu dieser Kategorie machen. Erschwerend kommt hinzu, dass das Konzept des Austretens für staatlich nicht anerkannte Religionsgemeinschaften eine andere Bedeutung hat. Ein Austritt aus einer Freikirche lässt sich nicht vergleichen mit dem aus der protestantischen Kirche. In den qualitativen Daten lassen sich leider keine Besonderheiten zu diesem Schritt finden. Jene Personen, die in diese kleine Gruppe fallen und zu denen qualitatives Material vorliegt, sprechen ebenfalls vom weiter oben bereits rekonstruierten Schritt einer Loslösung im Sinne einer Emanzipation.

Sowohl aus den quantitativen Daten zum Kirchenaustritt (oder zum Austritt aus einer anderen Religionsgemeinschaft) als auch aus diversen Interviewpassagen geht hervor, dass bezüglich Zugehörigkeit ein gesellschaftlicher Wandel stattgefunden hat (Abbildung 33). Ältere Mitglieder haben früher deutlich häufiger einer Konfession angehört als jüngere. Unter den Mitgliedern, die 60 Jahre alt oder älter sind, sagen lediglich 12,3 %, dass sie schon immer konfessionslos gewesen seien. Unter höchstens 39 Jahre alten Mitgliedern sind es bereits 28,4 %

In den Interviews erzählen vor allem ältere Mitglieder, dass ihr Bruch mit der religiösen Zugehörigkeit nicht einfach zu vollziehen gewesen sei. Ein Hauptgrund dafür ist im gesellschaftlichen Kontext zu finden, der sich im Laufe der letzten Jahrzehnte stark verändert hat: Wer vor vierzig Jahren als zwanzigjährige Person aus der Kirche austreten wollte, tat dies in einem ganz anderen gesellschaftlichen

²²¹ Verteilung Prozentwerte ehemalige Zugehörigkeit, Antwort auf die Frage: «Gehörten Sie früher einer Konfession oder einer Religionsgemeinschaft an oder fühlen Sie sich einer solchen zugehörig?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 811, Skeptiker n = 110, Gesamtbevölkerung n = 3590 (ESRK). Auf Basis der verfügbaren Daten lässt sich die Gesamtbevölkerung leider nur dichotom auswerten.

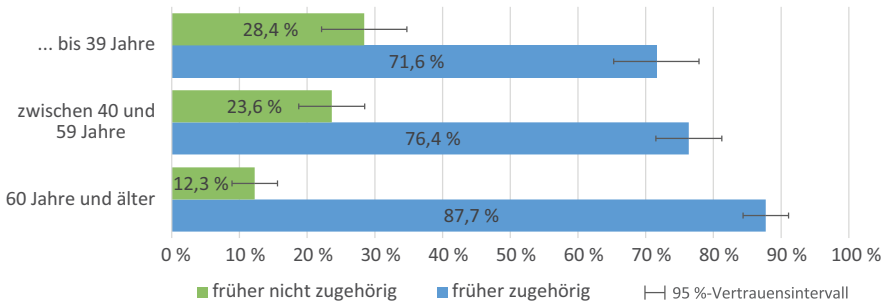


Abbildung 33: Zugehörigkeit ehemals nach Altersklassen.²²²

Klima als eine Person, die heute mit zwanzig aus der Kirche austritt. So berichtet beispielsweise Daniel, dass er damals aus beruflichen Gründen gar wieder in die Kirche eingetreten sei:

[...] und kaum bin ich konfirmiert worden, habe ich den Austritt aus der Kirche gegeben. Meine Mutter war zwar ziemlich enttäuscht gewesen, hat mir auch gesagt: Jetzt ist etwas gebrochen zwischen uns. Aber sonst ist das eigentlich nicht so ernst gewesen. Und dann bin ich nach Genf, eine Weile lang, und bin von Genf nach Bern und bin dann zum [Arbeitgeber] gekommen. Und irgendwie als man sich dort anmelden musste, und auch beim [Arbeitgeber] die Personalien angeben, bin ich irgendwie zu feige gewesen, um «konfessionslos» anzustreichen. Und habe dann evangelisch angehakt und dann musste ich natürlich wieder Kirchensteuer zahlen. Dann ist es eigentlich eine Weile gegangen, bis ich dann endlich ein zweites Mal den Austritt gegeben habe. (Daniel, 73)

Auch Beat erzählt, dass seine Austrittsentscheidung aufgrund von äusseren Faktoren verzögert wurde. In seinem Fall waren es die religiösen Eltern, die er nicht vor den Kopf stossen wollte. Auch in dieser Erzählung wird ein gesellschaftliches Klima greifbar, das jüngere Mitglieder so nicht mehr kennen:

Ausgetreten bin ich erst spät. [...] Das habe ich lange hinausgeschoben aus Rücksicht auf den Vater. Aus Rücksicht auf die Eltern. Einfach eine gewisse Konzilianz. Aber irgendwann sagte ich: So, jetzt reicht's. [...] Dieser Austritt war einfach einmal noch – wie soll ich das nennen – irgendwo eine schriftliche Bekundung, dass ich mit dieser Organisation sowieso nichts am Hut habe. Also, der Fakt «Austritt» war schon ur-lang vorher. (Beat, 80)

Zusammenfassend lässt sich damit festhalten: Das Merkmal der *Nicht-Zugehörigkeit* ist ein zentrales Beschreibungsmerkmal für die Mitglieder der Gruppierung. Viele

²²² Verteilung Prozentwerte ehemalige Zugehörigkeit, nur ausgewertet für Personen, die aktuell nicht mehr zugehörig sind, Antwort auf die Frage: «Gehören Sie einer Konfession oder einer Religionsgemeinschaft an oder fühlen Sie sich einer solchen zugehörig?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 856.

von ihnen waren einst Teil einer religiösen Gemeinschaft, um diese dann zu Verlassen. Der Schritt des Austretens wird typischerweise als Resultat eines längeren Prozesses geschildert, den man aktiv gesucht und vorangetrieben hat. Wie aus der allgemeinen Säkularismusforschung hervorgeht, geht dieser Vorgang der *Entdeckung des Atheismus* häufig mit der Entdeckung einer atheistischen Gruppierung oder eines säkularen Kollektivs einher (LeDrew 2013). Im Falle der Freidenkerinnen und Freidenker ist dies nicht der Fall. Kaum jemand berichtet, dass sie oder er erst durch oder wegen einer Mitgliedschaft mit der eigenen Zugehörigkeit gebrochen habe. Der Schritt des Austretens läuft also unabhängig vom Schritt des Beitretens ab. So hat eine Analyse des typischen Alters beim Austritt ergeben, dass dieser in die Lebensphase des Erwachsenwerdens fällt (Abbildung 31). Gleichzeitig wird – wie ich ganz zu Beginn der empirischen Analysen gezeigt habe – sichtbar, dass die meisten Mitglieder nicht in einem bestimmten Lebensalter, sondern in einem bestimmten Kalenderjahr dem Freidenkertum beigetreten sind (Abbildung 1).

Zusätzlich zu diesem Hauptergebnis haben die Analysen zum Austritt aus der Kirche oder einer anderen Religionsgemeinschaft einige weitere markante Resultate hervorgebracht. So wurde deutlich, dass das Freidenkertum ein *Abbild der bikonfessionell geprägten Religionslandschaft* der Schweiz ist. Viele der Mitglieder sind in einer der beiden Mehrheitskonfessionen sozialisiert worden. Sie sind entweder römisch-katholisch oder evangelisch-reformiert aufgewachsen. Bemerkenswert ist auch, dass sich verschiedene Aspekte eines allgemein feststellbaren religiösen Wandels unterschiedlich stark abzeichnen. Die Zunahme von religiöser Diversität, wie sie über die letzten Jahrzehnte hinweg in der Religionslandschaft immer deutlicher sichtbar geworden ist, schlägt sich einseitig nieder in der Zusammensetzung der Gruppierung: Kaum jemand bricht mit dem Islam, um sich dann dem Freidenkertum anzuschliessen. Bei genauerer Betrachtung der Austrittserzählungen der Mitglieder wird jedoch sehr klar erkennbar, dass der allgemein feststellbare Bedeutungsverlust des Religiösen sehr wohl bis in die Bewegung durchschlägt. Ältere Mitglieder haben eine andere Biografie der Ablösung durchlebt als jüngere.

5 Schlussbetrachtung

Die vorliegende Studie kann für sich beanspruchen, in den Kern des organisierten Säkularismus vorgedrungen zu sein: Das Freidenkertum agiert als *die* Organisation im Zentrum des religionskritischen Geschehens. Sie ist nicht nur, wie ich einleitend gezeigt habe, die grösste, sondern auch die älteste dieses Typs und diese Studie beleuchtet diesen bedeutenden, aber wenig beforschten Ausschnitt der schweizerischen Religionslandschaft als erste Studie überhaupt.

Ziel war es, ein soziologisches Porträt des Freidenkertums auszuarbeiten. Der eigentlichen Analyse vorangestellt habe ich ein Theoriekapitel, in welchem mein Zugang zur Analyse hergeleitet wird. Innerhalb des allgemeinen Theoriediskurses orientierte ich mich insbesondere am Forschungsprogramm zu *Nichtreligion*, um eine konzeptuelle Verbindungslinie zwischen dem Freidenkertum und dessen Umwelt herstellen zu können. Diesem Zugang zufolge zeichnet sich Nichtreligion als eine spezifische Form von Religionslosigkeit aus, die in einer näher bestimmbarer Art und Weise auf das Religiöse bezogen ist (Quack 2017). Ausgehend von diesem Zugang habe ich die aktuell beobachtbaren Veränderungen im religiös-religionslosen Spannungsfeld herausgearbeitet. Mit Blick auf die Religionslandschaft der Schweiz sind es insbesondere drei Aspekte eines *religiösen Wandels*, welche den Handlungsspielraum und die mögliche Positionierung des Freidenkertums direkt beeinflussen: Die christlich geprägte Religiosität in der Gesellschaft verliert immer weiter an Bedeutung, was zu einem Rückgang der Zugehörigkeit bei den Mehrheitsreligionen führt (erstens). Parallel dazu wird die Religionslandschaft diverser (zweitens) und es ist eine Zunahme der öffentlichen Kommunikation über das Religiöse zu beobachten (drittens).

Auch wenn das Freidenkertum in der Schweiz bislang nicht Gegenstand der religionssoziologischen Forschung war, so ist der internationale Forschungsstand zu vergleichbaren Gruppierungen und den damit zusammenhängenden gesellschaftlichen Veränderungsprozessen gut entwickelt (J. M. Smith und Cragun 2021; Cragun, Manning, und Fazzino 2017). Aus dieser Forschungsliteratur habe ich relevantes Vorwissen zu anderen kulturell-geografischen Kontexten (Schröder 2018; Lee 2017; Beaman und Tomlins 2015) abgeleitet, um einen gegenstandsspezifischen Untersuchungszugang zu etablieren. Auf Basis dieses Vorwissens und unter Bezugnahme auf den schweizerischen Kontext habe ich drei forschungsleitende Annahmen formuliert, die Ausgangspunkt meiner Analysen bildeten. Diese sind: Der Rückgang *kirchlicher Zugehörigkeit* zieht eine Neuausrichtung der ideologischen Ausrichtung von Gruppierungen wie dem Freidenkertum nach sich (erstens). Die zunehmende *Diversität* macht sich hinsichtlich thematischer Ausrichtung und Mitgliederstruktur bemerkbar (zweitens). Und die allgemein *hohe Aufmerksamkeit* für

religiöse Themen und Fragen schafft ein gutes Klima für die Mobilisierung von Ressourcen (drittens).

Um prüfen zu können, ob sich diese Erwartungen mit der empirischen Realität zur Deckung bringen lassen, habe ich in vier thematischen Kapiteln eigens für diese Studie erhobene Primärdaten ausgewertet. Als empirisches Fundament dienten qualitative sowie quantitative Individualdaten, die unter den Mitgliedern der *Freidenker-Vereinigung Schweiz* in allen Landesteilen und allen Landessprachen (Deutsch, Französisch, Italienisch) erhoben wurden. Das der Studie zugrunde gelegte Mixed-Methods-Design gewährleistet eine gute Handhabung der Komplexität der mehrsprachigen Erhebung und eine konsequente Integration beider Datentypen. Die Stärken des Mixed-Forschungsstils wurden also gezielt genutzt, um möglichst valide Aussagen über den untersuchten Gegenstand treffen zu können. Punktuell ebenfalls ausgewertet habe ich Sekundärdaten, um die zu erarbeitenden Konturen der Gruppierung auf Basis von Kontextinformationen weiter zu schärfen.

5.1 Zusammenfassung der Auswertungen

Eine erste und stark verdichtete Synthese der Analysen lässt an unterschiedlicher Stelle im Datenmaterial ein Porträt der Freidenkerbewegung mit klaren Konturen erkennen: In soziodemografischer Hinsicht ist ein Mitglied typischerweise männlich, arbeitet in einem technischen oder rationalistisch geprägten Berufsfeld, hat einen hohen Bildungsabschluss, besitzt eine Schweizer Staatsbürgerschaft, verfügt über ein hohes Einkommen und lebt im urbanen Raum. Ebenfalls typisch ist, dass die Mitglieder eine klare sowie reflektierte Abgrenzung gegenüber dem Religiösen vornehmen. Sie haben sich mit Religion und Säkularismus befasst, können informiert darüber sprechen und tun dies auch gerne. Dies unterscheidet sie von religionslosen Personen und – wenn man einer in der Gruppierung weit verbreiteten Identitätserzählung folgt – auch von den meisten religiös zugehörigen Personen.

Ebenfalls ersichtlich wird, dass der allgemein beobachtbare religiöse Wandel auf die Positionierung der Gruppierung einwirkt, beziehungsweise dass sich die Gruppierung an diesem Wandel auszurichten beginnt. Um diesen Vorgang der Angleichung fassen zu können, bedarf es einer genaueren Betrachtung der in diesem Beitrag entwickelten thematischen Analysen. Die detaillierten Resultate der Analysen werde ich nun entlang der drei forschungsleitenden Annahmen vorstellen und beginne aus inhaltlichen Gründen mit der letzten dieser Annahmen.

Gemäss einer meiner forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass durch die zunehmende Präsenz des Religiösen in der *politisch-medialen*

Öffentlichkeit ein diskursives Umfeld entstanden ist, welches der Gruppierung ausgesprochen zuträglich war (Annahme 3). Das Freidenkertum hat in den Jahren vor der Erhebung der Primärdaten tatsächlich sehr schnell viele neue Mitglieder gewinnen können. Aus der Rekonstruktion der ab 2008 vorherrschenden Diskurse in der öffentlich-politischen Gesellschaftssphäre ging hervor, dass das Religiöse in diesem Zeitraum in vielfältiger Hinsicht Thema war. Dem Freidenkertum ist es gelungen, diese Gunst der Stunde zu nutzen, um viele neue Mitglieder zu mobilisieren. 69 % aller Freidenkerinnen und Freidenker sagen, sie seien der Gruppierung im Jahr 2008 oder später beigetreten. Hier kann von einer regelrechten *Welle von Neuzugängen* gesprochen werden. Vergleicht man diesen Befund mit den Resultaten anderer Studien, dann zeigt sich, dass auch in anderen Ländern der in dieser Zeit aufkommende *Neue Atheismus* als «diskursive Chance» (Mastiaux 2017b) verstanden wurde, um auf eigene Anliegen und Ziele aufmerksam machen zu können. Bei genauerer Betrachtung wird deutlich, dass weitere Faktoren zur Entstehung eines günstigen Diskursklimas beigetragen haben, die ausschliesslich im kulturell-geografischen Raum der Schweiz aufgetreten waren: Der *Minarett-Streit* (Wäckerlig 2014) wurde ausgetragen, die *Kruzifix-Affäre* war in den Medien und die anhaltend für Negativpresse sorgende *römisch-katholische Kirche* hatte ebenfalls einen begünstigenden Einfluss auf die allgemeine Ausgangslage. All dies wurde mit Blick auf die Rekonstruktion der Beitrittserzählungen der Mitglieder deutlich. Es vermengten sich also zwei Dynamiken: Einerseits gewann die rationalistisch fundierte Religionskritik, wie sie mit den *symbolischen Ressourcen* des Neuen Atheismus zur Verfügung steht, an Bedeutung; andererseits wurden parallel dazu mehrere weitere Debatten ausgetragen, welche für die vom Freidenkertum vertretene Position eines *progressiven Atheismus* anschlussfähig waren.

Dieser Erfolg schlägt nicht bis auf die Ebene der zur Verfügung stehenden Ressourcen durch, obschon viele neue und gesellschaftlich gut gestellte Mitglieder gewonnen werden konnten. Die Analyse der soziodemografischen Merkmale der Mitglieder ergab, dass die Freidenkerinnen und Freidenker über viele kulturelle sowie finanzielle Ressourcen verfügen. Sie sind typischerweise gut gebildet und erwirtschaften ein hohes Einkommen. Entgegen den Erwartungen gelingt es der Gruppierung jedoch nur bedingt, auf diese Ressourcen Zugang zu erhalten. Viele Mitglieder geben sich mit einer passiven Mitgliedschaft zufrieden, bezahlen einen bescheidenen jährlichen Mitgliederbeitrag und beteiligen sich darüber hinaus weder in zeitlicher noch in finanzieller Hinsicht am Bewegungsgeschehen. An dieser deutlich ausgeprägten Passivität hat sich mit der kürzlich eingesetzten Welle von Neuzugängen nichts geändert. Die Vereinsaufgaben werden typischerweise von langjährigen Mitgliedern übernommen. Die ausgesprochen erfolgreiche Mobilisierung neuer Mitglieder zieht damit zwar eine personelle Erneuerung

der Gruppierung nach sich, eine entsprechende Zunahme von Ressourcen lässt sich aber nicht nachweisen.

Gemäss einer der beiden weiteren forschungsleitenden Annahmen ist davon auszugehen, dass der Rückgang der *kirchlichen Zugehörigkeit* dazu führt, dass es in der Gruppierung zu einer *thematischen Neuausrichtung* kommt (Annahme 1). Diese Vermutung lässt sich jedoch nicht erhärten. Der sich immer deutlicher abzeichnende Zerfall der Kirchen hat keine nachweisbare Veränderung der thematischen Ausrichtung nach sich gezogen. Unabhängig davon, ob sie erst neuerdings oder bereits seit längerer Zeit Mitglied sind, ist das Hauptanliegen der meisten Mitglieder, eine Trennung von Kirche und Staat durchzusetzen. In Verbindung mit dieser zentralen Position lehnen die Mitglieder das Religiöse vor allem deshalb ab, weil sie es als irrational kritisieren. In dieser Form der Kritik wird das Religiöse eingegrenzt auf bestimmte Sinnfiguren, die *geglaubt* werden müssen, aber nicht *gewusst* werden können. Vor dem Hintergrund dieser klaren Einigkeit ist es naheliegend, dass innerhalb des Freidenkertums keine oder nur schwach akzentuierte *ideologische Spannungen* auszumachen sind, wie dies für vergleichbare Gruppierungen der Fall ist (Schröder 2018; LeDrew 2015). Es herrscht Einigkeit darüber, was das Freidenkertum soll und will.

