

Zeitschrift: Frei denken : das Magazin für eine säkulare und humanistische Schweiz

Herausgeber: Freidenker-Vereinigung der Schweiz

Band: 97 (2012)

Heft: 3

Artikel: "Ich glaube an die moralische Kraft des Menschen"

Autor: Meier-Seethaler, Carola

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1090818>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>



«Ich glaube an die moralische Kraft des Menschen»

Motto des 6. Essay-Wettbewerbs der Berner Zeitung *Bund* war ein Zitat des britischen Schriftstellers Julian Barnes: «Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisste ihn.» Über 200 Beiträge wurden eingereicht, darunter auch einer der Berner Philosophin und Psychologin Carola Meier-Seethaler, die den Freidenkern von ihren Vorträgen zum Thema «A-theistische Spiritualität» im Jubiläumsjahr 2008 bestens bekannt ist. Sie hat uns ihren Essay zum Abdruck überlassen.

Die Gretchenfrage, wie wir sie aus Goethes Faust kennen, wurde nicht erst in der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts gestellt. Sie ist viel älter und markiert seit der Antike die Grenze zwischen Wissen und Glauben. Verblassten die griechischen Götter unter dem naturwissenschaftlichen Blick eines Demokrit (460–371 v.u.Z.) und Epikur (342–271 v.u.Z.), so erklärten die Sophisten als Erste die Gottesbilder zu menschlichen Wunschbildern.

Damit war bereits das Thema der «Gottesbeweise» beziehungsweise deren Vergeblichkeit aufgeworfen, ein Diskurs, der Theologen und Philosophen im gesamten Mittelalter und in der Neuzeit bis Kant in Atem hielt. Aber auch nachdem mit der Kritik der reinen Vernunft die metaphysische Spekulation für immer ad acta gelegt schien, und Darwins Evolutionslehre der Vorstellung einer planvollen Schöpfung die Basis entzogen hatte, stand die Gretchenfrage noch immer im Raum.

Diese Hartnäckigkeit wird dann plausibel, wenn wir bedenken, dass hinter der Frage nach Gott noch ein zweites, dringendes Erkenntnisbedürfnis steht. Neben der Frage nach der Entstehung des Universums ist es die Frage nach dem Sinn des Lebens als Ganzem und dem der Menschen im Besonderen. Hatte für das erste Problem der «kosmologische Gottesbeweis» eine scheinbare Lösung gefunden, aber mit den Errungenschaften von Astrophysik und Evolutionsbiologie an Glaubwürdigkeit verloren, so konnte er zur Not mit dem Hinweis auf eine erste Ursache formal aufrechterhalten werden. (Dies wurde mit dem «Deismus» versucht, indem man den Ablauf des Weltgeschehens seiner Eigengesetzlichkeit überliess und Gott nur noch als dessen Initiator auffasste).

Hingegen blieb der praktische oder moralische Gottesbeweis deshalb so unabweisbar auf der Agenda der religionsphilosophischen Diskussion, weil mit ihm die Sinnfrage auf Gedeih und Verderben verknüpft schien. Selbst Kant (1724–1804), der die Motivation zum moralischen Handeln als unabhängig vom religiösen Glauben erkannte, sah sich dazu gedrängt, Gott und Unsterblichkeit als rechtmässige Annahme einzuräumen, wenn auch nur als ein Postulat der praktischen Vernunft.

Dabei war schon vor ihm David Hume (1711–1776), von dem Kant sagte, er habe ihn aus dem «metaphysischen Schlummer» geweckt, dem moralischen Gottesbeweis mit prinzipieller Skepsis begegnet. In seinem erst postum veröffentlichten Dialog über die natürliche Religion zweifelt einer der Protagonisten am Bild von der Vollkommenheit Gottes, indem er die schon von Epikur gestellten Fragen aufgreift, ob die Gott zugeschriebenen Eigenschaften von Allmächtigkeit und Güte miteinander vereinbar seien. Auf die kürzeste Formel gebracht lauten sie: Will er Übel verhüten und kann nicht? Dann ist er nicht allmächtig. Kann er und will nicht? Dann ist er übelwollend. Will er und kann er es, woher dann das Übel?

