

Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn

Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht eines Vertreters des „alten Atheismus“

1. Dawkins' „Gotteswahn“ – ein Zeugnis intellektuellen Cäsarenwahns

Richard Dawkins' Buch „*Der Gotteswahn*“ (Berlin, 2. Auflage, 2007), das ich hier – mit einer vertretbaren Vereinfachung – als Hauptbeispiel des „neuen Atheismus“ heranziehe, Richard Dawkins' „*Gotteswahn*“ ist ein charakteristisches Dokument intellektuellen Cäsarenwahns. Cäsarenwahn hat – nach dem Historiker Ludwig Quidde, der den Begriff 1894 geprägt hat – zwei sich ergänzende Merkmale: triumphalistische Selbstüberschätzung und abgründige Realitätsblindheit.

Dawkins' Selbstüberschätzung besteht darin, dass er als ein kompetenter Evolutionsbiologe, dessen fachliche Qualifikation unbestritten ist, seine eben darin wurzelnde Autorität meint nutzen zu dürfen, um völlig fachfremde Themen der Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie, der Religionskritik zu traktieren mit dem Gestus des auch hier allseits belesenen und kundigen Experten. „Schuster, bleib bei deinem Leisten!“ möchte ich da laut ausrufen. Erkenne und beachte deine Grenzen, deine persönlichen Grenzen und die Grenzen deiner Fachwissenschaft!

Dawkins' nassforscherische Haltung des „Hoppla, jetzt komm ich“ verrät auf Schritt und Tritt eine bodenlose Unkenntnis in Sachen Religion und Religionskritik und enthüllt ein fatales Nichtverstehen ihrer geschichtlichen Entwicklungen und ihrer inhaltlichen Komplexität. Wer nur vom „*Laster der Religion*“ schwadroniert (18) oder den jüdisch-christlichen Gott hämisch als „*das Monster aus der Bibel*“ (66) verunglimpft, der hat von der Janusköpfigkeit von Religion und von ihren Ambivalenzen keine Ahnung. Janusköpfigkeit und Ambivalenzen soll heißen: Wie alles von Menschen Gemachte, ist auch Religion in sich widersprüchlich. In ihr verschränken sich menschenverachtende und menschenfreundliche Züge. Sie enthält Wahres und Unwahres, Sinn und Unsinn, Vernunft und Unvernunft.

Wer meint, als eine spezifische Gestalt nötiger „*Bewusstseinsweiterung*“ den „*atheistischen Stolz*“ (15) hervorkehren zu müssen, aber auf über 570 Seiten weder die Namen noch die Denkfiguren eines Epikur, eines Feuerbach, eines Sigmund Freud kennt, der entlarvt die Hohlheit dieses Stolzes. Bleiben wir beim hochtrabenden Titelbegriff „*Gotteswahn*“. Natürlich gab es und gibt es religiöse Formen des Wahns, die sich am Gottesbegriff festmachen. Tilman Mosers „*Gottesvergiftung*“ (1976) und Horst-Eberhard Richters „*Gotteskomplex*“ (1979) geben seit Jahrzehnten darüber psychologische Auskunft. Aber im Sinne Dawkins' jeglichen Gottesglauben als Gotteswahn zu verteufeln, ist plumper Krawallatheismus.

Damit stellt sich Dawkins unwissentlich in die Nähe des deutsch - amerikanischen Anarchisten Johann (John) Most. In seiner kleinen Schrift „*Die Gottespest*“ (1906) hat er – wie vorher schon der Marquis de Sade – den Schritt von der Gottesleugnung zur Gottesbekämpfung, von der Religionskritik zum Religionshass vollzogen. Der biblische Gott wird darin (Neuausgabe in der Edition Sonne und Faulheit, Nürnberg, 1981) als „*das denkbar entsetzlichste Scheusal*“ (27) verlästert. Allerdings fehlen bei Dawkins die sozialkritisch-klassenkämpferischen Töne, mit denen Most seinen Text spickt. Bei Most „*sind es gerade die Reichen und Mächtigen, welche den Gottesblödsinn und die Religionsduselei hegen und pflegen. Es gehört das entschieden zum Geschäft.*“ (29)

Mit derlei vulgären Kraftsprüchen verwandelt sich der Atheismus unter der Hand in *Anti*-theismus. Von oben herab wird Religion als Humbug abgekanzelt. Erforderlich wäre es dagegen, sie gedanklich zu durchdringen, ihren historischen Werdegang und ihre gesellschaftliche Funktion zu erklären und in einen kritischen, auch polemischen Dialog mit ihren Anhängern zu treten. Vergessen, nein: schlechterdings unbekannt ist bei John Most und Richard Dawkins die keineswegs zimperliche, aber doch filigrane Religionskritik der deutschen Aufklärung, auf die ich mich hier im Wesentlichen berufen möchte.