Dass diese Einigkeit in der Gruppierung gut verankert ist, zeigt sich auch daran, dass sich eine stringente *Gründungserzählung* rekonstruieren liess, in der die Position des *progressiven Atheismus* eine zentrale Rolle spielt. Diese Erzählung verleiht der ideologischen Ausrichtung der Gruppierung eine historische Tiefe. Darüber hinaus lässt sich ein Ausbleiben von Spannungen auch damit erklären, dass die Gruppierung in einen sehr spezifischen kulturell-geografischen Kontext eingebettet ist. Denn durch die in der Schweiz bestehenden Sprachbarrieren kann sich ein umfassender Disput um die Ausrichtung der Gruppierung nur bedingt entfalten. Wie bei der Analyse zur Rezeption religionskritischer Schriften nämlich deutlich wurde, nehmen die Mitglieder auf einen je anderen Lesekosmos Bezug, wenn sie ihre Positionen darlegen. Je nach geografischer Region werden unterschiedliche Autoren gelesen und andere Ideen rezipiert. Es kann also von einer Kultur des gut funktionierenden Nebeneinanders gesprochen werden.

Der Befund einer klaren Ausrichtung bedeutet jedoch nicht, dass die freidenkerische Position auf *eine* Variante des säkularistischen Denkens beschränkt bleibt. Meine Analysen haben gezeigt, dass neben der Position des *progressiven Atheismus* auch dem *säkularen Humanismus* eine tragende Rolle zuteil wird. Betrachtet man die Liste der gemäss Mitgliedern zu priorisierenden Themen und Aktivitäten, dann finden solche, die diesem anderen ideologischen Programm zugeschrieben werden können, ebenfalls Erwähnung. Sie fungieren allerdings deutlich weiter unten auf der Liste. In der Gründungserzählung der Gruppierung ist die Position des säkularen Humanismus ebenfalls verankert. Wie lange diese

Priorisierung noch Bestand hat, wird sich zeigen müssen. Vieles deutet darauf hin, dass die deutliche Ausrichtung der Gruppierung auf den progressiven Atheismus schon bald diffuser werden wird.

Ein erstes Anzeichen dafür ist, dass man sich bei der konkreten Ausformulierung der nach wie vor dominierenden Zielsetzung an neueren Entwicklungen zu orientieren beginnt: In Reaktion auf den Zerfall der kirchlichen Religiosität kommt es zu einer Anpassung der Ausrichtung. Viele Mitglieder sind der Ansicht, dass die Gruppierung nicht nur *gegen* eine Institution antreten solle, sondern sich auch *für* die Interessen der stetig wachsenden Gruppe der *Religionslosen* einzusetzen habe. Mit dieser kleinen, aber bedeutenden Umformung der Zielsetzung kündigt sich ein Wandel des kollektiv geteilten Selbstverständnisses an. Man ist nicht mehr nur Verfechter einer dezidiert antiklerikalen sowie religionskritischen Position, sondern sieht sich vermehrt in der Rolle der Interessensvertretung.

Abgesehen von dieser nuancierten Verschiebung deutet in den Daten nichts darauf hin, dass sich die Gruppierung im Umbruch befinden könnte. Vergeblich sucht man nach Momenten einer gemeinsam geleisteten *Identitätsarbeit*, welche als Hinweis auf eine sich aktiv entwickelnde Neuausrichtung aufzufassen wäre. Hier zeigt sich eine Leerstelle, die so nicht zu erwarten war. Erklären lässt sich dieser Befund einerseits damit, dass im Moment kein Bedarf nach einer Neuausrichtung zu bestehen scheint – die gut funktionierende Mobilisierungsstrategie spricht für sich. Erklären lässt sich der Befund andererseits mit genaueren Analysen zur *Sozialisation* der Mitglieder: Das vorherrschende Muster der Sozialisation vieler Mitglieder lässt eine Verkettung von Momenten oder Erfahrungen erkennen, in denen religionskritische Sozialisationseinflüsse (Schule oder Studium) eine ebenso wichtige Rolle spielen wie religiöse (Familie und Religionsunterricht) und eine aktive Auseinandersetzung mit Religionskritik. Typischerweise tritt jemand der Gruppierung bei, nachdem der Prozess der Ablösung vom Religiösen zu einem Abschluss gekommen ist. Eine gemeinsam erlebte *Dekonversion* (Langston u. a. 2017) scheint damit ebenso wenig ein Anliegen zu sein, wie der Wunsch, gemeinsam an der Ausrichtung der Gruppierung zu arbeiten. Auf der Suche nach Orten oder Momenten der Aufrechterhaltung einer kollektiven Identität stösst man auf das Freidenkermagazin. Im Medium der Schriftlichkeit – und passend zur allgemeinen Passivität der Mitglieder in unidirektionaler Richtung – findet und pflegt man die Konturen der Gruppierung. Viele Mitglieder lesen das Freidenkermagazin und sagen, dass sie sich auf diesem Wege über die Gruppierung und deren Aktivitäten auf dem Laufenden halten würden. Und ebenso viele haben eine Meinung dazu, welche Inhalte ihnen wichtig sind und wo für sie die Grenzen zwischen religionskritischen Beiträgen und zu scharf formulierter Polemik verlaufen.

Folgt man der letzten meiner forschungsleitenden Annahmen, dann ist zu erwarten, dass die zunehmende *Diversität* in der Religionslandschaft dazu führt, dass auch die Gruppierung diverser wird (Annahme 2). Diese Annahme kann bestätigt werden, allerdings nicht so, wie man es erwarten würde. Eine vertiefte Auseinandersetzung mit der *Soziodemografie* der Mitglieder hat ergeben, dass die meisten Mitglieder des Freidenkertums folgende typische Merkmale aufweisen: Sie sind männlich, gut gebildet, verfügen über ein hohes Einkommen und haben keinen Migrationshintergrund. Dies gilt genauso für neuere wie für langjährige Mitglieder. In einer ersten Annäherung ist die Gruppierung also ausgesprochen homogen aufgestellt. Und dies lässt sich nicht nur bezüglich ihres soziodemografischen Profils festhalten, sondern auch für die einstige religiöse Zugehörigkeit der Mitglieder. Sie haben typischerweise eine christliche Sozialisation erfahren, sich im Laufe des Erwachsenwerdens von dieser gelöst und sind später dem Freidenkertum beigetreten. Anders sozialisierte Personen finden sich in den Reihen des Freidenkertums kaum. Auch befinden sich unter den neuen Mitgliedern keine Vertreter oder Vertreterinnen der zuvor stark wachsenden muslimischen Bevölkerungsgruppe.

Der *Islam* ist jedoch ein Thema, das in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder auftauchte und während der Datenanalyse sehr präsent war. Einerseits haben viele Mitglieder eine ausgesprochen starke Meinung zum Islam – wobei davon ausgegangen wird, dass es sich dabei um eine klar eingrenzbare sowie homogene Form des Religiösen handelt. Ebendiesen Islam stufen sie als besonders bedrohlich ein. Ein Grund für diese stark ausgeprägte Abneigung liegt in der soziodemografischen Distanz, die diese beiden Gruppen trennt: Während Freidenkerinnen und Freidenker typischerweise gesellschaftlich gut gestellt sind und keinen Migrationshintergrund haben, trifft dies auf die Gruppe der Muslime nicht zu. Die Forschung thematisiert diese Form der Abneigung gegenüber dem Unbekannten unter dem Stichwort der *Kontakthypothese*. Demnach hat das Ausbleiben eines direkten Austausches zwischen zwei Gruppierungen zur Folge, dass man sich (auf beiden Seiten) mit Vorbehalten begegnet (Yendell 2014, 484).

Andererseits sind die Mitglieder zurückhaltend bis kritisch, wenn es darum geht, diese Vorbehalte zum Mittelpunkt der freidenkerischen Kampagnenarbeit zu erklären. Weshalb aber findet diese klare Ablehnung des Islams nicht stärker Eingang in die Mobilisierungsbestrebungen der Gruppierung? Einer der Hauptgründe dafür ist, dass der islamkritische Diskurs aus einer politischen Richtung kommt, mit der sich die Freidenkerinnen und Freidenker nicht identifizieren können. Ein typisches Mitglied verortet sich im politischen Spektrum links von der Mitte, während die Debatte um die gesellschaftliche Position des Islams von der politischen Rechten angeführt wird. Sehr wohl übernimmt die Freidenkerbewegung jedoch ein zentrales Element aus dieser Debatte, ohne dabei aber explizite Bezüge zum Islam

herzustellen. Indem die Gruppierung ein Recht auf das Zeigen atheistischer Zitate im öffentlichen Raum einforderte – wie dies auch im Kontext der Atheist Bus Campaign getan wurde (Lee 2017) – bezog sie sich unter umgekehrten Vorzeichen auf die *materielle Ebene des Religiösen* (religiöse Bauten, öffentlich getragene religiöse Symbole und so weiter), wie sie im Kontext der Islamdebatte kontrovers diskutiert wurde. Auf diese Weise verschafften sie sich Zugang zum gesellschaftlichen Diskurs um die Position des Religiösen, ohne dabei aber inhaltliche Bezüge zur Debatte um Fremdes und Eigenes herstellen zu müssen.

Eine Zunahme von *Diversität* wird an anderer Stelle deutlich und zwar durch den kontinuierlichen Anstieg des Anteils weiblicher Mitglieder über die letzten Jahre hinweg. Obschon die Gruppierung insgesamt noch immer sehr männlich ist, zeichnet sich ein nicht erwartbarer Wandel ab. Überraschend ist dieser Befund deshalb, weil der Neue Atheismus – und also eine der treibenden Kräfte hinter dem neulichen Wachstum der Gruppierung – eine Form des säkularistischen Denkens darstellt, die nicht selten mit den Attributen *männlich* und *rationalistisch* (Cimino, Smith, und Cziehso 2020; Cragun 2015) in Verbindung gebracht wird. Anzunehmen wäre vor diesem Hintergrund also gewesen, dass die Gruppierung nicht weiblicher, sondern eher noch männlicher wird. Erklären lässt sich diese unerwartete Entwicklung einerseits damit, dass der Neue Atheismus nicht als einzige Einflussgrösse dazu beigetragen hat, dass sich die Bewegung derart gut erneuern konnte. Es ist zu vermuten, dass es in der Gruppierung – gleich einer allgemein beobachtbaren Entwicklung – zu einer Auflösung der über lange Zeit stabilen Verbindung zwischen religiöser Zugehörigkeit und Geschlechteridentität (Trzebiatowska und Bruce 2012) kommen wird. Frauen verlieren ihr Profil der stärker ausgeprägten Religiosität, während religionslose Personen typischerweise nicht mehr männlich sind (Woodhead 2017; 2008). Die sich abzeichnende Zunahme von *Diversität* hinsichtlich der Verteilung der Geschlechter innerhalb der Gruppierung ist also als Zeichen einer Angleichung an die Gruppe der Religionslosen zu lesen.

5.2 Fazit und Ausblick

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich im Freidenkertum ein *Kulturwandel* abzeichnet. Im Kontext der jüngst entstandenen Welle von Neuzugängen ist eine Mitgliederkohorte entstanden, die sich in mehrfacher Hinsicht von den langjährigen Mitgliedern unterscheidet. Durch Neuzugänge ist die Gruppierung passiver und anonymer geworden: Während langjährige Mitglieder den Austausch mit anderen Freidenkerinnen und Freidenkern noch eher suchen, sich aktiv am Bewegungsgeschehen beteiligen und vermehrt gar aufgrund eines persönlichen Kontaktes beigetreten sind, sind neuere Mitglieder typischerweise passiv und untereinander

kaum vernetzt. Viele von ihnen sind über die Zeitung, Webrecherchen oder das Fernsehen aufs Freidenkertum aufmerksam geworden. Sie identifizieren sich zwar mit den Positionen, welche die Gruppierung vertritt, aber sie kennen keine oder nur wenige andere Mitglieder und bringen sich nicht oder nur zaghafte ein. Die Auseinandersetzung mit gruppenspezifischen Identitätsvorstellungen bleibt in der Regel auf die Lektüre des Mitgliedermagazins beschränkt.

In welche Richtung dieser Wandel gehen könnte, lässt sich noch nicht beurteilen. Die Gruppierung ist im Moment auf gesellschaftspolitische Aktivitäten ausgerichtet. Aber auch eine Ausrichtung auf säkulare Alternativen zu religiösen Angeboten ist klar Teil der freidenkerischen Gruppenidentität. *Progressive* und *humanistische* Leitkonzepte können also nebeneinander stehen. Im internationalen Vergleich stellt diese Situation eine Besonderheit dar. In vergleichbaren Ländern ist das Milieu des organisierten Säkularismus deutlich stärker diversifiziert als in der Schweiz. Bezieht man die sich abzeichnende Zunahme der gruppeninternen Diversität mit in diese Betrachtung ein, dann ergibt sich dadurch das Bild einer Gruppierung, die zunehmend pluralistisch wird. Im Anschluss an Kosmin tritt das Freidenkertum damit in einen Zustand der «Polysäkularität» (2017, 314f.) ein. Daraus ergibt sich ein entscheidender strategischer Vorteil für den Umgang mit religiösem Wandel und sich verschiebenden Kräfteverhältnissen, wie er in Gruppierungen anderer Länder nicht zu beobachten ist. Denn eine heterogen aufgestellte Gruppierung oder Bewegung verfügt, wenn man den Ausführungen von Kosmin weiter folgt, über ein entsprechend breites Repertoire von Positionen, Wissensbeständen und Identitätsangeboten, die nicht nur mit Blick auf den Wandel des Religiösen wichtig seien, sondern auch bezüglich eines zu findenden Umgangs mit allgemeinen Themen unserer Zeit. Dies gelte für wachsende Herausforderungen in den Bereichen Biomedizin und Migration wie auch für Fragen bezüglich Klimawandel. Vor dem Hintergrund dieser Tatsache ist auf jeden Fall damit zu rechnen, dass die Gruppierung an ein zunehmend breiteres Spektrum gesellschaftspolitischer Debatten Anschluss finden wird und es deshalb nicht an *diskursiven Chancen* mangeln wird.

Während sich früher oder später zeigen wird, in welche Richtung sich das Freidenkertum entwickelt, könnte man bereits jetzt damit beginnen, die Geschichte der Gruppierung systematischer aufzuarbeiten. So bin ich während meinen Recherchen auf eine Forschungslücke gestossen, die sich unter sehr komfortablen Bedingungen schliessen liesse: Wie genau sich das Wechselspiel aus Brüchen und Kontinuitäten der freidenkerischen Gruppenidentität über die Spanne einer mehr als hundertjährigen *Bewegungsgeschichte* entwickelt hat, wurde bislang noch nicht umfassend untersucht. Eine Bearbeitung dieser Thematik würde sich deshalb geradezu anbieten, weil eine gute Quellengrundlage vorhanden ist. Alle je publizierten Ausgaben des Freidenkermagazins sind digital greifbar, die Bewegung verfügt über ein gut

erhaltenes Archiv mit Protokollen und Versammlungsberichten aus der beinahe ganzen Bewegungsgeschichte und im schweizerischen Sozialarchiv finden sich Flugschriften, Zeitungsbeiträge und zahlreiche weitere Dokumente zum Freidenkertum.

Eine zweite und auf Basis der hier geleisteten Vorarbeit ebenfalls naheliegende Anschlussstudie bestünde darin, eine umfassendere vergleichende Analyse auszuarbeiten, die auf die Gegenwart ausgerichtet ist. Analysen dieses Typs gibt es bereits einige, darunter Arbeiten, in denen unterschiedliche Formen von Nichtreligion (Quack, Schuh, und Kind 2020) kontrastiv ausgearbeitet werden sowie Analysen zu verschiedenen Typen von geografisch wie historisch kontingenter Säkularität (Burchardt, Wohlrab-Sahr, und Middell 2015; Wohlrab-Sahr 2019). Ein wichtiges Verdienst dieser Beiträge besteht darin, den Fokus der Forschung über die Analyse der westlich-modernen Kultursphäre hinaus zu entwickeln. Ein erklärtes Ziel ist es dabei, Beschreibungen in einem viel umfassenderen Sinne auszuarbeiten, die auch jenseits des für lange Zeit dominierenden Säkularisierungsparadigmas Bestand haben können (Wohlrab-Sahr und Kleine 2021). Analysen dieser Art sind jedoch typischerweise auf grosse Kontraste fokussiert, wodurch feinere Nuancen nicht zur Geltung kommen. Dass diese aber ebenfalls auszumachen sind, ist im Kontext meiner Studie an unterschiedlicher Stelle immer wieder deutlich geworden. Das Freidenkertum in der Schweiz und also der organisierte Säkularismus insgesamt ist auf eine sehr spezifische Art in die Religionslandschaft eingeflochten. Die schweizerische Besonderheit der Mehrsprachigkeit und eine sich spezifisch entwickelnde Form von Säkularität spielen dabei ebenso eine Rolle wie schweizerische Eigenheiten in der öffentlichen Aushandlung des politischen Konsens. Welche zwar feinen, aber dennoch aufschlussreichen Mikrokontraste sich bei einer vergleichenden Analyse mit vermeintlich ähnlichen kulturell-geografischen Kontexten auftun würden, wäre eine Frage, deren Bearbeitung nicht nur die empirische Forschung, sondern auch die Theoriebildung des Faches voranbringen würde.

6 Anhang

6.1 Ergänzende Informationen

6.1.1 Weitere kollektive Akteure innerhalb der säkularistischen Bewegung

Ganz zu Beginn der Datenerhebung wurde eine ausführliche Feldrecherche durchgeführt, um alle kollektiven Akteure zu identifizieren, die in der säkularistischen Bewegung der Schweiz aktiv sind oder einen Bezug zu dieser aufweisen. Gefunden wurden zwei Typen von Akteuren. Einerseits sind es Bewegungsorganisationen, die stark mit der säkularistischen Bewegung verflochten sind. Im Zentrum steht das Freidenkertum (Gruppierung) und mit ihm die Freidenker-Vereinigung Schweiz (Bewegungsorganisation). Eine Übersicht zu allen Bewegungsorganisationen findet sich ganz zu Beginn der Studie (Tabelle 1). Eine Übersicht zu weiteren Akteuren, die einen mehr oder minder stark ausgeprägten Bezug zur säkularistischen Bewegung aufweisen, findet sich in der untenstehenden Auflistung (Tabelle 13).²²³ In beiden Auflistungen beschränke ich mich auf kollektive Akteure. Einzelpersonen, die es ebenfalls gibt und die in unterschiedlichen Rollen aktiv sind, werden nicht aufgeführt.