Bis heute bleibt das Theodizeeproblem, das heisst die Rechtfertigung Gottes angesichts unverschuldeten Leidens, ungelöst. Jüdische und christliche Theologen weichen ihm aus, indem sie sich auf die unergründlichen Ratschlüsse Gottes zurückziehen oder ihre Hoffnung auf einen gerechten Ausgleich im Jenseits setzen. An diesem neuralgischen Punkt scheiden sich die Verteidiger des Glaubens von den Geistern der Aufklärung noch eindeutiger als an der Frage nach dem Ursprung des Kosmos.

Es war Baruch Spinoza (1632–1677), der den radikalsten Schritt auf dem Weg der heraufdämmernenden Aufklärung vollzog. Seine Gleichsetzung von Gott und Natur bedarf keines Schöpfers, noch gibt es eine Trennung zwischen Geist und Materie, und dieser «Monismus» nimmt modernste neurobiologische Vorstellungen vorweg. Wenn spätere, romantische Denker euphorisch von «Pantheismus» sprechen, um auszudrücken, dass Gott in allen Wesen und in allen Dingen anzutreffen sei, so entspricht dies nur auf verschwommene Weise der ursprünglichen Position Spinozas. Seinen Gott musste man weder fürchten, noch konnte man auf ihn hoffen. Als unpersönliches Wesen ist er kein Richter und kein strafender Gott, aber er ist auch im Gebet nicht erreichbar und wir können auf kein jenseitiges Leben hoffen. Spinozas «intellektuelle Liebe zu Gott» ist nichts anderes als die Liebe zur immer vollkommeneren Erkenntnis aller Naturzusammenhänge. Deshalb war es folgerichtig, wenn Spinozas gläubige jüdische Zeitgenossen ihn als Gottesleugner empfanden und aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen.

Im Unterschied zu späteren romantischen «Naturfrömmigkeit», welche die grausamen Aspekte der Natur zu vergessen schien, waren sie Spinoza durchaus bewusst. Doch sah er im unbändigen Drang zum Leben in der gesamten Natur und in der bewussten Lebensbejahung des Menschen die positiven Kräfte, dem Dasein trotz aller Leiden glückliche Momente abzuringen.

Am schwierigsten gestaltete sich die Auseinandersetzung mit der Idee des Monismus und des Pantheismus für christliche Denker, denn dieses Konzept bot weder Raum für Transzendenz noch für eine göttliche Heilstat zur Überwindung von Übel und Schuld. Erst in jüngster Zeit ist bei einigen Theologen eine Art Rückzugsgefecht zu beobachten, mit dem sie den theistischen Gottesbegriff gleichsam neutralisieren, um ihn der Kritik zu entziehen. Wenn es im Titel eines theologischen Werks umwunden heisst «Gott ist nicht gut und nicht gerecht» (A. Benk, 2008), so verschont dies Gott zum vornherein von jedem Rechtfertigungzwang. Anknüpfend an die «negative Theologie» eines Nikolaus von Kues (1401–1464) wird hier auf jede Aussage über Gottes Eigenschaften verzichtet, doch nicht mehr aus der demütigen Haltung des Mystikers, für den jede Inhaltsangabe seiner Gotteserfahrung unzureichend ist. Vielmehr scheint eine völlig unpersönliche, unerforschliche und unerfahrbare «höhere Macht» übrig zu bleiben, der man im Gebet die eigene Verzweiflung entgegenschreien kann, von der aber keine Tröstung zu erwarten ist. Wäre es da nicht ehrlicher, sich zum Agnostizismus zu bekennen und Ethik rein humanistisch zu begründen?

Dass ein autonomes Selbstverständnis der Ethik immer noch nicht Allgemeingut ist, hängt mit dem hartnäckigen Missverständnis zusammen, ethische Werte seien stets religiös begründet. Aber weder Buddhas Lehre, keinem Lebewesen Schaden zuzufügen, noch Epikurs Lob der freundschaftlichen Mitmenschlichkeit, und auch nicht Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben waren religiös fundiert. Selbst der Begriff der allgemeinen Menschenwürde entstammt nicht dem theologischen Vokabular, sondern der humanistischen Aufklärung. Im Gegenteil: Jahrhundertlang schützte die theologische Vorstellung von der Gotteskindschaft nicht nur nicht vor barbarischen Kriegen, sondern drückte ihnen noch den Stempel von Religionskriegen auf.

Es war der englischen Aufklärung vorbehalten, vom «moral sense» als dem natürlichen Wertempfinden zu sprechen, von einem moralischen Sinn, der allen Menschen eigen ist, wenn er ihnen nicht durch soziale Missstände abhanden kommt oder durch destruktive Ideen ausgetrieben wird.