In seinem religionskritischen Hauptwerk, der „*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*“ (1793), sagt Immanuel Kant programmatisch: „*Ich nehme erstlich folgenden Satz als einen keines Beweises benötigten Grundsatz an: alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.*“ (Viertes Stück § 2, zitiert nach W. Weischedel (Hg.), Kant Werke, Band 7, Darmstadt, 1968, S.842, Hervorhebung im Original). Kant will sagen: eine aufgeklärte Religion mit einem vernunftgeleiteten Gottesglauben ist identisch mit einem

„guten Lebenswandel“. Alles, was darüber hinausgeht an liturgischem Vollzug und mit Werken spezieller Frömmigkeit, ist irregeleiteter „*Religionswahn*“ und „*Afterdienst*“ Gottes. So weit der große Aufklärer aus Königsberg. Es überrascht nicht, dass er wegen dieser Schrift mit der preußischen Zensur in Konflikt geriet.

Drei Jahre später, 1796, veröffentlichte Jean Paul die geniale „*Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei*“, eine oft auch separat veröffentlichte Traumerzählung in seinem Roman „*Der Siebenkäs*“. In diesem kurzen Text von nur drei, vier Druckseiten enthüllt der christliche Offenbarer, der als solcher ja die Wahrheit spricht und es wissen muss, dass er bei seiner Reise durch das Weltall den Himmel öde und leer und kalt und den Thron Gottes unbesetzt gefunden habe. Schließlich erwacht der Erzähler, in dem wir ohne weiteres den fränkischen Pfarrerssohn Jean Paul vermuten dürfen, aus dem blasphemischen Alptraum und rettet sich erleichtert in eine kirchenunabhängige Gefühlreligiosität.

Der Text, der durch den Bericht der Französin Madame Germaine de Stael rasch auch international bekannt wurde, ist ein Schlüsseldokument des modernen Atheismus, dessen unwiderstehliche Faszination seismographisch erfasst wird. Jean Paul kleidet in Worte und setzt in Szene, was seither Millionen von Menschen als lautlose Konsequenz der nachkopernikanischen Kosmologie gespürt, geahnt, gedacht haben. Allerdings bewegte sich Jean Paul noch auf einer frühen Stufe des Atheismus als einer nihilistischen Angst- und Schreckensvision. Wo er mit dem Gottesverlust nur Weltuntergang und Verzweiflung verbinden konnte, hat einige Jahrzehnte später Ludwig Feuerbach die humanistische Reifestufe des Atheismus erreicht. Für ihn war Atheismus ernüchterter und erneuerter Weltzugang, Weltgewinn.

Als Kenner Spinozas und Schüler Hegels begriff er den natürlichen, den weltlichen, den irdischen, den menschlichen Kern von Religion. Er erkannte, dass Religion eine historisch notwendige Durchgangsstufe der Menschheit auf dem Weg zu sich selbst ist. Die Illusion einer von Anfang an religionslosen Welt, wie sie Dawkins unter Berufung auf ein Lied von John Lennon wieder aufwärmt (12), lässt sich von Feuerbachschen Prämissen als ahistorisches Wunschdenken durchschauen. Der Weg der Menschheit führt – idealtypisch vereinfacht, aber nicht entstellt – vom Polytheismus über den Monotheismus zum Atheismus. Jede Etappe hat ihr Recht, ihre Aufgabe, ihr Wahrheitsmoment. Insofern gilt es, nicht hinter die geistigen Er rungenschaften des Monotheismus zurückzufallen, das wäre Neuheidentum, sondern zur Synthese eines Humanismus fortzuschreiten, der ohne Berührungängste auch das kulturelle Erbe

der Religion in sich aufgenommen hat. Ein solcher säkularer Humanismus ist nicht länger antireligiös fixiert, daher auch zu einem konstruktiven Dialog im Rahmen einer fairen Streitkultur fähig.

Schon früh wurde in der deutschen Aufklärung das Problem der Toleranz als Schlüsselproblem eines friedlichen Zusammenlebens begriffen und erkannt, dass Intoleranz und Fanatismus kein Alleinstellungsmerkmal von Religion sind. Intoleranz und Fanatismus sind eine Entgleisung des menschlichen Geistes schlechthin, an keinen bestimmten Inhalt, an keine bestimmte weltanschauliche Richtung gebunden – ebenso wie Rechthaberei, Besserwisserei, Beckmesserei. Im Nachwort zum „*Romanzero*“ (1851) beklagt sich Heinrich Heine bitter über die „*Intoleranz*“, mit der der „*gesamte hohe Klerus des Atheismus*“ sein „*Anathema*“ gegen ihn ausgestoßen habe, weil er, Heine, im Alter wieder zum Gottesglauben zurückgekehrt sei (Reclam-Ausgabe, Stuttgart, 1997, S.200). Die „*fanatischen Pfaffen des Unglaubens*“, von denen er in diesem Zusammenhang spricht, machen auch heute wieder lautstark von sich reden – im Gewande der „*neuen Atheisten*“.