Tabelle 13: Weitere Akteure mit Bezug zum Säkularismus.

Name	Region	Bezug zur säkularistischen Bewegung in der Schweiz
Giordano Bruno Stiftung (GBS) ²²⁴	hauptsächlich Deutschland	Schweizer Ableger der GBS wurde aufgelöst und in Effective Altruism Switzerland überführt
Effective Altruism Switzerland	ganze Schweiz, vorwiegend im akademischen Umfeld	Teil einer int. Bewegung, an der sich insbes. Studierende beteiligen. Keine Mitgliedschaftsstruktur, Religionskritik hat zunehmend an Bedeutung verloren
Die Humanisten (auch: Schweizerische Humanistische Partei)	hauptsächlich Deutschschweiz	Einzelpersonen sind noch aktiv, die Bewegungsorganisation hat sich jedoch aufgelöst

²²³ Stand: Herbst 2016.

²²⁴ Zur Giordano Bruno Stiftung siehe insbesondere die Einbettung von Schröder (2018, 70 ff.)

Tabelle 13 (fortgesetzt)

Name	Region	Bezug zur säkularistischen Bewegung in der Schweiz
IBKA (Internationaler Bund der Konfessions-losen und Atheisten)	hauptsächlich Deutschland	Hat einige Mitglieder in der Schweiz, ist aber nicht aktiv in der Schweiz
Die Brights Schweiz	Deutschschweiz	Bewegungsorganisation hat sich aufgelöst
Zentralrat der Ex-Muslime ²²⁵	hauptsächlich Deutschland	In Deutschland aktive Gruppierung, die in der Schweiz ebenfalls bekannt ist, aber keine Mitglieder hat
Sozialdemokratische Partei Schweiz (SP)	ganze Schweiz	Religionspolitisch aktiv, Laizismus und Humanismus als Bezugsgrösse, ²²⁶ teilweise Überschneidungen mit der säkularistischen Bewegung
Piratenpartei Schweiz	ganze Schweiz	Religionspolitisch aktiv, Laizismus als Bezugsgrösse, ²²⁷ teilweise Überschneidungen mit der säkularistischen Bewegung
Jungfreisinnige Schweiz	ganze Schweiz	Punktuell im Bereich Religionspolitik aktiv, insbes. zum Thema Kirchensteuer, teilweise Überschneidungen mit der säkularistischen Bewegung

6.1.2 Übersicht endogene Umfragestudien

Im Zeitraum zwischen 1975 und 2014 wurden innerhalb der Gruppierung insgesamt sechs verschiedene Umfragen realisiert (Tabelle 14). Interessant sind diese Umfragen in zweierlei Hinsicht (siehe dazu 2.2.1). Einerseits wird anhand der Resultate sichtbar, ob und wie sich das Profil der Gruppierung im Laufe der Zeit verändert

²²⁵ Zum Zentralrat der Ex-Muslime siehe insbesondere die Einbettung von Wäckerlig (2014, 109ff.).

²²⁶ Gemäss Parteiprogramm (2010 und 2012) setzt sich die SP für eine «pluralistische Gesellschaft im laizistischen Staat» ein.

²²⁷ Die Piratenpartei beruft sich in ihrem Parteiprogramm im Abschnitt «Laizismus und humanistische Werte» und im Positionspapier gar auf eine politische Grundhaltung, die noch stärker säkularistisch ausgerichtet ist als diejenige der SP. Siehe dazu das Positionspapier «Laizismus» der Piratenpartei der Schweiz (verabschiedet am 11. November 2012).

hat. Andererseits sind diese Umfragen auch als Zeitdokument zu lesen, aus welchem hervorgeht, welche Themen in der Gruppierung wann besonders intensiv verhandelt wurden.

Tabelle 14: Umfragestudien der Freidenker-Vereinigung Schweiz.

Jahr	Themen	Population	Grundges. und Rücklauf	Durchführung
1975	Soziodemografie, Weltanschauung, Werte, Engagement und Erwartungen	Mitglieder FVS Sektion Zürich	454 Pers. 202 Pers.	Albert Anderes
1982	Soziodemografie, Meinung, Identitätsbegriffe	Mitglieder FVS ganze Schweiz	(unbekannt) 35 %	Peter E. Fürer
1998	Soziodemografie, Engagement, Erwartungen und Bereitschaft zur Spende ²²⁸	Junge Mitglieder FVS D-CH	930 Pers. (ca.) 42 Pers.	Daniel Aellig
2007	Soziodemografie, Identitätsbegriffe ²²⁹	Mitglieder FVS D-CH	(unbekannt) 238 Pers.	Reta Caspar
2013	Soziodemografie, Engagement, Erwartungen und Zufriedenheit ²³⁰	Mitglieder FVS Sektion Zürich	337 Pers. 89 Pers.	Rudolf Weber
2014	Identitätsbegriffe	Mitglieder FVS D-CH	(unbekannt) 638 Pers.	Reta Caspar

6.2 Zusätzliche Tabellen

Tabelle 15: Grösse Freidenkertum auf Ebene Regionalgruppe oder Sektion.²³¹

Lokalgruppe oder Sektion	Anzahl Fälle (n)	Anteile in %
Zürich	174	23,9 %
Bern / Freiburg	129	17,7 %
Tessin	93	12,8 %
Nordwestschweiz	66	9,1 %
Ostschweiz	48	6,6 %

²²⁸ Der Fragebogen ist dem Magazin *Freidenker* im Jahr 1998, Heft 5 beigelegt worden.

²²⁹ Der Fragebogen ist im Magazin *Freidenker* im Jahr 2007 in den Heften 7 bis 9 abgedruckt worden.

²³⁰ Die Resultate der Studie wurden im Magazin *Freidenker* im Jahr 2013 im Heft 3 publiziert.

²³¹ Kategorisierte Antworten auf die offen gestellte Frage: «Sind Sie Mitglied in einer Sektion oder Regionalgruppe der Freidenker-Vereinigung?» Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 727.

Tabelle 15 (fortgesetzt)

Lokalgruppe oder Sektion	Anzahl Fälle (n)	Anteile in %
Zentralschweiz	44	6,1 %
Winterthur	41	5,6 %
Waadtland	38	5,2 %
Genf	32	4,4 %
Solothurn / Grenchen	25	3,4 %
Wallis	22	3,0 %
Mittelland	15	2,0 %
Total	727	100 %

Tabelle 16: Alter aufgeschlüsselt nach Sprachregion.²³²

Durchschnittsalter nach Gruppe	Mittelwert	Anzahl Fälle (n)	Std.-Abweichung
Freidenker insgesamt	55,14	913	16,63
Freidenker in D-CH	52,77	679	16,55
Freidenker in F-CH	62,15	133	14,92
Freidenker in I-CH	61,80	101	14,93
Skeptiker insgesamt (Daten zu Sprachregionen nicht vorhanden)	47,86	144	15,90
Religionslose insgesamt	42,71	3606	16,45
Religionslose in D-CH	43,45	2596	16,26
Religionslose in F-CH	40,67	888	16,63
Religionslose in I-CH	41,95	119	17,89
Institutionell Religiöse insgesamt	48,73	12'740	18,86
Institutionell Religiöse in D-CH	48,78	8905	18,95
Institutionell Religiöse in F-CH	48,13	3155	18,56
Institutionell Religiöse in I-CH	50,99	629	18,82
Gesamtbevölkerung insgesamt	47,40	16'487	18,50
Gesamtbevölkerung in D-CH	47,59	11'587	18,49
Gesamtbevölkerung in F-CH	46,47	4096	18,38
Gesamtbevölkerung in I-CH	49,53	752	18,94

²³² Durchschnittliches Alter in Jahren, Anzahl gültige Fälle: Freidenker n = 913, Skeptiker n = 144, Religionslose n = 3606 (ESRK), inst. Religiöse n = 12'740 (ESRK), Gesamtbevölkerung n = 16'487 (ESRK).

6.3 Kurzporträts qualitative Interviews

Alain (87, männlich, Westschweiz, aktives Mitglied)

Alain ist in seiner Wohnregion eine bekannte Persönlichkeit, die gut vernetzt ist. Er ist ein langjähriges Mitglied des Freidenkertums. Er ist ausgesprochen engagiert – und dies schon seit vielen Jahren. Freidenker zu sein bedeutet für ihn vor allem, frei zu denken. Viele andere Mitglieder kennen ihn und er sie auch. In der medialen Öffentlichkeit ist er seit längerer Zeit ebenfalls immer wieder präsent. Aufgewachsen ist er in einfachen Verhältnissen und unter schwierigen Bedingungen. Sein Vater – einer der ersten Sozialisten in der Region – sei aus gesundheitlichen Gründen schon früh pflegebedürftig gewesen. Alain hat mehrere Kinder. Seine Biografie ist fragmentiert und von Umbrüchen geprägt. Er war auf einer katholischen Internatsschule, die er jedoch ohne Abschluss verlassen hatte. Als Autodidakt ohne Schulabschluss war er anschliessend in diversen Berufsfeldern tätig und dabei gemäss eigenen Angaben überaus erfolgreich. Er versteht sich als Anarchist. Neben der «Trennung von Kirche und Staat» sind für ihn «individuelle Freiheit» und «wenig staatliche Regulation» zwei zentrale gesellschaftspolitische Anliegen. Im Laufe seines Lebens hat er mehrere Bücher mit polemisch-satirischem Inhalt geschrieben.

Albino (61, männlich, Tessin, aktives Mitglied mit Amt)

Albino ist ein aktiver und engagierter Freidenker. Von sich selbst sagt er, er sei «nie religiös» und auch «nie überzeugter Katholik» gewesen, obwohl er in einem religiösen Umfeld aufgewachsen sei. Seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche erachtet er als bedeutungslos, weil er sie sich nicht selbst ausgesucht habe. Er ist verheiratet und ist Vater. Religion und Glaube sind für ihn aufgrund des allgemeinen gesellschaftlichen und technischen Fortschrittes überflüssig geworden. Sich selbst beschreibt er als engagierten Anarchisten, dies in Abgrenzung zur rechtsorientierten Ideologie vieler Mitbürgerinnen und Mitbürger und in Abgrenzung zum sich immer weiter ausbreitenden politischen Populismus in seiner Region. Albino ist bereits länger ein ausgesprochen aktives Mitglied des Freidenkertums. Zusammen mit einigen anderen Mitgliedern investiert er Zeit in die Pflege und den Ausbau der Vereinsstrukturen. Nicht ohne Stolz sagt er, dass man damit erfolgreich sei. Seine beiden aktivistischen Hauptanliegen sind die Trennung von Kirche und Staat auf lokaler Ebene sowie die Entfernung religiöser Symbole aus dem öffentlichen Raum.

Alessio (36, männlich, Tessin, aktives Mitglied mit Amt)

Alessio ist eines der jüngeren Mitglieder. Er sagt von sich selbst, dass er kein politischer Aktivist sei und deshalb auch keiner Partei angehöre. Er interessiere sich viel mehr für existentielle Fragen und fürs philosophische Debattieren. Im Interview spricht er sehr differenziert und formuliert bedächtig. Gelegentlich als freier Journalist tätig, publiziert Alessio Artikel zu ethisch brisanten Themen. Zum Freidenkertum gefunden hat er per Zufall. Man habe ihn angefragt, ob er einen Beitrag für die Mitgliederzeitschrift verfasse. Aus einem Beitrag sind mehrere geworden und schliesslich ist eine Mitgliedschaft entstanden. Dieses Schreiben bezeichnet er als «meine Form des Engagements». Aufgewachsen ist Alessio religionsfern. Er wurde zwar getauft, hat aber nie den Religionsunterricht besucht und sich nie einer Kirche oder Konfession zugehörig gefühlt. Alessio lebt in einer Partnerschaft, ist nicht verheiratet und hat keine Kinder.

Alexandre (68, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Alexandre ist ein älteres und passives Mitglied. Er interessiert sich für das Weltgeschehen und komplexe Zusammenhänge in Technik und Kultur. Beigetreten ist er vor ein paar Jahren, kurz nach seiner Pensionierung. Gleichzeitig ist er damals aus der Kirche ausgetreten. Davor habe er keine Zeit gehabt, um sich um diese Fragen zu kümmern. Zusammen mit seiner Frau war er seit Studienabschluss durchgehend im Gesundheitssektor tätig. Alexandre ist schwach katholisch sozialisiert worden. Er ist verheiratet (nicht in der Kirche) und hat zwei Kinder. Prägend sei für ihn gewesen, dass er schon jung seinen Vater verloren habe. Seit diesem einschneidenden Erlebnis sei Religion in seiner Familie nie mehr ein Thema gewesen, erzählt er. In seiner Jugend hatte er viel Zeit mit einem Onkel verbracht, den er als «Idealfigur von einem Anarchisten und Atheisten» beschreibt. Alexandre nimmt nicht aktiv am Freidenkertum teil. Freidenker sein heisst für ihn vor allem, frei zu denken. Er liest viel über Religionsgeschichte und Säkularismus. Er kennt viele Beiträge aus dem Säkularismuskurs: bekannte Autoren sowie Textbeiträge mit langer Wirkungsgeschichte. Laizismus ist ihm wichtig, Religionssatire und Polemik befindet er zuweilen jedoch für geschmacklos.

Andrea (92, weiblich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Andrea ist eine der wenigen Personen, die freidenkerisch aufgewachsen ist. Bereits ihre Eltern waren aktiv in der Gruppierung. Sie ist eines der ältesten Mitglieder überhaupt. Einige Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges ist sie beigetreten. Aktuell nimmt sie altersbedingt nicht mehr aktiv am Bewegungsgeschehen teil. Lange Zeit war dies jedoch anders. Als überzeugte Kommunistin und Freidenkerin war sie beinahe ihr ganzes Leben lang politisch aktiv. «Gleichstellung der Geschlechter», «Laizismus» und «soziale Gerechtigkeit» waren und sind noch immer ihre politischen Hauptanliegen. Im Interview erzählt sie von zahlreichen Aktionen und Protesten, die sie mitorganisiert habe. Mehr als 20 Jahre lang wurde sie zudem als Mitglied einer prononciert linken Partei in politische Ämter gewählt. Andrea ist Mutter und war mehrmals verheiratet. Im Laufe ihres Lebens hat sie mehrere Partner verloren. Diese Verlusterfahrungen hätten sie sehr geprägt, sagt sie heute.

Angela (43, weiblich, Tessin, passives Mitglied)

Angela ist auf kommunaler Ebene politisch sehr aktiv, jedoch kein aktives Mitglied des Freidenkertums. Als Vertreterin einer freisinnigen Partei im Tessin wurde sie in ein politisches Amt gewählt. Ein wichtiges Anliegen ist für sie, dass in der Schule kein konfessionell gefärbter Religionsunterricht stattfindet. Weitere wichtige Anliegen sind für sie die Gleichstellung der Geschlechter sowie ein selbstbestimmter Umgang mit Sterbehilfe und Abtreibung. Auch setzt sie sich für einen «kleinen Staat» ein. Religion ist für sie Privatsache. Sie sei eine Freidenkerin im liberalen Sinne, nicht im kommunistischen. Religionssatire allgemein und den freidenkerischen Antiklerikalismus insbesondere kritisiert sie stark. Die Kirche beschreibt sie als eine stabile Institution, die wichtige menschliche Bedürfnisse abdecke. Angela ist religionslos aufgewachsen, als erstes Kind in ihrem sozialen Umfeld. Sie ist verheiratet und hat Kinder, die sie religionslos erzieht.

Beat (80, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Beat ist ein älteres und aktives Mitglied, er ist dem Freidenkertum jedoch erst kürzlich beigetreten. Daneben ist er auch Mitglied in anderen Gruppierungen, in denen er sich ebenfalls aktiv einbringt. Beats Leben hat sich auf zwei Kontinenten abgespielt. Als Angestellter einer international tätigen Schweizer Firma war er für mehrere Jahrzehnte im Ausland tätig. Er hat in Südwesafrika gearbeitet, geheiratet

und am politischen Leben teilgenommen. Wenn er heute von dieser Zeit erzählt, so wird schnell deutlich: Er hat viel gesehen und erlebt während seinen Auslandsjahren. Für seinen Ruhestand ist er wieder in die Heimatregion zurückgekehrt, seine Kinder leben auf einem anderen Kontinent. Beat ist protestantisch sozialisiert worden. Ein Leben lang hat er sich für religionsgeschichtliche Zusammenhänge und religiöse Schriften interessiert und sich autodidaktisch damit auseinandergesetzt. Er wäre gerne Pfarrer geworden, sagt er heute. Aber dazu habe ihm schon immer der Glaube gefehlt.

Benoît (80, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Benoît ist ein langjähriges Mitglied des Freidenkertums, war allerdings nie aktiv und hat nur selten an Veranstaltungen teilgenommen. Die Freidenkerbewegung ist für ihn wichtig, weil sie sich für einen selbstbestimmten Umgang mit dem Tod einsetzt und weil sie Alternativen zu religiösen Ritualen anbietet. Er ist Mitglied, weil er sich für seine Bestattung ein weltliches Ritual wünscht anstatt einer kirchlichen Zeremonie. Benoît wurde religionsfern erzogen und kam als Kind eines älteren Paares zur Welt. Deshalb musste er sich, wie er erzählt, schon während der Berufsausbildung um Angelegenheiten kümmern, die seine Eltern nicht mehr erledigen konnten. Nach abgeschlossener Berufslehre hat er ein Leben lang in der Chemiebranche gearbeitet. Zugleich war er politisch aktiv und als Vertreter einer linken Partei in unterschiedlichen politischen Ämtern tätig. Eine sparsame Energiepolitik, Förderung von Nachhaltigkeit und Umweltschutz waren und sind seine wichtigsten politischen Anliegen.