Was zur heute beklagten moralischen Orientierungslosigkeit bei Menschen der westlichen Welt führt, ist nicht ihr Religionsverlust, sondern der fehlende innere Kompass, der durch das konfessionelle Verhaltensdiktat kaum gefördert wird.

Wenn wir von der praktischen Lebenserfahrung und der gelebten Moralität ausgehen, so rücken dabei die konkurrenzierenden Ansprüche von Religion und Ethik in den Hintergrund. Es zeigt sich vielmehr, dass Religion und Ethik gemeinsame psychische Wurzeln haben. Beide sind mit rein rationalen Überlegungen nicht zu fassen, nur verstehen sie unter «Glauben» nicht dasselbe. Im Gegensatz zum Deutschen besitzt die englische Sprache zwei Wörter für «Glauben»: «Belief» für das Für-wahr-Halten bestimmter Glaubensinhalte, was wir auch Konfession nennen können, und das Wort «faith», das mit Vertrauen zu übersetzen wäre. Bei diesem zweiten Begriff handelt es sich um das Grundvertrauen, wie es in der Primärgruppe zwischen Eltern und Kindern erworben wird und wie es in jeder gewachsenen Gemeinschaft zwischen deren Mitgliedern entsteht.

Wenn Friedrich Schleiermacher (1768–1834) das Gefühl der «schlechthinnigen Abhängigkeit» die Quelle des Religiösen nannte, so ist auch das menschliche Gemeinschaftsgefühl von Abhängigkeiten geprägt: zunächst von der Abhängigkeit des Kindes von den Älteren, später von gegenseitiger Abhängigkeit und Verlässlichkeit, was die Grundlage für das Verantwortungsgefühl bildet. So lässt sich als Nahtstelle zwischen Religion und Ethik die Verbindlichkeit nennen, die aus dem Gefühl der Verbundenheit resultiert.

A-theistische Ethik verzichtet zwar auf eine transzendentale Begründung ethischen Handelns, aber sie schöpft ihre Energie aus dem Mitgefühl, das keiner weiteren Begründung bedarf. Empathie können wir als gleichsam mystische Erfahrung begreifen, weil sie zwar subjektiv intensiv erlebbar, aber objektiv nur indirekt fassbar ist. Heute anerkennt die Wissenschaft altruistische Strebungen als Faktum, nachdem die Psychologie lange auf einer mechanistischen Triebtheorie beharrte und die Wirtschaftswissenschaft nur den egoistischen «homo oeconomicus» gelten liess. Zudem beschränken sich Empathie und kooperatives Handeln nicht auf die menschliche Spezies, sondern sind auch bei Primaten und anderen Säugetieren nachgewiesen. Menschen sind darüber hinaus zur planvollen Förderung des Allgemeinwohls fähig.

Auch gibt es, bei aller Verschiedenheit ihrer theoretischen Begründung und ihrer praktischen Verwirklichung, eine Reihe universell anerkannter humaner Werte. Das Gerede vom Kampf der Kulturen verfehlt den eigentlichen Kern des Problems. Die wirklichen Gegensätze spielen sich nicht zwischen den Weltreligionen ab, sondern innerhalb jeder von ihnen als Widerstreit zwischen Fundamentalismus und aufgeklärter Religiosität. Das heißt, christliche und islamische Fundamentalisten stehen einander näher als fundamentalistische und liberale Vertreter der gleichen Religion. Anlass zur Hoffnung auf kulturellen Frieden gibt die junge Generation in traditionell islamischen Ländern, unter ihnen eine grosse Anzahl Frauen und speziell Religionswissenschaftlerinnen, die sich kritisch mit den patriarchalen Strukturen ihres Glaubens auseinandersetzen.