Chantal (46, weiblich, Westschweiz, aktives Mitglied)

Chantal ist im Wallis aufgewachsen und dort zugleich katholisch und anarchistisch sozialisiert worden. Wie viele andere Leute im Ort habe sie nie an Gott geglaubt. Sie sagt von sich, dass sie eine schwierige Schulzeit gehabt habe und dass sie deshalb heute sehr viel Wert auf Freiheit und freies Denken lege. Ihr Partner ist ähnlich aufgewachsen wie sie. Mit ihm hat sie Kinder. Diese werden religionslos erzogen. Anstatt in der Kirche zu heiraten und die Kinder zu taufen, hat sich das Paar für ein laizistisches Ritual entschieden, wie dies in Frankreich angeboten wird. Neben ihrem Beruf ist Chantal publizistisch tätig. Sie schreibt Artikel und Kommentare zu religionsbezogenen Themen in einer Lokalzeitung und für eine Freidenkerzeitschrift.

Claudia (49, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Claudia war schon immer engagiert: im sozialen Bereich, in der Nachbarschaft und in ihrem Beruf. Durch eine Buskampagne in England ist sie auf den *New Atheism* und das Freidenkertum aufmerksam geworden. Sie ist religionslos aufgewachsen und sei schon immer atheistisch eingestellt gewesen. Aufgrund der massenmedialen Diskussion rund um die Plakatkampagne des Freidenkertums ist sie Mitglied geworden. Seither engagiert sie sich als Säkularistin, dies in unterschiedlichen Rollen und Kontexten. Bei der FVS hat sie eine Zeit lang ein Amt ausgeübt. Zugleich kandidierte Claudia als Konfessionslose für ein politisches Amt – dies sei eher eine symbolische Geste gewesen als eine ernsthafte Absicht, sagt sie heute. Sie wurde nicht gewählt und habe aber auch nicht damit gerechnet. Ein wichtiges Anliegen ist ihr, dass an Schulen «weltanschaulich neutraler Religionsunterricht» stattfindet. Oder gar kein Religionsunterricht. Nach einer sehr aktiven Zeit hat sie ihr Engagement in letzter Zeit wieder etwas reduziert. An die Treffen geht sie jedoch noch immer gerne und regelmässig. Claudia hat keine eigenen Kinder. Ihre atheistische Grundhaltung gibt sie jedoch an die nächste Generation weiter, wann immer sich eine Gelegenheit dazu bietet.

Daniel (73, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Daniel war schon immer engagiert und begrüsst die gesamtgesellschaftliche Entwicklung in Richtung Religionslosigkeit. Er ist ein älteres und langjähriges Mitglied des Freidenkertums und wurde protestantisch sozialisiert. Im Laufe seines Lebens ist er zweimal aus der Kirche ausgetreten. Ein erstes Mal als junger Erwachsener und damaliges Mitglied der Jungsozialistischen Partei (JUSO). Später dann ist er umgezogen, konnte am neuen Ort aus beruflichen Gründen und persönlicher Vorsicht aber nicht als religionslos vorstellig werden. Dies wäre schädlich für seine Karriere gewesen, sagt er heute und fügt erleichtert an, dass sich die Zeiten zum Glück geändert hätten. Er sei kein flammender Atheist und kein säkularistischer Aktivist und deshalb ein passives Mitglied. Die Zeitschrift liest er gerne. Ebenfalls gerne liest er religionskritische Klassiker und soziologische Literatur. In anderen Zusammenhängen engagiert er sich jedoch schon seit längerer Zeit: sei es als Beistand, als Volontär in einem Seniorennetzwerk oder als Vorstand einer karitativen Einrichtung.

Dimitri (50, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Dimitri ist ein Autodidakt, der sich seinen Erfolg «erarbeiten musste», wie er sagt. Selbstbestimmung und Selbstständigkeit sind ihm enorm wichtig. Seine Biografie ist von mehreren grossen Umbrüchen geprägt. Als junger Erwachsener ist er nach Hongkong ausgewandert, um dort mit wenig Berufserfahrung und ohne Berufsabschluss eine Manufaktur zu gründen. Diese hat er in der Zwischenzeit verkauft. Er ist verheiratet und hat Kinder. Vor einigen Jahren ist er mit seiner Familie in die Schweiz zurückgekehrt, damit diese hier aufwachsen können. Religionskritische Diskurse und philosophische Gespräche interessieren Dimitri höchstens am Rande. Er verstehe sich als Macher, sagt er. Deshalb ist er in der Nachbarschaftshilfe aktiv, engagiert sich als Transportfahrer für Menschen mit körperlicher Beeinträchtigung und bringt sich bei einem Sportverein ein. Beim Freidenkertum ist er aus gesellschaftspolitischen Gründen Mitglied: Klimaerwärmung und andere Gefahren für die Menschheit könne man nur stoppen, wenn man den Glauben an eine höhere Macht durch eine wissenschaftliche Denkweise ersetze.

Elisabeth (63, weiblich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Elisabeth ist ein langjähriges Mitglied des Freidenkertums. Sie ist beigetreten, als ihre Kinder im Schulalter waren. Damals wollte sie ein Zeichen gegen den konfessionellen Religionsunterricht in der Schule setzen und die Gruppierung unterstützen. Heute wie damals liest sie die Freidenkerzeitung. Sie nimmt weder an Anlässen teil, noch engagiert sie sich auf politischer Ebene. Wichtig ist ihr, dass Religion zur Privatsache wird und es auch bleibt. Gesellschaftsbezogene Religionskritik ist Elisabeth zwar ein Anliegen, gegenüber religiösen oder spirituellen Praktiken ist sie jedoch aufgeschlossen.

Elvira (35, weiblich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Elvira interessiert sich primär für zwei Themengebiete: Umweltschutz und Tierrecht. Einerseits setzt sie sich intellektuell mit diesen Themen auseinander, andererseits engagiert sie sich politisch in beiden Bereichen und übt einen Beruf aus, der einen Bezug zu diesen Themenfeldern aufweist. Sie ist Tochter eines Paares, das sich seinerseits ein Leben lang für Umweltschutz und Tierrechte eingesetzt hat. Über die Lektüre entsprechender Bücher (unter anderen: Peter Singer) sei sie dann zur Religionskritikerin geworden, sagt sie heute. Sie bezeichnet sich nicht als freidenkerische Aktivistin, kritisiert jedoch bestimmte religiöse Weltvorstellungen, weil diese zur Zerstörung der Natur beitragen würden. Es sei beispielsweise fatal, dass sich der Mensch als «Krone der Schöpfung» sehe.

Fanny (36, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Fanny ist ein junges und aktives Mitglied. Seit ihrem Beitritt nimmt sie regelmässig an Veranstaltungen teil und geht an Treffen. Bis vor kurzem hatte sie in einer der Sektionen ein Amt inne, das sie unterdessen aufgegeben hat. Im Gespräch zieht sie eine ernüchternde Bilanz. Man könne weniger bewegen, als ursprünglich erwartet. Dies einerseits, weil es an Ressourcen fehle, und andererseits, weil es aufgrund unterschiedlicher Meinungen innerhalb der Bewegung immer wieder zu einem Tauziehen komme, noch bevor eine Idee oder eine Aktion überhaupt umgesetzt sei. Fanny ist getauft und konfirmiert, später dann aus der Kirche ausgetreten, weil ihr diese nichts bedeute. Langfristig wird das Freidenkertum ohnehin überflüssig werden, sagt sie: weil Religion zunehmend verschwinde aus der Gesellschaft.

Gilles (37, männlich, Westschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Gilles ist erst vor kurzer Zeit Mitglied geworden. Er hat Humanmedizin studiert und ist seit seinem Abschluss selbstständig erwerbend. Als Person, die mit existenziellen Fragen anderer Menschen konfrontiert sei, habe er nach Antworten und Diskursen gesucht, in denen diese Fragen abgehandelt würden. So sei er dann auf das Freidenkertum gestossen. Gilles ist nicht nur ein neues, sondern auch ein aktives Mitglied. Er nimmt regelmässig an Veranstaltungen teil, liest die Freidenkerzeitung und übt ein Amt aus. Die Lektüre der Zeitschrift findet er anregend, nicht zuletzt deshalb, weil sich darin sehr unterschiedliche Beiträge von unterschiedlicher Ausrichtung und Qualität befänden. Er ist nicht religiös sozialisiert worden. Heute ist er verheiratet. Seine Partnerin ist christlich orthodox aufgewachsen. Zusammen mit ihr erzieht er seine Kinder in dieser Tradition – aus kulturellen Gründen, wie er sagt. Die Taufe der Kinder fand er ein schönes Erlebnis. Zugleich betont er aber, dass er die religiöse Bedeutung dieses Aktes als sehr gering einstufe.

Giulia (52, weiblich, Tessin, aktives Mitglied)

Giulia ist erst kurz vor dem Interviewtermin Mitglied geworden, dies zusammen mit ihrem Mann. Beide sind sie aktuell dabei, die Bewegung kennenzulernen. Giulia bezeichnet sich in dem Sinne als Freidenkerin, als ihr ihre persönliche Freiheit sehr wichtig sei. Auf das Freidenkertum ist sie im Internet bei einer Recherche zum Thema Freiheit gestossen. Freiheit bedeutet für sie, gesellschaftlich unabhängig zu sein sowie wenig Menschen um sich herum zu haben. Deshalb hat sie vor längerer Zeit auch die für sie zu dicht besiedelte Deutschschweiz verlassen, um fortan zurückgezogen im Tessin als Landwirtin zu leben. Seit sie Kinder hat, sind sie und ihr Mann wieder näher an die Zivilisation herangerückt. Ebenfalls ist sie seither ein aktives Mitglied einer linken Partei und besucht freidenkerische Veranstaltungen. Sie findet jedoch, dass die persönliche Ebene an den Freidenkertreffen zu kurz komme.

Helena (72, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Helena ist stark geprägt von der 1968er-Bewegung. Als damals junge Frau, habe sie sich sehr engagiert in der feministischen Bewegung und für Emanzipation gekämpft. Privat sowie beruflich hatte sie immer viel Kontakt mit anderen Menschen, sie hat im sozialen Bereich gearbeitet. Dabei ist sie oft mit existenziellen Fragen und grossen Schicksalsschlägen in Kontakt gekommen (im Gespräch erwähnt sie zahlreiche Beispiele). Helena hat eine Tochter, die sie «religionslos» und «feministisch» erzogen hat. Seit sie nicht mehr arbeitet, engagiert sie sich im Freidenkertum und übt ein Amt aus. Religiöse Institutionen kritisiert sie, weil diese Wertvorstellungen vertreten würden, die in einer modernen und gleichberechtigten Gesellschaft «schon längst überholt» sein müssten.

Hermine (74, weiblich, Tessin, aktives Mitglied)

Hermine's Eltern waren bereits aktiv in einer säkularistischen Bewegung. Sie ist religionslos aufgewachsen und sagt von sich, dass sie schon als Kind Freidenkerin gewesen sei. Offiziell Mitglied wurde sie, als andere Personen aus ihrem Umfeld damit begonnen haben, die zwischenzeitig vernachlässigte Sektion aus der Region neu zu beleben. Seither beteiligt sie sich aktiv an Veranstaltungen und engagiert sich für die Bewegung. Besonders eingesetzt hat sie sich für religiöse Neutralität an Schulen (Kruzifix-Affäre). Zudem setzt sie sich gegen den konfessionellen Religionsunterricht ein. Der soziale Austausch mit Gleichgesinnten ist ihr genauso wichtig wie das politische Engagement der Bewegung.

José (31, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

José erzählt, dass er kurz nach der Schulzeit für eine Weile erwerbslos gewesen sei. Diese Zeit habe er unter anderem dazu genutzt, um sich mit existenziellen Fragen auseinanderzusetzen und Bücher über Glaube, Spiritualität und Religionskritik zu lesen. Dadurch habe sich sein bereits distanzierendes Verhältnis zur Kirche in eine religionskritische Einstellung verwandelt. Im Laufe seiner Recherchen ist er auf die Freidenkerbewegung gestossen und dann Mitglied geworden. Seither liest er die Zeitschrift. Ebenfalls gerne liest er französische Satiremagazine oder hört Philosophie-Podcasts. Er versteht sich als passives Mitglied. In seiner Freizeit treibt er sehr viel Sport.

Jürgen (71, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Jürgen ist kurz nach dem Tod seiner Mutter Mitglied geworden. Er und sein Bruder haben damals jemanden gesucht, der eine weltliche Abschiedsfeier für ihre religionslose Mutter durchführen könne. Dabei sei man auf die Freidenkerbewegung gestossen und habe einen freidenkerischen Trauerredner engagiert. Die sehr gute Arbeit, die dieser geleistet habe, hat Jörg zur Mitgliedschaft bewegt. Nach abgeschlossener Ausbildung war er ein Leben lang als Arbeiter eines grossen Konzerns angestellt. Im Freidenkertum engagiert hat er sich nie. Weder ist er je an ein Treffen gegangen, noch hat er an einer der grösseren Veranstaltungen teilgenommen. Schriften zum Thema Säkularismus und die Vereinszeitschrift liest er jedoch regelmässig. Jürgen und seine Frau haben ihre Kinder religionslos erzogen. Aus der katholischen Kirche ausgetreten ist er, als sein Sohn in der Schule war. Im konfessionellen Religionsunterricht kam es damals zu einer Auseinandersetzung mit dem Pfarrer, worauf er postwendend «den Austritt für die ganze Familie» in die Wege geleitet habe.

Kilian (39, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Kilian ist Akademiker im naturwissenschaftlich-technischen Bereich. Zum Zeitpunkt des Interviews ist er gerade dabei, ein grösseres Forschungsprojekt abzuschliessen. Anschliessend wird er das Hochschulumfeld verlassen, um zu einem international tätigen Technologiekonzern zu wechseln. Aufgewachsen ist Kilian in einem katholischen Umfeld, wobei seine Eltern religionsfern waren. Er hat längere Zeit in den USA gelebt und dort seine Frau kennengelernt. Sie sind zivil verheiratet, haben keine Kinder. Mitglied beim Freidenkertum ist Kilian, weil er die Bewegung mit seiner Mitgliedschaft symbolisch unterstützen will. Mit den gesellschaftspolitischen Zielen der Bewegung identifiziert er sich stark, mit der freidenkerischen Religionspolemik hingegen gar nicht. Im Privaten solle jede Person glauben und tun, was sie für richtig halte – solange dabei kein Schaden für andere Menschen entstehe, sagt er.

Laurent (72, männlich, Westschweiz, aktives Mitglied)

Laurent ist ein debattenfreudiger und engagierter Säkularist, der gerne polemisiert. Schon immer habe er gerne deftig formulierte Leserbriefe geschrieben, auch im Privaten hält er sich nicht zurück mit spitzen Kommentaren zu religiösen Themen. Besonders wichtig ist ihm Islamkritik. Seit seiner Pensionierung ist er ein aktives Mitglied beim Freidenkertum. Endlich habe er Zeit für diese und andere interessante Dinge. Zuvor war er selbstständig erwerbend im medizinischen Bereich. Seit Abschluss des Studiums habe er mehr oder minder pausenlos durchgearbeitet, erzählt er. Die Aktivitäten der Gruppierung habe er jedoch schon immer verfolgt. Während seiner Berufslaufbahn war Laurent in der Politik aktiv. Als Mitglied einer freisinnigen Partei wurde er mehrmals in ein politisches Amt gewählt. In diesem Kontext habe er des Öfteren und gerne den Finger auf religiös heikle Themen gelegt, erzählt er im Gespräch. Er findet es wichtig, dass sich die Bewegung Gehör verschafft und begrüsst, dass man dabei kritisch bis polemisch auftritt.

Livia (80, weiblich, Westschweiz, passives Mitglied)

Livia ist schon lange dabei und eines der älteren Mitglieder. Sie ist zusammen mit ihrem zweiten Mann beigetreten. Sie habe ihn jeweils an Veranstaltungen und Treffen begleitet, erzählt sie. Unterdessen ist er verstorben. Zu einigen Mitgliedern pflegt sie weiterhin Kontakt, sie bringt sich jedoch nicht mehr aktiv in die Bewegung ein. Livias Lebensgeschichte ist geprägt von mehreren harten Schicksalsschlägen. In Deutschland während der NS-Zeit aufgewachsen, habe sie Dinge erlebt, über die sie nicht sprechen wolle. Nach dem Krieg ist sie in die Westschweiz gezogen und war lange Zeit unglücklich verheiratet. Im Glauben und in der Religion habe sie nie Trost und nie Zuflucht gefunden, sagt sie.

Magdalena (43, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Magdalena ist eine ausgesprochen engagierte Freidenkerin. Zusammen mit ihrem Partner – der ebenfalls aktiv in der Bewegung ist – nimmt sie an Anlässen teil, organisiert selbst welche und reist bisweilen gar ins Ausland an Treffen von anderen säkularistischen Gruppierungen. Wenn sie über Religionskritik spricht, argumentiert sie differenziert und präzise. Ihr wichtigstes Anliegen als Mitglied ist die Gleichstellung der Geschlechter. Sie ist der Ansicht, dass die Gesellschaft noch immer nicht da ist, wo sie sein sollte. Verhindert werde dies nicht zuletzt durch die Kirche und andere religiöse Akteure. Magdalena hat nie schlechte Erfahrungen mit der Kirche gemacht, sich aber schon immer und gerne mit der Kritik an religiös fundierten Weltanschauungen befasst, insbesondere während des Studiums und im Rahmen verschiedener akademischer Qualifikationsarbeiten.

Marcello (32, männlich, Tessin, aktives Mitglied)

Marcello ist ein Fan von Naturphänomenen. Erst kürzlich ist er weit gereist, um sich eine «optimale Sonnenfinsternis» anzuschauen. Diese Reise hat er minutiös recherchiert und geplant. Ähnlich hat es sich mit seiner Mitgliedschaft zugetragen. Bei einer Internetrecherche ist er auf die Bewegung gestossen und im Anschluss an ein persönliches Gespräch mit einem Mitglied zum Schluss gekommen, dass die Freidenker zu ihm passen – beziehungsweise er zu ihnen. Er bezeichnet sich als durchschnittlich aktives Mitglied. Er liest die Zeitschrift und organisiert einmal im Jahr eine naturwissenschaftlich orientierte Exkursion für die Mitglieder aus seiner Wohnregion. Religion und Glaube sind für ihn irrationale Phänomene. Aus der katholischen Kirche ist Marcello als junger Erwachsener ausgetreten. Er habe dem Priester damals einen Brief geschrieben, in dem er argumentativ dargelegt habe, weshalb er sich nicht mehr als Kirchenmitglied verstehe. Denselben Brief habe er auch seinen Eltern geschickt. Dieser Schritt sei für ihn ein wichtiger Akt

der Emanzipation gewesen, sagt er im Gespräch. Marcello ist auch politisch aktiv und kann sich sehr genau verorten: Er vertritt die Position eines «demokratisch orientierten Sozialisten».

Marco (47, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Marco war vergleichsweise jung, als er dem Freidenkertum beigetreten ist. Er bezeichnet sich selbst als «Hardcore Atheisten», der als Kind katholisch konditioniert worden sei. Im Freidenkertum sieht er eine Bewegung, die nicht nur atheistisch motivierte Zielvorstellungen verfolge, sondern sich auch für individuelle Freiheit im allgemeinen Sinne einsetze. Für ihn bedeutet dies auch, dass beispielsweise jede Person eine Waffe kaufen und zuhause haben dürfe. Als engagiertes Mitglied in einem Schützenverein sei ihm diese Form von Freiheit ebenso wichtig wie Religionsfreiheit. Beim Freidenkertum engagiert sich Marco aktiv und übt ein Amt aus. Trotz Engagement hält er es aber für unwahrscheinlich, dass sich die Gesellschaft stärker in Richtung individuelle Freiheit entwickeln wird. Zu schwierig sei die aktuelle welt-politische Lage, sagt er.

Margrit (59, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Margrit ist eine Schlüsselperson. Sie ist gut vernetzt innerhalb des Feldes. Viele Mitglieder kennen sie und sie kennt viele Mitglieder. Sie engagiert sich bereits seit längerer Zeit für die Freidenkerbewegung und hat diese in verschiedenen Rollen oder Ämtern stark mitgeprägt. Sie ist publizistisch tätig, bietet weltliche Rituale an und kennt sich gut aus mit der Bewegungsgeschichte. Im Laufe der Jahrzehnte war sie zudem immer wieder in der Öffentlichkeit präsent. Sie ist eine ruhige Person, die sachlich und kenntnisreich über die Bewegung und über gesellschaftspolitische Zusammenhänge spricht. Polemik und Provokation liegen ihr fern. Aufgewachsen ist Margrit in einem protestantisch geprägten Umfeld: Taufe, Konfirmation, aktiv in einer religiösen Jugendgruppe. Sie habe sich damals gerne mit Glauben und Religion befasst, erzählt sie. Später sind dieses Wissen und diese Erfahrungen zu einer Ressource für ihr Engagement in der Bewegung geworden. Eigentlich wäre sie «gerne religiös geworden», sagt sie. Doch sei es ihr leider nie gelungen, biblische Erzählungen zu glauben und sich mit christlich orientierten Wertvorstellungen zu identifizieren.

Massimo (86, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Massimo blickt zurück auf eine bewegte Lebensgeschichte. Während in Europa Krieg herrschte, ist er in Südafrika als Kind einer deutschen Familie auf einer Kaffeeplantage aufgewachsen. Nach dem Kriegsende wurde er nach Deutschland gebracht, um dort seine Schulzeit beenden zu können. In dieser Zeit ist er mit der «Entnazifizierung» in Kontakt gekommen und wurde protestantisch sozialisiert. Später ist er als studierter Ingenieur für seine Arbeit in die Westschweiz gereist und dort bis heute geblieben. Ein erstes Mal kirchenkritisch wurde er, als in West-Deutschland zehn Jahre nach Kriegsende diskutiert wurde, ob man wieder eine eigene Armee aufstellen wolle. Die Kirche habe sich in dieser Diskussion völlig falsch verhalten, sagt er. Daran stört er sich noch heute. Um seine Frau kirchlich heiraten zu können, sei er zum Katholizismus konvertiert. Kurz nach der Hochzeit habe er dann aber gemeinsam mit ihr den Austritt vollzogen. Seine Religionskritik gilt der Kirche als Institution, nicht dem Glauben. In seiner Kindheit ist er mit einer pantheistischen Gottesvorstellung in Kontakt gekommen. An dieser Vorstellung hat er ein Leben lang festgehalten. Vom Freidenkertum erfahren hat er nach seiner Ankunft in der Schweiz. Seither hat er die Zeitschrift abonniert und liest sie regelmässig. An Veranstaltungen nimmt er jedoch nicht teil. Die Kinder des Paares sind religionslos aufgewachsen. Massimo, dessen Frau an Alzheimer litt und vor einigen Jahren verstorben ist, lebt alleine. Er pflegte sie so lange wie möglich selbst.

Matteo (70, männlich, Tessin, aktives Mitglied)

Matteo bezeichnet sich selbst als linken Aktivisten. Als Kind, das in schwierigen Verhältnissen aufgewachsen sei, habe er bereits früh eine sozialkritische Haltung entwickelt. Während seinen Uni-Jahren war er Mitglied einer linksextremen Gruppierung. Sein Studium und seine Promotion hat er durch Nebenjobs finanziert. Unterdessen interessiert er sich stärker für gesellschaftspolitische Zusammenhänge als für Extrempositionen. Er ist zu einem aktiven Säkularisten geworden, der sich in unterschiedlichen Bewegungen engagiert. Er ist dezidiert der Ansicht, dass man die Strukturen der Kirche und die religionsbezogenen Grosserzählungen kennen müsse, um sie kommentieren und kritisieren zu können. Die Position von Massimo ist differenziert. Er unterscheidet zwischen Kirchenkritik und der Glaubensfrage. Die Kirche habe eine dunkle Geschichte, habe beispielsweise die Sexualmoral bis in die Gegenwart entscheidend geprägt. In Bezug auf die Glaubensfrage betont er, dass er zwar nicht an Gott glaube, aber ein spiritueller Mensch sei.

Maurizio (60, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Maurizio beschreibt sich als «Perfektionist in allen Lebensbereichen». Er verdient sein Geld mit Musik. In seiner Freizeit befasst er sich mit Atheismus und Religionskritik. Er hat alle wichtigen Klassiker der Religionsphilosophie und -kritik gelesen und zeigt gerne, was er weiss. Denn ein angeregter Austausch auf angemessenem Niveau bedeute ihm viel, wie er sagt. Wenn dies jeweils nicht möglich sei, dann verzichte er lieber auf Gespräche. Mit dem Katholizismus seines Vaters verbindet er nicht nur eine Religion, sondern auch das Herkunftsland desselben: Italien. Maurizio gehört zu jenen wenigen Mitgliedern, die gemäss eigenen Angaben nie aus der Kirche ausgetreten sind. Dieses Thema sei ihm derart gleichgültig, dass ihn die Zeit reue, die es brauche, um diesen Schritt zu machen. Er bezieht offen Position gegen Religion und spricht sich für «atheistische Missionen» aus. Menschen, die nicht ohne Glaube leben können, findet er bemitleidenswert. Er ist kein aktives Mitglied. Vor einiger Zeit sei er einmal an einem Treffen gewesen, das er als enttäuschend empfunden habe. Das Gesprächsniveau habe nicht seinen Vorstellungen entsprochen.

Mohamed (36, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Mohamed hat die erste Zeit seiner Kindheit im Balkan verbracht. Obwohl seine Familie religionslos war, sah man sich im Zuge der zunehmenden ethnischen Konflikte irgendwann genötigt, zu religiösen Fragen Stellung zu beziehen. Dies habe er als befremdende Erfahrung empfunden. Den späteren Verlauf des Krieges im Balkan hat er von der Schweiz aus mitverfolgt. Für Mohamed ist Religion seither zu einer Quelle für Konflikte und Gewalt geworden. Er ist der Ansicht, dass die «Menschheit menschlicher» werden würde, wenn sie Religion hinter sich liesse. Mitglied beim Freidenkertum ist er aufgrund einer Erfahrung geworden, die er viel später als Erwachsener, gemacht hat. Neben einer Kirche wohnhaft, fühlte er sich vom nächtlichen Zeitschlag gestört. Deshalb erkundigte er sich bei der Gemeinde, ob es auch andere Personen gebe, die so empfänden. Durch diese Anfrage habe er unbeabsichtigt eine Welle von Wortmeldungen ausgelöst, erzählt er. Dabei wurde immer deutlicher, dass die Gemeinde nicht weltanschaulich neutral sei. Er sei in der Folge zum Säkularisten geworden, um «ein Zeichen zu setzen». Mohamed engagiert sich jedoch nicht für die Bewegung, auch die Zeitschrift liest er nur selten.

Nathanael (74, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Nathanael war einst ein gläubiger Christ. Er und seine Frau waren aktive Mitglieder in der protestantischen Gemeinde ihres Dorfes. Sie sind verheiratet und haben mehrere Kinder grossgezogen. Als eines der Kinder im Erwachsenenalter unerwartet an einer Krankheit starb, verlor das Ehepaar den Glauben und die Nähe zur Kirche. Es folgte eine Zeit, in der sich Nathanael intensiv mit Glaubensthemen befasste und begann, religionskritische Bücher zu lesen. Schliesslich habe er zusammen mit seiner Frau den Austritt beschlossen. Dem Freidenkertum ist er erst viel später nach seiner Pensionierung beigetreten. Seit er nicht mehr im Berufsleben steht, ist Nathanael aktiv in diversen Vereinen und Gemeinschaften, unter anderem auch beim Freidenkertum in seiner Region. Er geht an Treffen und nimmt an Ausflügen teil. Zuvor war er in einem technischen Berufsfeld tätig und hatte eine Position mit viel Verantwortung ausgeübt.

Nicole (65, weiblich, Westschweiz, passives Mitglied)

Nicole ist per Zufall ein Mitglied in der Freidenkerbewegung geworden. Einer ihrer Bekannten ist ein aktiver Freidenker. Nach ihrer Pensionierung hat sie begonnen, ihm bei der Organisation und der Durchführung von Anlässen zu helfen. Auf diesem Wege ist sie mit der Gruppierung in Kontakt gekommen und kurzentschlossen beigetreten. Mit der ideologischen Position oder den gesellschaftspolitischen Forderungen der Bewegung habe sie sich aber nie allzu intensiv befasst, erzählt sie. Nicole hat mehrere Kinder, die sie – entgegen früher stärker geltenden gesellschaftlichen Normen – religionslos erzogen hat. Obwohl selbst katholisch sozialisiert und in der Jugendzeit aktives Gemeindemitglied, sei sie nie wirklich gläubig gewesen. Deshalb passe das Freidenkertum zu ihr – es sei «genau auf meiner Linie».

Niklas (67, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Niklas ist ein langjähriges Mitglied sowie ein überzeugter Atheist. Als junger Mensch ist er aus Polen in die Schweiz emigriert, um fortan durch «Zupacken» berufliche Karriere zu machen. Heute ist er Inhaber einer Firma und ein bekannter Unternehmer in der Region. Sich selbst beschreibt er als eine «wilde Person», die in kein Raster passe. Er polemisiert gerne gegen die Kirche, aber auch gegen die Oberschicht und den politischen Filz in seiner Wohnregion. Mit den gesellschaftspolitischen Forderungen des Freidenkertums identifiziert er sich nur schwach. Auch engagiert er sich nicht. Er schätzt jedoch die polemisch und «hart» formulierenden Autoren Richard Dawkins und Christopher Hitchens. Beide seien spannende Autoren, die «kein Blatt vor den Mund nehmen».

Paolo (68, männlich, Tessin, aktives Mitglied mit Amt)

Paolo ist ein langjähriges Mitglied der Gruppierung. Er setzt sich schon länger mit religionskritischen Schriften und Positionen auseinander. Insbesondere die entsprechenden Autoren aus Italien hat er intensiv rezipiert. Mit religionsgeschichtlichen Zusammenhängen ist er ebenfalls gut vertraut. Für ihn ist es wichtig, eine differenzierte Position einzunehmen und deshalb auch den intellektuellen Austausch mit religiösen Menschen zu pflegen. Er ist für die Gruppierung publizistisch aktiv und übt zudem ein Amt aus. Darüber hinaus ist er seit längerer Zeit in einer Ernährungs-Bewegung engagiert und im sozialdemokratischen Milieu verankert. Sein aktuell wichtigstes politisches Anliegen ist es, dass die Schule eine konfessionell neutrale Sozialisationsinstanz ist und bleibt.

Patrick (52, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Patrick wäre beinahe Pfarrer geworden. Vor und während seines Studiums war er sehr aktiv in einer protestantischen Jugendgruppe. Im Rahmen seines Studiums habe sein Glaube dann aber Risse bekommen, erzählt er. Nach einer Phase der intensiven Auseinandersetzung mit theologischen Grundlagentexten sei es ihm nicht mehr möglich gewesen, «diese Geschichten» zu glauben. Er hat daraufhin sein Theologiestudium abgebrochen, um fortan als Handwerker tätig zu sein. Damals sei er ein grüner Aktivist gewesen, heute bezeichnet er sich als «Tierschützer», «Gentech-Gegner», «Hundefreund» und «Vegetarier». Jahre nach Studienabbruch ist er per Zufall durch einen Bekannten auf das Freidenkertum aufmerksam geworden. Mit der Erfahrung als Jugendgruppenleiter im Hintergrund, hat er dann begonnen, weltliche Rituale anzubieten. Daraus ist später ein Amt erwachsen. Das Freidenkertum ist für ihn eine Bewegung, die mehr ist als nur Religionskritik. Im Gespräch betont er immer wieder, dass dieses auf einer humanistischen und also religionsunabhängigen Weltanschauung basiere.

Philippe (58, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Philippe ist ein Kritiker im doppelten Sinne. Er kritisiert nicht nur Religion, sondern auch Religionskritik. Langsam, aber stetig habe er sich über die letzten Jahre hinweg immer mehr vom Säkularismus entfernt. Mitglied bei der Freidenkerbewegung ist er dennoch geblieben. Mit Blick auf die Mitgliederzeitschrift ist er kritisch gestimmt. Man habe sich in den letzten Jahren vermehrt Aussagen geleistet, die für ihn zu weit gingen. Deshalb bezeichne er sich auch als «anti-katholisch» und «atheistisch», nicht jedoch als «Freidenker». Religion ist für ihn Privatsache. Da seine beiden Kinder in einem katholischen Umfeld aufwachsen, seien sie getauft worden und würden den Religionsunterricht besuchen. Aufgewachsen ist auch er katholisch, dies aber in einem distanzierten und ungläubigen Sinne. Aus Rücksicht auf seine Eltern ist er erst aus der Kirche ausgetreten, nachdem diese verstorben sind. Philippe ist politisch interessiert und aktiv. Er vertritt eine linke Position und ist aktives Mitglied einer kleinen Linkspartei aus der Region. Vor einiger Zeit hat er eine Initiative zur Unterstützung von Arbeitslosen ins Leben gerufen.

Pierre-Michel (50, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Pierre-Michel hat über die Esoterik zum Freidenkertum gefunden. In seiner Jugend habe er, so erzählt er, eine sehr ausgeprägte spirituelle Phase durchlebt, in der er viele esoterische Bücher las. Insbesondere nach der Lektüre der Schriften einer UFO-Gemeinschaft habe sich sein Weltbild verändert. Nicht nur die Lehre derselben empfand er befremdend, auch die biblische Schöpfungsgeschichte erschien ihm fortan als unglaubwürdig. Pierre-Michel ist jemand, der spirituell auf der Suche ist. Im Rahmen dieser Suche hat er sich bereits verschiedenen Bewegungen angeschlossen, unter anderem auch dem säkularen Freimaurertum. Er sagt von sich selbst, dass er kein Aktivist sei und auch kein aktives Mitglied. Er hat an einigen wenigen säkularistisch geprägten Veranstaltungen teilgenommen. Die Zeitschrift liest er bei Gelegenheit gerne, dies allerdings sehr kritisch. Manchmal seien ihm die darin vertretenen Positionen zu radikal oder zu einseitig, sagt er. Besonders störend empfinde er jene Beiträge, die sich explizit gegen eine Religionsgemeinschaft richten würden, anstatt gegen Religion als Ganzes.

Pirmin (35, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Pirmin ist eines der jüngeren Mitglieder. Er ist ein bibelfester Provokateur. Er ist stark religiös sozialisiert worden, dies unter anderem und über längere Zeit in einem katholischen Internat. Während der Schulzeit sei er immer wieder angeeckt, erzählt er im Gespräch. Er lehnt es ab, ausführlicher über seine Kindheit und seine Eltern zu sprechen. Umso lieber spricht er über Religionskritik. Dabei denkt er schnell,

formuliert klar und geniesst es förmlich, bis in die Tiefe der Zusammenhänge gegen die Bibel und gegen Vertreter christlicher Gemeinschaften zu polemisieren. Pirmin ist nicht nur aufgrund seiner religionskritischen Haltung Mitglied beim Freidenkertum, sondern auch das Soziale ist ihm wichtig. Er sucht und pflegt den Austausch mit anderen Mitgliedern der Bewegung.

Renzo (52, männlich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Renzo ist vor längerer Zeit zum Säkularisten geworden. Dies, nachdem er sich aus eigenem Antrieb mit der Bibel und anderen Glaubensinhalten beschäftigt hatte. Aufgewachsen ist er in einem religionsfernen protestantischen Umfeld, in der Schule und in der Familie seien Glaube und Religion kein Thema gewesen, erzählt er. Als junger Erwachsener habe er begonnen, sich mit religiösen Texten zu befassen. Dabei hat er langsam, aber sicher eine kritische Haltung entwickelt. Bei einer seiner Recherchen ist er auf das Freidenkertum gestossen. Renzos Säkularismus umkreist zwei Hauptthemen: Laizismus und Menschenrechte. Er hält es für eine Frage der Zeit, bis Staat und Religion vollkommen getrennt sind, bis sich die Menschenrechte als allgemeingültig durchgesetzt haben und bis Religion ein für alle Mal aus der Welt verschwunden sein wird. Seit er Mitglied beim Freidenkertum ist, setzt er sich aktiv für diese Entwicklung ein. Während er zwischenzeitig ein Amt ausübte, konzentriert er sich mittlerweile stärker auf seine eigene säkularistische Initiative, die er im Laufe der letzten Jahre ins Leben gerufen hat. Das Ziel dieser Initiative ist es, die Menschenrechte zu stärken und diese konsequenter gegen religiöse Traditionen und Wertvorstellungen durchzusetzen.

Roberto (78, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Roberto ist spät Mitglied geworden beim Freidenkertum. Dies zu einer Zeit, als er bereits eine Weile pensioniert war und auch seine Ablösung von religiösen Identitätsvorstellungen längere Zeit zurücklag. Er sei schon immer religionslos gewesen, sagt er heute. Aber er sei in einer stark katholisch geprägten Gegend aufgewachsen und besuchte eine Zeit lang ein katholisches Internat, was ihn geprägt habe. Dann ist Roberto sehr früh Vater geworden, woraufhin seine Frau und er umgehend heirateten, um ihre Ausbildung abzuschliessen zu können. Die Liebe sei bis heute geblieben, der Glaube an Gott und an dessen Segen jedoch nicht. Roberto ist ein aktiver Freidenker. Er übt ein Amt aus und geht an viele Veranstaltungen. An den Diskussionen, die dort jeweils geführt werden, beteilige er sich gerne. Für seine Zukunft wünscht er sich, dass dies noch lange möglich bleiben wird.