Was den innerchristlichen Kulturkampf in Europa und Amerika betrifft, so ist er seit seinem Ausbruch Ende des 19. Jahrhunderts noch immer nicht beigelegt. Die katholische Amtskirche verwirft oder ignoriert bis heute die Befreiungstheologie und die feministische Theologie als die beiden kreativsten Erneuerungsbewegungen des Christentums. Gerade sie hätten die Kluft zwischen theologisch und humanistisch fundierter Ethik

schliessen können, weil sie von dem Grundsatz ausgehen, dass die Orthopraxie – das richtige Handeln – den Vorrang vor der Orthodoxie – der richtigen Lehre – habe. Die feministische Theologie verabschiedet sich nicht nur vom männlichen Gottesbild, sondern zugleich von einem abstrakt definierten Gottesbegriff, um ihn durch die Idee der liebenden Beziehung zu ersetzen. In ihrem Sinne wird Gott nicht als absolute Instanz begriffen, sondern als ein Geschehen, das sich in und zwischen Menschen ereignet, die füreinander und für Gerechtigkeit und Frieden einstehen.

Freilich setzen solche Glaubensvorstellungen eine völlig andere, undogmatische Christologie voraus. Sie gehen nicht mehr von der Göttlichkeit Christi und der Idee der einmaligen göttlichen Erlösungstat aus, sondern begreifen Jesus von Nazareth als religiösen Visionär und sein Leben und Sterben als kompromisslose Verwirklichung einer herrschaftsfreien und solidarischen Ethik, getragen von tiefer spiritueller Verbundenheit mit allen Menschen.

Erst in allerjüngster Zeit scheint diese Saat aufzugehen und als Herausforderung zumindest in der reformierten Kirche angekommen zu sein. Es gleicht einem Paradigmenwechsel, wenn der amtierende holländische Pfarrer Klaas Hendrikse sich als gläubiger Atheist bekennt und er in die Berner Heiliggeistkirche eingeladen wird, um seine Haltung öffentlich zu vertreten.

Christsein als Bekenntnis zu einem anderen Leben in dieser Welt, das wäre eine Reformation, die der Vision Ludwig Feuerbachs (1804–1872) ebenso entspräche wie den Hoffnungen politisch engagierter Menschen in aller Welt, die den Gedanken eines demokratischen Sozialismus nicht aufgeben, allerdings ohne den ideologischen Anspruch auf Perfektion.

Bleibt noch die Frage: Vermisse ich Gott? Für mich persönlich muss ich das verneinen. Wie sollte ich vermissen, worauf ich mit voller Überzeugung verzichtete? Aber ich bedaure, dass sich viele Menschen mit ihren Glaubenszweifeln allein gelassen fühlen und damit in eine innere Leere fallen, die sie als isolierte Menschen nicht füllen können. Eine Folge davon ist der Zulauf zu mehr oder weniger seriösen Esoterikkreisen oder, weit bedenklicher, zu evangelikalen Gruppen mit ihrer Affinität zum religiösen Fundamentalismus und zur rechtspopulistischen Politik.

Unabhängig davon gibt es aber auch für mich Situationen, in denen es mir schmerzlich bewusst wird, keinen umfassenden Trost spenden zu können. Was soll ich einem dreijährigen Kind sagen, dessen geliebte Mutter stirbt? Was einem Kind, das sein ihm am nächsten stehendes Geschwister durch einen Unfall verliert? Wer könnte es da übers Herz bringen, diesen Kindern den Himmel auszureden, wenn sie in einem religiösen Milieu aufgewachsen sind?

Auch Erwachsenen gegenüber geht es mir nicht darum, gegen ihren persönlichen Glauben zu argumentieren, weil ich jeden missionarischen Eifer für unangebracht halte. Doch wird mir die Gretchenfrage auf direkte Art gestellt, so ist meine Antwort diese: Ich glaube nicht an Gott, aber ich glaube an die moralische Kraft in uns Menschen, die Leiden zwar nicht abschaffen, aber doch wesentlich lindern kann. Selbst wenn der Himmel leer ist, sollte niemand der völligen Verlassenheit preisgegeben sein, sondern eingebunden in einen Kreis von Mitführenden, sei dieser auch noch so klein. ■

Literatur:

Benk, Andreas: Gott ist nicht gut und nicht gerecht. Zum Gottesbild der Gegenwart. Düsseldorf 2008

Damasio, Antonio R.: Der Spinoza-Effekt. Berlin 2005

Hopkins, Julie: Feministische Christologie. Mainz 1996

Hume, David: Dialoge über die natürliche Religion. Hamburg 1968

Meier-Seethaler, Carola: Jenseits von Gott und Göttin. Plädoyer für eine spirituelle Ethik. München 2001
www.meier-seethaler.ch

Carola Meier-Seethaler

Jenseits von
Gott und Göttin

Plädoyer
für eine spirituelle
Ethik