Salvatore (30, männlich, Tessin, aktives Mitglied mit Amt)

Salvatore ist ein junger Akademiker, der die Welt aus einer geistesgeschichtlichen Perspektive betrachtet. Er interessiert sich für religiöse und politische Wissenszusammenhänge und kennt sich gut mit den grossen Klassikern der Religionskritik aus, sowie mit den aktuell meistgelesenen religionskritischen Schriften – insbesondere dem «New Atheism». Seinen Beitritt zum Freidenkertum beschreibt er als ein «unausweichliches Ereignis», als Folge der intensiven Auseinandersetzung mit politisch linken Gedanken und mit theologischen Fragestellungen. Seit seiner Mitgliedschaft engagiert er sich intensiv in der Bewegung. Er übt ein Amt aus und ist bei der Publikation der Zeitschrift beteiligt. Dabei gehe es ihm mehr um die Tätigkeit, als darum, gesehen zu werden, sagt er. Neben seinem Engagement als Freidenker ist er auch in der Politik aktiv, dies ebenfalls «im Hintergrund». Salvatore lebt nicht in einer Partnerschaft und hat keine Kinder.

Sophie (40, weiblich, Westschweiz, passives Mitglied)

Sophie ist Freidenkerin geworden, weil sie und ihr Mann nicht in der Kirche heiraten wollten. Sie hatte noch nie vom Freidenkertum gehört, bis es um die Frage ging, ob man neben dem Standesamt auch kirchlich heiraten wolle. Daraufhin habe sie gemeinsam mit ihrem Partner nach Alternativen gesucht und sei bei einer Recherche auf das Freidenkertum gestossen. Mit der weltlichen Zeremonie sei man zufrieden gewesen, begeistert jedoch nicht. Im Säkularismus und mit religionskritischen Diskursen kennt sie sich wenig aus. Sie ist religionsfern aufgewachsen und lebt ein religionsfernes Leben. Das gemeinsame Kind erzieht man religionslos. Als Mitglied ist Sophie passiv. Sie liest gelegentlich die Zeitschrift, sei aber oft nicht auf einer Linie mit dem darin verbreiteten Gedankengut, sagt sie. Trotzdem bleibt sie Mitglied, weil sie das Angebot der weltlichen Rituale grundsätzlich eine gute Sache finde.

Stéphane (79, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Stéphane beschreibt sich selbst als spirituelles Mitglied. Seit vielen Jahren betreibt er intensiv fernöstliche Kampfkunst, die für ihn Sport und Lebensphilosophie zugleich ist. Auch meditiert er regelmässig. Darüber hinaus kennt er sich gut aus mit alternativen Heilmethoden und alternativem Wissen. Er glaubt an die Existenz von Kraftorten und an «universelle Gesetze». Aufgewachsen ist Stéphane in einem protestantischen Haushalt. Zuhause habe man gebetet, sein Vater habe auf der Mission gearbeitet und war zwischenzeitlich als Pfarrer angestellt. In der Jugendzeit hat er begonnen, sich von seinem Sozialisationsumfeld abzulösen. Dabei sei er zum Atheisten und Freidenker geworden, der zwar nicht an Gott glaube, der aber «die spirituellen Seiten der Existenz» anerkenne und pflege. Er ist verheiratet und hat erwachsene Kinder, die religionslos erzogen wurden. Er ist ein langjähriges passives Mitglied. Die Zeitschrift liest er gerne, aber kritisch. An Veranstaltungen nimmt er nicht teil. Das Freidenkertum sieht er primär als eine Bewegung, die sich für die Verbreitung des freien Denkens einsetzen solle, ohne dabei missionarisch zu werden.

Susanne (59, weiblich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Susanne ist überzeugte Atheistin. Sie hat Biologie studiert. Diese beiden Dinge hängen für Susanne zusammen, denn ihr Studienfach habe sie gewählt, nachdem sie eine der frühen Schriften des Atheisten Richard Dawkins gelesen habe. Susannes Weltanschauung basiert auf einer Verbindung von evolutionsbiologischen und atheistischen Sinnelementen. Religiöse Empfindungen und spirituelle Erlebnisse sind für sie nichts weiter als «neurobiologische Vorgänge im Gehirn». Susanne ist religionslos aufgewachsen, dies in einem Land, das stark katholisch geprägt ist. Ihre Kinder hat sie ebenfalls religionslos erzogen, nicht aber atheistisch. Nicht ohne Schalk in den Augen sagt sie, dass in Sachen Glaube nur eine Gewissheit herrsche: Eines Tages werde sie von Würmern gefressen und zu Kompost zerfallen. Auf das Freidenkertum ist sie durch Zufall gestossen. Ihr erster Besuch an einer Veranstaltung habe sie noch immer in bester Erinnerung. Zum ersten Mal im Leben sei sie auf Leute gestossen, denen sie nicht erklären musste, weshalb sie Atheistin sei.

Tanja (49, weiblich, Tessin, passives Mitglied)

Tanja ist eine Freidenkerin, die sich für weltliche Rituale interessiert. Zum Zeitpunkt des Interviews ist sie gerade dabei, sich auf die freidenkerische Ritualausbildung vorzubereiten. Darüber hinaus interessiert sie sich auch für die kritische Auseinandersetzung mit religiös verankerten Geschlechtervorstellungen, wie sie im Christentum und im Islam zu finden sind. Mit polemisch formulierter Religionskritik und atheistischem Aktivismus könne sie wenig anfangen, sagt sie. Sie wäre gerne aktiver in der Bewegung

und würde es auch begrüßen, wenn diese aktiver wäre. Im Allgemeinen erscheine ihr das Freidenkertum aber eher als eine überalterte männliche Gruppierung denn als ein Zusammenschluss von Menschen mit Tatendrang. Aufgewachsen ist Tanja distanziert katholisch. Sie geht gelegentlich in die Kirche. Dort empfinde sie eine angenehme Ruhe, die ihr guttue. Wie intensiv sie sich in Zukunft beim Freidenkertum engagieren möchte, lässt sie im Interview offen.

Timo (40, männlich, Westschweiz, passives Mitglied)

Timo ist ein atheistischer Freidenker, der das Freidenkertum gleichzeitig kritisiert und unterstützt. In Bezug auf seine atheistische Einstellung sei sein geisteswissenschaftliches Studium sehr prägend gewesen, erzählt er. Seit seinem Abschluss ist er als Lehrer tätig. Daher ist es ihm auch ein besonderes Anliegen, dass die Schule eine weltanschaulich neutrale Institution bleibt. Mitglied ist er im Zuge eines weltlichen Hochzeitsrituals geworden. Er findet es wichtig, dass es eine weltliche Alternative zu religiösen Ritualen gibt, denn nie hätte er sich vorstellen können, in der Kirche zu heiraten. Auf ein Ritual verzichten wollten er und seine Partnerin jedoch nicht. Mit der erhaltenen Zeremonie war er nicht ganz zufrieden. Es habe an der nötigen Frische gefehlt, erzählt Timo. Denn gerade von einem weltlichen Ritual erwarte man ja, dass es nicht in schwerem Gewand daherkomme. Timo ist auch kritisch gegenüber der Freidenkerzeitschrift. Manchmal würden die darin abgedruckten Artikel ins Fremdenfeindliche abdriften, manchmal seien sie in qualitativer Hinsicht nicht überzeugend und manchmal würde Laizismus mit Aggression verwechselt. Trotz dieser Kritik ist er der Ansicht, dass das Freidenkertum eine wichtige Bewegung ist, die er mit seiner Mitgliedschaft unterstützen will.

Ursula (64, weiblich, Deutschschweiz, aktives Mitglied mit Amt)

Ursula ist noch nicht lange Mitglied. Sie ist per Zufall auf die Bewegung gestossen. Als Lehrerin habe sie sich schon länger mit der Vermittlung von Wissen über religiöse Strömungen und Praktiken auseinandergesetzt. In diesem Zusammenhang sei sie dann bei einer Recherche auf das Freidenkertum gestossen. Was als beruflich motiviertes Interesse begann, wurde zu einem angeregten Austausch mit mehreren Mitgliedern und führte dann zu einem Beitritt. Seither ist sie eine aktive Freidenkerin. Sie übt ein Amt aus und setzt sich insbesondere mit dem Themenbereich der Ritualbegleitung auseinander. Aufgewachsen ist sie distanziert-protestantisch und ohne einen Elternteil. Ihre Kindheit habe sie sehr geprägt, sagt sie. Gemeinschaft und menschliche Offenheit sind zwei Werte, die ihr besonders wichtig sind.

Xavier (46, männlich, Deutschschweiz, aktives Mitglied)

Xavier ist dem Freidenkertum beigetreten, weil er den intellektuellen Austausch sucht. Er arbeitet in der Pflege. Als er aus beruflichen Gründen in die Schweiz kam, kannte er niemanden an seinem neuen Arbeits- und Wohnort. Bei einer Recherche ist er dann auf die Gruppierung gestossen, die in der Nähe einen Lesezirkel organisiert. Seit seinem Beitritt nimmt er regelmässig am Lesezirkel teil. Dort bringt er selbst auch Themen ein und schlägt Diskussionsstoff vor. Politisch motivierte Religionskritik sei ihm dabei nicht so wichtig. Sein Interesse gelte eher religionsphilosophischen Fragestellungen und erkenntnistheoretischen Positionen. Xavier hat eine schwierige Jugend gehabt, sagt er. Es gab Probleme in der Familie, auch wegen religiöser Werte. Dennoch haben Glaube und Religion für ihn heute sowohl schlechte als auch gute Seiten. Obwohl sehr engagiert in der Bewegung, versteht sich Xavier nicht als Aktivist.

Zora (37, weiblich, Deutschschweiz, passives Mitglied)

Zora ist verheiratet und Mutter von mehreren Kindern. Sie ist vor einiger Zeit aus der Kirche ausgetreten und später Mitglied beim Freidenkertum geworden. Diesem Schritt ging eine längere Phase der Ablösung vom katholischen Glauben voraus, eine Phase, die sie gemeinsam mit ihrem Mann durchlebte. Dies sei kein einfacher Prozess gewesen, sagt sie im Interview. Denn ihr Mann sei praktizierender Katholik gewesen, allerdings kein überzeugter. Die aktive Auseinandersetzung mit Glaubensfragen und weltlichen Alternativen habe viele positive Veränderungen nach sich gezogen. Einzig die Eltern ihres Mannes hätten zunächst kein Verständnis für diese Veränderung aufgebracht. Der Gruppierung ist sie vor allem aus Interesse für die Thematik der weltlichen Rituale beigetreten und weil sie es begrüße, dass man eine humanistische Tradition pflege.

Quellenverzeichnis

- Aeschbach, Mirjam. 2021. «Politisierung von Kultur, Religion, und Geschlecht: Die Kulturalisierungen eines verweigerten Handschlags in Deutschschweizer Medien». *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (1): 60–82.
- Ammann, Max, und René Pahud de Mortanges. 2019. «Religion in der politischen Arena. Eine Auswertung parlamentarischer Vorstösse auf kantonaler Ebene». Université de Fribourg: Institut für Religionsrecht.
- Anderes, Albert. 1982. *Humanismus in der Schweiz. Theorie und Praxis der Gegenwart*. Uster: Ratio Humana.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Baillargeon, Normand. 2010. *Là-haut, il n'y a rien : Anthologie de l'incroyance et de la libre-pensée*. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Barth, Robert. 1985a. «Freidenker – Monisten – Gottlose». *Theologische Zeitschrift* 41: 412–33.
- Barth, Robert. 1985b. «Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich (1830–1914)». *Neue Wege* 79 (6): 169–74.
- Baumann, Martin, Hansjörg Schmid, Andreas Tunger-Zanetti, Amir Sheikhzadegan, Frank Neubert, und Noemi Trucco. 2019. «Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich». Universitäten Fribourg und Luzern.
- Baumann, Martin, und Jörg Stolz, Hrsg. 2007. *Eine Schweiz, viele Religionen: Risiken und Chancen des Zusammenlebens*. Bielefeld: Transcript.
- Baur, Nina, Udo Kelle, und Udo Kuckartz. 2017. «Mixed Methods – Stand der Debatte und aktuelle Problemlagen». *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (S2): 1–37.
- Bazeley, Pat. 2012. «Integrative Analysis Strategies for Mixed Data Sources». *American Behavioral Scientist* 56 (6): 814–28.
- Beaman, Lori G. 2009. «Afterword: The Atheist Bus Campaign». In *The Atheist Bus Campaign. Global Manifestations and Responses*, herausgegeben von Steven Tomlins und Spencer Culham Bullivant, 395–403. Leiden: Brill.
- Beaman, Lori G. 2017. *Deep Equality in an Era of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Beaman, Lori G. 2020. *The Transition of Religion to Culture in Law and Public Discourse*. Abingdon: Routledge.
- Beaman, Lori G., und Cory Steele. 2021. «Living Well Together: Nonreligion in the Context of Religious Diversity». *Secular Studies* 3 (1): 49–70.
- Beaman, Lori G., und Steven Tomlins, Hrsg. 2015. *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*. Bd. 2. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies. Cham: Springer International Publishing.
- Becci, Irene, und Zhargalma Dandarova Robert. 2022. «Selbstbezeichnungen und ihre Bedeutungsnuancen. Zur kontextsensitiven Interpretation der Bezeichnungen «religiös» und «spirituell» in Umfragen». In *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, herausgegeben von Jörg Stolz, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus, Irene Becci, Zhargalma Dandarova Robert, Jeremy Senn, Pascal Tanner, Oliver Wäckerlig, und Urs Winter-Pfändler, 33–64. Wiesbaden: Springer VS.
- Beckford, James A. 2019. «Religions and Migrations – Old and New». *Quaderni di Sociologia*, Nr. 80: 15–32.

- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann. 2010. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 23. Aufl. Fischer. Frankfurt am Main: Fischer.
- Berg-Sørensen, Anders, Hrsg. 2013. *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*. Farnham: Ashgate.
- Berlinerblau, Jacques. 2022. *Secularism. The Basics*. Abingdon: Routledge.
- Bertelsmann Stiftung, Hrsg. 2010. *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Blechschmidt, Alexander. 2020. «Collective nonreligiosities in the Philippines». In *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*, von Johannes Quack, Cora Schuh, und Susanne Kind, 77–104. London: Routledge.
- Blumer, Herbert. 1995. «Social Movements (erstmal erschienen 1951)». In *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*, herausgegeben von Stanford M. Lyman, 60–83. Basingstoke: Macmillan.
- Böllmann, Friederike. 2010. «Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen politischen Öffentlichkeit». Würzburg: Ergon Verlag.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brauchlin, Ernst. 1953. *13 Gespräche mit einem Freidenker*. Bern: Freigeistliche Vereinigung der Schweiz.
- Brink, Mark, Mathias Basner, Sarah Omlin, und Reto Pieren. 2012. «Lärm von Kirchenglocken. Stören Kirchenglocken unseren Schlaf? Eine Untersuchung der Auswirkungen nächtlicher Kirchenglockenschläge auf die Bevölkerung». *Lärmbekämpfung* 7 (1): 29–41.
- Budd, Susan. 1967. «The Humanist Societies: The Consequences of a Diffuse Belief System». In *Patterns of Sectarianism. Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, herausgegeben von Bryan Wilson, 377–405. London: Heinemann.
- Budd, Susan. 1977. *Varieties of Unbelief. Atheists and Agnostics in English Society, 1850–1960*. London: Heinemann.
- Buechler, Steven M. 2016. *Understanding Social Movements: Theories from the Classical Era to the Present*. 2. Aufl. New York: Routledge.
- Bullivant, Spencer Culham. 2010. «The New Atheism and Sociology. Why here? Why now? What next?». In *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, herausgegeben von Amarnath Amarasingam, 109–24. Leiden: Brill.
- Bullivant, Spencer Culham. 2015. «Believing to Belong: Non-religious Belief as a Path to Inclusion». In *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*, herausgegeben von Lori G. Beaman und Steven Tomlins, 2:101–15. *Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies*. Cham: Springer International Publishing.
- Bullivant, Spencer Culham. 2018. «Not Your Daddy's Atheism: Understanding Generational Differences between Non-Religious Americans». In *Youth, Religion, and Identity in a Globalizing Context: International Perspectives*, herausgegeben von Paul L. Gareau, Spencer Culham Bullivant, und Peter Beyer, 78–102. Leiden: Brill.
- Bullivant, Stephen, und Lois Lee. 2012. «Interdisciplinary Studies of Non-religion and Secularity: The State of the Union». *Journal of Contemporary Religion* 27 (1): 19–27.
- Burchardt, Marian. 2020. *Regulating Difference: Religious Diversity and Nationhood in the Secular West*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr, und Matthias Middell, Hrsg. 2015. *Multiple Secularities Beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Berlin: De Gruyter.

- Campbell, Colin. 1965. «Membership Composition of the British Humanist Association. Research Note». *The Sociological Review* 13 (2): 327–37.
- Campbell, Colin. 1971. *Toward a Sociology of Irreligion*. New Perspectives in Sociology. London: Macmillan Education.
- Cancik, Hubert. 2016. «Humanismus». In *Humanismus: Grundbegriffe*, herausgegeben von Hubert Cancik, Horst Groschopp, und Frieder Otto Wolf, 9–15. Berlin: De Gruyter.
- Cannell, Fenella. 2010. «The Anthropology of Secularism». *Annual Review of Anthropology* 39 (1): 85–100.
- Carmel, Elad. 2017. «The History and Philosophy of English Freethinking». In *The Sources of Secularism*, herausgegeben von Anna Tomaszewska und Hasse Hämäläinen, 121–37. Cham: Palgrave Macmillan.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Catto, Rebecca, und Janet Eccles. 2013. «(Dis)Believing and Belonging: Investigating the Narratives of Young British Atheists». *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 49 (1): 37–63.
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: SAGE Publications.
- Cimino, Richard, und Christopher Smith. 2011. «The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community». *Journal of Media and Religion* 10 (1): 24–38.
- Cimino, Richard, und Christopher Smith. 2014. *Atheist Awakening: Secular Activism and Community in America*. New York: Oxford University Press.
- Cimino, Richard, Christopher Smith, und Gerrit Cziehso. 2020. «The Political Divide Between Lay and Elite Atheism». *Secularism and Nonreligion* 9 (5): 1–11.
- Corbin, Juliet, und Anselm Strauss. 2008. *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 3. Aufl. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Cotter, Christopher R., Philip Andrew Quadrio, und Jonathan Tuckett, Hrsg. 2017. *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*. Bd. 21. Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures. Cham: Springer International Publishing.
- Cragun, Ryan T. 2015. «Who Are the «New Atheists»?» In *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*, herausgegeben von Lori G. Beaman und Steven Tomlins, 2195–211. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies. Cham: Springer International Publishing.
- 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». *Humanity & Society* 35 (1–2): 149–75.
- Cragun, Ryan T., Christel Manning, und Lori L. Fazzino, Hrsg. 2017. *Organized Secularism in the United States: New Directions in Research*. Berlin: De Gruyter.
- Cragun, Ryan T., und Kevin McCaffree. 2021. «Nothing Is Not Something: On Replacing Nonreligion with Identities». *Secular Studies* 3 (1): 7–26.
- Creswell, John W., und Vicki L. Plano Clark. 2018. *Designing and conducting mixed methods research*. Third Edition. Los Angeles: SAGE.
- Crockett, Alasdair, und David Voas. 2006. «Generations of Decline: Religious Change in 20th-Century Britain». *Journal for the Scientific Study of Religion* 45 (4): 567–84.
- Crossley, Nick. 2002. *Making Sense of Social Movements*. Buckingham: Open University Press.
- Dawkins, Richard. 1996. *The Blind Watchmaker*. New York: Norton.
- Dawkins, Richard. 2006a. *The God Delusion*. London: Bantam Books.
- Dawkins, Richard. 2006b. *The Selfish Gene*. 30th Anniversary Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard. 2007. *Der Gotteswahn*. Übersetzt von Sebastian Vogel. Berlin: Ullstein.
- Dellsperger, Rudolf. 2012. «Freidenker». *Historisches Lexikon der Schweiz*, November.

- Dennett, Daniel. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking (Penguin Books).
- Dennett, Daniel. 2016. *Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen*. Übersetzt von Frank Born. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Berlin: Suhrkamp.
- Deschner, Karlheinz. 1974. *Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums*. Düsseldorf: Econ Verlag.
- Deschner, Karlheinz. 1996 bis 2014. *Kriminalgeschichte des Christentums. Gesamtausgabe. 10 Bände*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Dillman, Don A., Jolene D. Smyth, und Leah Melani Christian. 2014. *Internet, Phone, Mail, and Mixed-Mode Surveys: The Tailored Design Method*. 4. Aufl. New York: Wiley.
- DiMaggio, Paul, und Walter W. Powell. 1983. «The Iron Cage Revisited. Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organisational Fields». *American Sociological Review* 48 (2): 147–60.
- Dittrich, Lisa. 2014. *Antiklerikalismus in Europa: Öffentlichkeit und Säkularisierung in Frankreich, Spanien und Deutschland (1848–1914)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dresing, Thorsten, und Thorsten Pehl. 2013. *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse: Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*. 5. Aufl. Marburg.
- Edgell, Penny, Joseph Gerteis, und Douglas Hartmann. 2006. «Atheists As “Other”: Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society». *American Sociological Review* 71 (2): 211–34.
- Engi, Lorenz. 2017. *Die religiöse und ethische Neutralität des Staates: theoretischer Hintergrund, dogmatischer Gehalt und praktische Bedeutung eines Grundsatzes des schweizerischen Staatsrechts*. Zürich: Schulthess.
- Ettinger, Patrick. 2018. *Qualität der Berichterstattung über Muslime in der Schweiz*. Bern: Eidgenössische Kommission gegen Rassismus (EKR).
- Ettinger, Patrik, und Kurt Imhof. 2014. «Qualität der Medienberichterstattung zur Minarett-Initiative». In *Abstimmungskampagnen: Politikvermittlung in der Referendumsdemokratie*, herausgegeben von Heike Scholten und Klaus Kamps, 357–69. Wiesbaden: Springer VS.
- Fergusson, David. 2009. *Faith and Its Critics: A Conversation*. Gifford Lectures. Oxford: Oxford University Press.
- Fernau, Sandra, Laura Treskow, und Anja Stiller. 2014. «Nationale und internationale Befunde zu sexuellem Missbrauch durch katholische Geistliche». In *Sexueller Missbrauch Minderjähriger durch katholische Geistliche in Deutschland*, herausgegeben von Sandra Fernau und Deborah Hellmann, 27–58. Baden-Baden: Nomos.
- Flaugergues, Amélie de. 2016. *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik BfS.
- Flaugergues, Amélie de, und Yvon Csonka. 2018. *Die Religion, eine Familiengeschichte? Analyse von Daten aus der Erhebung zur Sprache, Religion und Kultur 2014*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik BfS.
- Flesher Fominaya, Cristina. 2010. «Collective Identity in Social Movements: Central Concepts and Debates: Collective Identity in Social Movements». *Sociology Compass* 4 (6): 393–404.
- Fourest, Caroline. 2004. *Frère Tariq. Discours, stratégie et méthode de Tariq Ramadan*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Frey, Christiane, Uwe Hebekus, und David Martyn, Hrsg. 2020. *Säkularisierung: Grundagentexte zur Theoriegeschichte*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2203. Berlin: Suhrkamp.
- Frost, Jacqui. 2017. «Rejecting Rejection Identities: Negotiating Positive Non-religiosity at the Sunday Assembly». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 171–90. Berlin: De Gruyter.

- Furseth, Inger, und Pål Repstad. 2006. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.
- Galen, Luke. 2009. «Profiles of the Godless. Results from a Survey of the Nonreligious». *Free Inquiry* 29 (5): 41–45.
- Galen, Luke. 2020. «God's Not My Type: The Pew Religious Typology from a Secular Studies Perspective». *Secular Studies* 2 (1): 1–13.
- Gianni, Matteo. 2010. *Muslimen in der Schweiz. Identitätsprofile, Erwartungen und Einstellungen*. Bern: Eidgenössische Kommission für Migrationsfragen EKM.
- Goebel, Viktor, und Florian Kohler. 2014. «Raum mit städtischem Charakter. Erläuterungsbericht». *Bundesamt für Statistik*.
- Goldthorpe, John Harry. 2007. «Sociological Ethnography Today. Problems and Possibilities». In *On Sociology*, 2. Aufl., 61–90. Stanford: Stanford University Press.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W.W. Norton & Co.
- Harris, Sam. 2007. *Das Ende des Glaubens: Religion, Terror und das Licht der Vernunft*. Übersetzt von Oliver Fehn. Winterthur: Edition Spuren.
- Harris, Sam. 2014. *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*. New York: Simon & Schuster.
- Helfferich, Cornelia. 2011. *Die Qualität qualitativer Daten: Manual für die Durchführung qualitativer Interviews*. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hetmanczyk, Philipp, und Rafael Walthert. 2021. «Der Handschlag von Therwil – Einsichten in die Aushandlungsdynamiken von Religion zwischen lokaler Interaktion, nationaler Politisierung und globaler Skandalisierung». *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 29 (1): 1–15.
- Hillermann, Horst. 1976. «Zur Begriffsgeschichte von «Monismus»». *Archiv für Begriffsgeschichte* 20: 214–35.
- Hitchens, Christopher. 2001. *Letters to a Young Contrarian*. Cambridge: Basic Books.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. Crows Nest: Allen & Urwin.
- Hitchens, Christopher. 2009. *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*. München: Wilhelm Heyne.
- Hitchens, Christopher, Richard Dawkins, Sam Harris, und Daniel Dennett. 2019. *The Four Horsemen: The Discussion that Sparked an Atheist Revolution*. London: Bantam Press.
- Hunsberger, Bruce, und Bob Altemeyer. 2006. *Atheists: A Groundbreaking Study of America's Nonbelievers*. Amherst: Prometheus Books.
- Johnson, R. Burke, Anthony J. Onwuegbuzie, und Lisa A. Turner. 2007. «Toward a Definition of Mixed Methods Research». *Journal of Mixed Methods Research* 1 (2): 112–33.
- Kaden, Tom, und Thomas Schmidt-Lux. 2016. «Scientism and Atheism Then and Now: The Role of Science in the Monist and New Atheist Writings». *Culture and Religion* 17 (1): 73–91.
- Kelle, Udo. 2008. *Die Integration qualitativer und quantitativer Methoden in der empirischen Sozialforschung: Theoretische Grundlagen und methodologische Konzepte*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kettell, Steven. 2016. «What's really new about New Atheism?» *Palgrave Communications* 2 (1): Art. 16099.
- Kind, Susanne. 2020. «Contested Humanist Identities in Sweden». In *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*, von Johannes Quack, Cora Schuh, und Susanne Kind, 35–76. London: Routledge.

- Klug, Petra. 2017. «Varieties of Nonreligion: Why Some People Criticize Religion, While Others Just Don't Care». In *Religious Indifference*, herausgegeben von Johannes Quack und Cora Schuh, 219–37. Cham: Springer International Publishing.
- Koch, Carmen. 2012. *Religion in den Medien. Eine quantitative Inhaltsanalyse von Medien in der Schweiz*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Koch, Carmen. 2018. «Von Helden und Kriminellen. Das mediale Bild der Kirchen und ihres öffentlichen Umgangs mit Schuld und Missbrauchsfällen». *Beihefte zur Ökumenischen Rundschau* 118: 99–117.
- Kosmin, Barry. 2017. «Old Questions and New Issues for Organized Secularism in the United States». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 301–18. Berlin: De Gruyter.
- Kosmin, Barry, und Ariela Keysar, Hrsg. 2007. *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.
- Langston, Joseph, Joseph Hammer, Ryan Cragun, und Mary Ellen Sikes. 2017. «Inside The Minds and Movement of America's Nonbelievers: Organizational Functions, (Non)Participation, and Attitudes Toward Religion». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 191–220. Berlin: De Gruyter.
- Law, Stephen. 2013. «Humanism». In *The Oxford Handbook of Atheism*, herausgegeben von Stephen Bullivant und Michael Ruse. Handbooks Online. Oxford: Oxford University Press.
- LeDrew, Stephen. 2013. «Discovering Atheism: Heterogeneity in Trajectories to Atheist Identity and Activism». *Sociology of Religion* 74 (4): 431–53.
- LeDrew, Stephen. 2015. «Atheism Versus Humanism: Ideological Tensions and Identity Dynamics». In *Atheist Identities – Spaces and Social Contexts*, herausgegeben von Lori G. Beaman und Steven Tomlins, 2:53–68. Boundaries of Religious Freedom: Regulating Religion in Diverse Societies. Cham: Springer International Publishing.
- Lee, Lois. 2012. «Research Note: Talking about a Revolution: Terminology for the New Field of Non-religion Studies». *Journal of Contemporary Religion* 27 (1): 129–39.
- Lee, Lois. 2015. *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*. Oxford: Oxford University Press.
- Lee, Lois. 2017. «Vehicles of New Atheism. The Atheist Bus Campaign, Non-religious Representations and Material Culture». In *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, herausgegeben von Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, und Jonathan Tuckett, 21:69–86. Cham: Springer International Publishing.
- Lindemann, Anaid, und Jörg Stolz. 2018. «The Muslim Employment Gap, Human Capital, and Ethno-Religious Penalties: Evidence from Switzerland». *Social Inclusion* 6 (2): 151–61.
- Linse, Ulrich. 1969. «Die Anarchisten und die Münchner Novemberrevolution». In *Bayern im Umbruch. Die Revolution von 1918, ihre Voraussetzungen, ihr Verlauf und ihre Folgen*, herausgegeben von Karl Bosl, 37–74. München: R. Oldenbourg.
- Longden, Gareth. 2015. «A Profile of the Members of the British Humanist Association». *Science, Religion & Culture* 2 (3): 86–95.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lüddeckens, Dorothea, Christoph Uehlinger, und Rafael Walthert, Hrsg. 2013. *Die Sichtbarkeit religiöser Identität: Repräsentation, Differenz, Konflikt*. CULTuRel 4. Zürich: Pano-Verlag.
- Luhmann, Niklas. 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Mastiaux, Björn. 2017a. «A Typology of Organized Atheists and Secularists in Germany and the United States». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 221–52. Berlin: De Gruyter.
- Mastiaux, Björn. 2017b. «New Atheism and the German Secularist Movement». In *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, herausgegeben von Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, und Jonathan Tuckett, 21:171–92. Cham: Springer International Publishing.
- McAdam, Doug, und W. Richard Scott. 2005. «Organizations and Movements». In *Social Movements and Organization Theory*, herausgegeben von Gerald F. Davis, Doug McAdam, W. Richard Scott, und Mayer N. Zald, 4–40. Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, John D., und Mayer N. Zald. 1977. «Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory». *American Journal of Sociology* 82 (6): 121–1241.
- McCarthy, John D., und Mayer N. Zald. 2001. «The Enduring Vitality of the Resource Mobilization Theory of Social Movements». In *Handbook of Sociological Theory*, herausgegeben von Jonathan H. Turner, 533–65. New York: Springer US.
- McTaggart, John Mitchell. 1994. *Organized Humanism in Canada and the Netherlands. A Sociohistorical Comparison. Dissertation*. Hamilton: McMaster University.
- Mead, George Herbert. 1995. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Melucci, Alberto. 1995. «The Process of Collective Identity». In *Social Movements and Culture*, herausgegeben von Hank Johnston und Bert Klandermans, 41–63. Social movements, protest, and contention. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Merton, Robert King. 1968. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Monnot, Christophe. 2013. *Croire ensemble: Analyse institutionnelle du paysage religieux en Suisse*. Zurich: Seismo.
- Morse, Janice. 1991. «Approaches to Qualitative-Quantitative Methodological Triangulation». *Nursing Research* 40 (2): 120–23.
- Nash, David. 2021. «Secularism and Humanism». In *The Cambridge History of Atheism*, herausgegeben von Stephen Bullivant und Michael Ruse, 500–511. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norman, Richard. 2004. *On Humanism*. 2. Aufl. London: Routledge.
- Odifreddi, Piergiorgio. 1999. *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*. Torino: Giulio Einaudi.
- Onfray, Michel. 2006. *Traité d'athéologie : Physique de la métaphysique*. Le livre de poche 30637. Paris: Librairie générale française.
- Pahud de Mortanges, René, Hrsg. 2020. *Staat und Religion in der Schweiz des 21. Jahrhunderts: Beiträge zum Jubiläum des Instituts für Religionsrecht*. Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht 40. Zürich: Schulthess.
- Pasquale, Frank. 2010. «A Portrait of Secular Group Affiliates». In *Atheism and Secularity – Issues, Concepts, and Definitions*, herausgegeben von Phil Zuckerman, Volume 1:43–87. Santa Barbara: Praeger.
- Pérez, Sergio, und Frédérique Vallières. 2019. «How Do Religious People Become Atheists? Applying a Grounded Theory Approach to Propose a Model of Deconversion». *Secularism and Nonreligion* 8 (3): 1–14.
- Pickel, Gert. 2010. «Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich». *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2): 219–45.
- Pickel, Gert. 2014. «Religiöser Wandel als Herausforderung an die deutsche politische Kultur. Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung als Auslöser einer (neuen) Religionspolitik». *Zeitschrift für Politik* 61 (2): 136–59.

- Pickel, Gert, Alexander Yendell, und Yvonne Jaeckel. 2017. «Religiöse Pluralisierung und ihre gesellschaftliche Bedeutung. Konzeptionelle Überlegungen und empirische Befunde». In *Religion soziologisch denken: Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, herausgegeben von Heidemarie Winkel und Kornelia Sammet, 273–300. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Pollack, Detlef, und Olaf Müller. 2013. *Religionsmonitor. Verstehen, was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Pollack, Detlef, und Gergely Rosta. 2017. *Religion and Modernity: An International Comparison*. Übersetzt von David West. Oxford: Oxford University Press.
- Polletta, Francesca, und James M. Jasper. 2001. «Collective Identity and Social Movements». *Annual Review of Sociology*, Nr. 27: 283–305.
- Powell, Walter W., und Paul DiMaggio, Hrsg. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quack, Johannes. 2013. «Was ist «Nichtreligion»? Feldtheoretische Überlegungen zu einem relationalen Verständnis eines eigenständigen Forschungsgebietes». In *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive*, herausgegeben von Steffen Führling und Peter Antes, 87–107. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Quack, Johannes. 2014. «Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'». *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5): 439–69.
- Quack, Johannes. 2017. «Identifying (with) the Secular: Description and Genealogy». In *The Oxford Handbook of Secularism*, herausgegeben von Phil Zuckerman und John R. Shook. New York: Oxford University Press.
- Quack, Johannes, Cora Schuh, und Susanne Kind. 2020. *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*. London: Routledge.
- Quillen, Ethan. 2017. «The Satirical Sacred. New Atheism, Parody Religion, and the Argument from Fictionalization». In *New Atheism: Critical Perspectives and Contemporary Debates*, herausgegeben von Christopher R. Cotter, Philip Andrew Quadrio, und Jonathan Tuckett, 21:193–220. Cham: Springer International Publishing.
- Ramadan, Tariq. 1998. *Les musulmans dans la laïcité: responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Tawhid.
- Rausa, Fabienne, und Amélie de Flaugergues. 2015. *Aktuelle Religionslandschaft*. Neuchâtel: Bundesamt für Statistik BFS.
- Roggeband, Conny, und Bert Klandermans, Hrsg. 2017. *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. 2. Aufl. New York: Springer.
- Russell, Bertrand. 2004. *Why I am not a Christian. And Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: Routledge Classics.
- Saldaña, Johnny. 2009. *The Coding Manual for Qualitative Researchers*. Los Angeles: Sage.
- Schmid, Georg, und Georg Otto Schmid. 2003. «Freidenker Vereinigung der Schweiz». In *Handbuch für Kirchen, Sekten, Religionen*, 466. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Schmidt-Salomon, Michael. 2006. *Manifest des evolutionären Humanismus: Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*. Aschaffenburg: Alibri Verlag.
- Schmidt-Salomon, Michael. 2015. *Keine Macht den Doofen! Eine Streitschrift*. München: Piper.
- Schmidt-Salomon, Michael. 2016. *Die Grenzen der Toleranz: Warum wir die offene Gesellschaft verteidigen müssen*. München: Piper.
- Schnabel, Landon, Matthew Facciani, Ariel Sincoff-Yedid, und Lori Fazzino. 2016. «Gender and Atheism: Paradoxes, Contradictions, and an Agenda for Future Research». In *Sociology of*

- Atheism*, herausgegeben von Roberto Cipriani und Franco Garelli, 75–97. Annual Review of the Sociology of Religion 7. Leiden: Brill.
- Schröder, Stefan. 2018. *Freigeistige Organisationen in Deutschland: Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende*. Religion and its others, Volume 8. Boston: De Gruyter.
- Schröder, Stefan. 2023. «(Secular) Humanism and Politics». In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, von Jeffrey Haynes, 3. Aufl., 282–96. London: Routledge.
- Schuh, Cora. 2020. «Secularizing politics in the Netherlands». In *The Diversity of Nonreligion: Normativities and Contested Relations*, von Johannes Quack, Cora Schuh, und Susanne Kind, 105–42. London: Routledge.
- Schutz, Amanda. 2017. «Organizational Variation in the American Nonreligious Community». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 113–34. Berlin: De Gruyter.
- Shook, John R. 2017. «Recognizing and Categorizing the Secular: Polysecularity and Agendas of Polysecularity». In *Organized Secularism in the United States*, herausgegeben von Ryan T. Cragun, Christel Manning, und Lori L. Fazzino, 87–112. Berlin: De Gruyter.
- Shook, John R. 2020. «The Meaning of ‘Secular’ as a Scientific Concept». *Secularism and Nonreligion* 9 (1): 1–11.
- Smith, Christopher, und Richard Cimino. 2007. «Secular Humanism and Atheism beyond Progressive Secularism». *Sociology of Religion* 68 (4): 407–24.
- Smith, Graeme. 2008. *A Short History of Secularism*. London: I. B. Tauris.
- Smith, Jesse M. 2011. «Becoming an Atheist in America: Constructing Identity and Meaning from the Rejection of Theism». *Sociology of Religion* 72 (2): 215–37.
- Smith, Jesse M. 2013. «Creating a Godless Community: The Collective Identity Work of Contemporary American Atheists». *Journal for the Scientific Study of Religion* 52 (1): 80–99.
- Smith, Jesse M., und Ryan T. Cragun. 2019. «Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity». *Journal for the Scientific Study of Religion* 58 (2): 319–35.
- Smith, Jesse M., und Ryan T. Cragun. 2021. «Secularity and Nonreligion». In *Theology and Religion Online*. Bloomsbury Religion in North America. London: Bloomsbury Academic.
- Snow, David A., und Catherine Corrigan-Brown. 2015. «Collective Identity». *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* 2: 174–80.
- Snow, David A., und Doug McAdam. 2000. «Identity Work Processes in the Context of Social Movements. Clarifying the Identity / Movement Nexus». In *Self, Identity, and Social Movements*, herausgegeben von Sheldon Stryker, Timothy J. Owens, und Robert W. White, 41–67. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Snow, David A., Sarah Anne Soule, Hanspeter Kriesi, und Holly McCammon, Hrsg. 2019. *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*. 2. Aufl. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Staggenborg, Susanne. 2002. «The ‘Meso’ in Social Movement Research». In *Social Movements: Identity, Culture, and the State*, herausgegeben von David S. Meyer, Nancy Whittier, und Belinda Robnett, 124–39. Oxford: Oxford University Press.
- Stolz, Jörg. 2017. «Milieus and Mixed Methods: Describing and Explaining Religion and Secularity in Switzerland». *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (S2): 361–86.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger, und Michael Krüggeler. 2014. *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft: vier Gestalten des (Un-)Glaubens*. Beiträge zur Pastoralsoziologie (SPI-Reihe) 16. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Stolz, Jörg, und Jeremy Senn. 2021. «Generationen abnehmenden Glaubens: Religion und Säkularisierung in der Schweiz 1930–2020». *Social Change in Switzerland*, Nr. 27.

- Stolz, Jörg, und Jeremy Senn. 2022. «Generationen abnehmenden Glaubens. Säkularisierung in der Schweiz 1930–2020». In *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, herausgegeben von Jörg Stolz, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus, Irene Becci, Zhargalma Dandarova Robert, Jeremy Senn, Pascal Tanner, Oliver Wäckerlig, und Urs Winter-Pfändler, 7–31. Wiesbaden: Springer VS.
- Stolz, Jörg, und Pascal Tanner. 2019. «Secularization, Secularity, and Secularism in the New Millennium: Macro-theories and Research». In *Oxford Research Encyclopedias. Encyclopedia of Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Streib, Heinz, Ralph Hood, Barbara Keller, Rosina-Martha Csöff, und Christopher Silver. 2009. *Deconversion – Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Research in Contemporary Religion. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tanner, Pascal. 2022. «Religionslose Personen in der Schweiz. Soziologisches Porträt einer wachsenden Bevölkerungsgruppe». In *Religionstrends in der Schweiz. Religion, Spiritualität und Säkularität im gesellschaftlichen Wandel*, herausgegeben von Jörg Stolz, Arnd Bünker, Antonius Liedhegener, Eva Baumann-Neuhaus, Irene Becci, Zhargalma Dandarova Robert, Jeremy Senn, Pascal Tanner, Oliver Wäckerlig, und Urs Winter-Pfändler, 65–82. Wiesbaden: Springer VS.
- Tanner, Pascal. 2023. «Nested Sampling in Sequential Mixed Methods Research Designs: Comparing Recipe and Result». *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 24 (1): Art. 17.
- Tashakkori, Abbas, und Charles Teddlie, Hrsg. 2010. *Sage Handbook of Mixed Methods in Social & Behavioral Research*. 2. Aufl. Los Angeles: SAGE Publications.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thiessen, Joel, und Sarah Wilkins-Laflamme. 2017. «Becoming a Religious None: Irreligious Socialization and Disaffiliation». *Journal for the Scientific Study of Religion* 56 (1): 64–82.
- Thiessen, Joel, und Sarah Wilkins-Laflamme. 2020. *None of the Above: Nonreligious Identity in the US and Canada*. New York: NYU Press.
- Tomlins, Steven, und Spencer Culham Bullivant. 2009. *The Atheist Bus Campaign. Global Manifestations and Responses*. Leiden: Brill.
- Trzebiatowska, Marta, und Steve Bruce. 2012. *Why are women more religious than men?* Oxford: Oxford University Press.
- Udris, Linards. 2020. «Konzernverantwortungsinitiative». Abstimmungsmonitor Konzernverantwortungsinitiative und Kriegsgeschäfteinitiative. Zürich: fög – Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft der Universität Zürich.
- Udris, Linards, Sarah Marschlich, und David Vogler. 2021. «Abstimmungskampf um das Verhüllungsverbot: Sichtbarkeit von Akteur:innen und ihrer Positionen in redaktionellen Medien und auf Twitter». *Jahrbuch Qualität der Medien*. fög – Forschungszentrum Öffentlichkeit und Gesellschaft der Universität Zürich.
- Voas, David. 2009. «The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe». *European Sociological Review* 25 (2): 155–68.
- Voas, David, und Alasdair Crockett. 2005. «Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging». *Sociology* 39 (1): 11–28.
- Voas, David, und Siobhan McAndrew. 2012. «Three Puzzles of Non-religion in Britain». *Journal of Contemporary Religion* 27 (1): 29–48.
- Voas, David, und Ingrid Storm. 2012. «The Intergenerational Transmission of Churchgoing in England and Australia». *Review of Religious Research* 53 (4): 377–95.

- Wäckerlig, Oliver. 2014. *Das Fanal von Wangen. Der Schweizer Minarettdiskurs – Ursachen und Folgen*. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Wäckerlig, Oliver. 2019. *Vernetzte Islamfeindlichkeit. Die transatlantische Bewegung gegen «Islamisierung». Events – Organisationen – Medien*. Bielefeld: transcript Verlag.
- Walker, Edward T., und Andrew W. Martin. 2019. «Social Movement Organizations». In *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements*, herausgegeben von David A. Snow, Sarah Anne Soule, Hanspeter Kriesi, und Holly McCammon, 2. Aufl., 167–84. Hoboken: Wiley Blackwell.
- Weir, Todd. 2006. «The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the Freigeistig Movement in Germany 1844–1933». In *Religiosität in der säkularisierten Welt*, herausgegeben von Manuel Franzmann, Christel Gärtner, und Nicole Köck, 155–76. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weir, Todd. 2014. *Secularism and Religion in Nineteenth-Century Germany: The Rise of the Fourth Confession*. New York: Cambridge University Press.
- Weir, Todd. 2016. «Säkularismus – Freireligiöse, Freidenker, Monisten, Ethiker, Humanisten». In *20. Jahrhundert – Religiöse Positionen und soziale Formationen*, herausgegeben von Lucian Hölscher und Volkhard Krech, 189–216. Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Band 6.2. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Wilkins-Laflamme, Sarah, und Joel Thiessen. 2020. «Religious Socialization and Millennial Involvement in Organized and Digital Nonbelief Activities». *Secularism and Nonreligion* 9 (2): 1–15.
- Wohlrab-Sahr, Monika. 2019. «Umkämpfte Säkularität – Streit um die Grenzen der Religion». In *Religion und Gesellschaft*, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Graf und Jens-Uwe Hartmann, 21–48. Berlin: De Gruyter.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Marian Burchardt. 2012. «Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities». *Comparative Sociology* 11: 875–909.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Christoph Kleine. 2021. «Historicizing Secularity: A Proposal for Comparative Research from a Global Perspective». *Comparative Sociology* 20 (3): 287–316.
- Woodhead, Linda. 2008. «Gendering Secularization Theory». *Social Compass* 55 (2): 187–93.
- Woodhead, Linda. 2017. «The Rise of No Religion: Towards an Explanation». *Sociology of Religion* 78 (3): 247–62.
- Yendell, Alexander. 2014. «Welche individuellen und kontextuellen Faktoren beeinflussen die Haltungen gegenüber Muslimen in ausgewählten europäischen Ländern?» In *Demokratie und Islam*, herausgegeben von Ahmet Cavuldak, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann, und Holger Zapf, 461–87. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Zenk, Thomas. 2013. «New Atheism». In *The Oxford Handbook of Atheism*, herausgegeben von Stephen Bullivant und Michael Ruse. Handbooks Online. Oxford: Oxford University Press.
- Zuckerman, Phil. 2008. *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell us about Contentment*. New York: New York University Press.
- Zuckerman, Phil, Hrsg. 2010a. *Atheism and Secularity – Global Expressions*. Bd. Volume 2. 2 Bd. Santa Barbara: Praeger.
- Zuckerman, Phil, Hrsg. 2010b. *Atheism and Secularity – Issues, Concepts, and Definitions*. Bd. Volume 1. 2 Bd. Santa Barbara: Praeger.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1	Beiträge nach Kalenderjahr — 52
Abbildung 2	Beiträge nach Sprachregion und Kalenderjahr — 56
Abbildung 3	Beitritt aufgrund von persönlichem Kontakt — 56
Abbildung 4	Geschlechterverteilung im Vergleich — 60
Abbildung 5	Altersdurchschnitt nach Geschlecht im Vergleich — 62
Abbildung 6	Altersdurchschnitt nach Landesteil im Vergleich — 63
Abbildung 7	Einkommensklassen im Vergleich — 65
Abbildung 8	Wohnhaft im städtischen Kernraum im Vergleich — 67
Abbildung 9	Intensität Beteiligung und Engagement — 69
Abbildung 10	Aufgewendete Stunden nach Zeitpunkt Beitritt und nach Geschlecht — 72
Abbildung 11	Wichtigkeit der Aktivitäten — 75
Abbildung 12	Wichtigkeit der Aktivitäten nach Geschlecht — 78
Abbildung 13	Zufriedenheit mit Aktivitäten — 79
Abbildung 14	Zufriedenheit mit Aktivitäten nach Sprachregion — 80
Abbildung 15	Selbstbeschreibung als <i>religiös</i> und als <i>spirituell</i> im Vergleich — 92
Abbildung 16	Selbstbeschreibung als <i>spirituell</i> nach Persönlichkeitsmerkmalen — 95
Abbildung 17	Selbstbeschreibung als <i>spirituell</i> nach Geschlecht im Vergleich — 96
Abbildung 18	Selbstbeschreibungen <i>Atheist/in</i> , <i>Humanist/in</i> , <i>Agnostiker/in</i> und <i>Naturalist/in</i> — 97
Abbildung 19	Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema im Vergleich — 103
Abbildung 20	Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema nach Sprachregion — 105
Abbildung 21	Politische Selbstverortung im Links-Rechts-Schema nach Identitätsbegriffen — 106
Abbildung 22	Zustimmung zur Aussage <i>Religionen sind eher schädlich</i> im Vergleich — 108
Abbildung 23	Einstellung gegenüber Religionen und Weltanschauungen im Vergleich — 121
Abbildung 24	Atheistische Erziehung im Vergleich — 126
Abbildung 25	Religiöse Erziehung im Vergleich — 128
Abbildung 26	Religiöse Sozialisation nach Altersgruppen im Vergleich — 129
Abbildung 27	Religiöse Zugehörigkeit Eltern im Vergleich — 130
Abbildung 28	Erziehungsentscheidungen für nächste Generation — 133
Abbildung 29	Zugehörigkeit aktuell im Vergleich — 137
Abbildung 30	Zugehörigkeit ehemals im Vergleich — 138
Abbildung 31	Austritte Kirche oder Religionsgemeinschaft nach Alter — 140
Abbildung 32	Zugehörigkeit ehemals nach Art im Vergleich — 141
Abbildung 33	Zugehörigkeit ehemals nach Altersklassen — 142

Tabellenverzeichnis

Tabelle 1	Säkularistische Bewegungsorganisationen in der Schweiz — 11
Tabelle 2	Entwicklung der Religionszugehörigkeit in der Schweiz — 21
Tabelle 3	Erhebungen zu Identitätsbegriffen innerhalb der Freidenker-Vereinigung — 36
Tabelle 4	Mixed-Datensatz zum Freidenkertum — 38
Tabelle 5	Definition erstellter Populationen und verwendete Datensätze — 39
Tabelle 6	Mixed-Forschungsdesign Primärdaten — 42
Tabelle 7	Qualitativer Teildatensatz: Stichprobenplan Freidenkertum — 44
Tabelle 8	Qualitativer Teildatensatz: Effektive Verteilung pro Merkmalsausprägung — 46
Tabelle 9	Ausgewertete Sekundärdaten — 48
Tabelle 10	Soziodemografisches Profil der Freidenker — 59
Tabelle 11	Verteilung Tätigkeit nach Berufsfeld — 63
Tabelle 12	Intensität Engagement der Mitglieder — 70
Tabelle 13	Weitere Akteure mit Bezug zum Säkularismus — 153
Tabelle 14	Umfragestudien der Freidenker-Vereinigung Schweiz — 155
Tabelle 15	Grösse Freidenkertum auf Ebene Regionalgruppe oder Sektion — 155
Tabelle 16	Alter aufgeschlüsselt nach Sprachregion — 156

Sachregister

Atheist Bus Campaign 29, 51, 58, 92

Aufklärung 35, 89, 119, 123

Ausrichtung des Freidenkertums 6, 73, 83, 88

Beteiligung 8, 50, 68, 150

Bewegungsorganisation 7, 12, 32, 39, 72, 153

Bewegungsumwelt 9, 18, 32, 68

Biografie 93, 130, 137, 139

Buddhismus 124

Camp Quest 2, 70, 136

Debatten

– Handschlag-Debatte 25

– Kaserne der Schweizergarde 1

– Konzernverantwortung 26

– Kruzifix-Affäre 54, 146

– Minarett-Initiative 24, 53, 146

– Verhüllungsverbot 24

Dekonversion 20, 33, 148

Diskursive Chance 146, 151

Diversität 17, 22–23, 74, 143

Gipfelkreuze 82

Gründungserzählung 83, 147

Humanismus 30, 35

Identität

– Attribute religiös und spirituell 91

– Identitätsarbeit 8, 31, 148

– Kollektive Identität 8, 102

Identitätsbegriffe

– Agnostiker/in 97, 101

– Atheist/in 36, 97, 99

– Freidenker/in 101

– Humanist/in 97, 99, 105

– Verschiedene Begriffe 36, 98

Ideologische Positionen

– Menschenrechte 2, 26, 55, 100

– Progressiver Atheismus 29, 51

– Säkularer Humanismus 29, 78, 83

– Spannungen 32, 90, 147

– Veganismus 101

Islam 23–24, 77, 118, 122, 149

Kirche

– Austritt 2, 54, 61, 108, 137

– römisch-katholische Kirche 1, 54, 146

Kohorten-Säkularisierung 22, 129

Kontakthypothese 122, 149

Kulturwandel 150

Landeskirchen 2, 20, 27, 72, 108

Legitimität 9, 30, 109

Materialität von Religion 30, 150

Methode und Design

– Forschungsdesign 42

– Methodologischer Relationismus 16

– Mixed-Methods 38

– Nested-Sampling 41, 44

– Populationen 39

– Qualitative Daten 44, 157

– Quantitative Daten 43

– Sekundärdaten 47

Migration 21, 24, 59, 123, 149

Mitgliederzahlen 2, 155

Mitgliederzeitschrift 2, 71, 79, 83, 148

Mobilisierungsstrategie 9, 51, 126

Neue Mitgliedschaften 51

Neuer Atheismus 27, 51, 114

Nichtreligion 15, 126, 144

Orte (Länder)

– Belgien 84

– Deutschland 13, 33, 54, 84, 119, 153

– Frankreich 113, 117–118

– Irland 54–55

– Italien 117

– Kanada 13, 33, 136

– Niederlande 33, 84

– Philippinen 33

– Schweden 32

– Schweiz 20, 143, 153

– Spanien 84, 87

– USA 13, 26, 29, 32–33, 136

Orte (Regionen in der Schweiz)

- Bern 67
- Luzern 1, 86
- Tessin 54, 62, 79, 84
- Wallis 54, 118
- Westschweiz 55, 62, 79
- Zürich 66, 84, 88, 106

Politische Selbstverortung 35, 103

Religionskritik 85, 109

- Beweisbarkeit 109
- Gesellschaftlicher Fortschritt 112
- Ungleichheit 111

Religionslosigkeit 39, 59, 77, 148

Religionspolitik 26, 51, 153

Religiöser Wandel 18

Ritualbegleitung 88

Säkularisierung 7, 15, 31, 152

Säkularismus 33

Säkularität 16, 30, 152

Schule 35, 54, 75, 131, 135

Soziale Bewegung 5

Sozialisation 33, 125–127

Soziodemografisches Profil 33

– Alter 61

– Bildungsniveau 64

– Geschlecht 34, 59–60

– Wohnregion 66

Statuten 4

Symbolische Ressourcen 8, 29, 107

Trennung von Kirche und Staat 4, 10, 12, 75

Wahrheit 111

Weltanschauung 10, 31, 35, 86

Zufriedenheit 79

Zugehörigkeit 20, 68, 137, 140, 142