An drei Beispielen möchte ich den penetranten Eifer Richard Dawkins' zur Besserwisserei, Bevormundung und willkürlichen Beanspruchung anderer für die eigene Position aufzeigen.

1. Über die Gründerväter der USA heißt es bei ihm: „*Allgemein nimmt man an, die Gründerväter der Amerikanischen Republik hätten sich zum Deismus bekannt. Für viele von ihnen trifft das zweifellos zu, aber es wurde auch die Ansicht vertreten, die bekanntesten unter ihnen seien Atheisten gewesen. Ihre Schriften über Religion lassen jedenfalls bei mir vor dem Hintergrund ihrer eigenen Zeit keinen Zweifel aufkommen, dass sie heute Atheisten wären.*“ (56) Dass sie heute Atheisten wären... Kann sein, kann aber auch nicht sein. Dawkins verfällt einer unbeweisbaren historischen Spekulation, die Ausdruck ideologischen Wunschdenkens ist. Sein Mangel an jeder methodischen Selbstkritik ist eines Wissenschaftlers, zumal eines Naturwissenschaftlers unwürdig!

2. Nicht weniger dreist bemüht Dawkins sich, Albert Einstein zum „*atheistischen Naturwissenschaftler*“ umzudefinieren und so für sich zu vereinnahmen, obwohl dieser sich wiederholt und programmatisch in die pantheistische Tradition des exkommunizierten Juden Spinoza gestellt hat, wie Dawkins natürlich weiß und auch zitiert: „*Viel unglückselige Verwirrung ist entstanden, weil nicht zwischen der Einstein'schen Religion, wie man sie nennen könnte, und*

der übernatürlichen Religion unterschieden wurde. Einstein verwendete manchmal (und durchaus nicht als einziger atheistischer Naturwissenschaftler) den Namen Gottes und forderte damit bei den Anhängern des Übernatürlichen das Missverständnis geradezu heraus, denn die waren erpicht darauf, einen so bedeutenden Denker zu den Ihren zählen zu können.“ (24)

Als ob Dawkins nicht ebenso darauf erpicht wäre, Einstein bei sich einzugemeinden! Etwas später schreibt er: *„Der metaphorische oder pantheistische Gott der Physiker ist Lichtjahre entfernt von dem eingreifenden, wundertätigen, Gedanken lesenden, Sünden bestrafenden, Gebete erhörenden Gott der Priester, Mullahs, Rabbiner und der Umgangssprache. Beide absichtlich durcheinanderzubringen ist in meinen Augen intellektueller Hochverrat.“*(33) Die Sprache, die mit exaltierten Kategorien wie „Lichtjahren“ und „intellektuellem Hochverrat“ operiert, verrät das inhaltlich Verstiegene und Verbiesterte. Es hätte schlicht genügt, eine philosophische Differenz zu Einstein festzustellen, statt dieses bombastische Pathos zu bemühen.

3. In seinem rationalistisch, ja ausgesprochen szientistisch verengten Weltzugang handelt Dawkins Religion wesentlich als Gestalt menschlicher „Dummheit“ ab. Beim Versuch, vermutete Einwände dagegen bereits im Buch selbst zu entkräften, legt er einem angenommenen Kritiker folgende Sätze in den Mund: *“Der Gott, an den Dawkins nicht glaubt, ist einer, an den ich auch nicht glaube. Ich glaube nicht an einen alten Mann mit weißem Rauschebart, der oben im Himmel wohnt.“* (53) Dawkins Replik lautet: *“Dieser alte Mann ist nur eine belanglose Ablenkung, und sein Bart ist so langweilig, wie er lang ist. In Wirklichkeit ist diese Ablenkung aber viel schlimmer als belanglos: Mit ihrer genau berechneten Dummheit soll sie davon ablenken, dass das, was der Sprecher wirklich glaubt, nicht weniger dumm ist.“* Was aber glaubt der Sprecher wirklich? Dawkins weiß es nicht, kann es nicht wissen, will es nicht wissen und muss es auch nicht wissen. Denn Einwände gegen ihn können stets nur aus Dummheit geboren sein. Das ist der borniert dogmatische Sinn seiner Ausführungen.

Dawkins' Unfehlbarkeitsdünkel übertrifft den Unfehlbarkeitsanspruch des römischen Papstes bei weitem. Denn dieser bezieht sich nur auf einen eng umgrenzten Themenbereich von Glaubens- und Sittenfragen, und auch nur dann, wenn der Papst ausdrücklich „ex cathedra“ spricht, also unter ausdrücklicher Berufung auf die spezielle Inspiration durch den heiligen Geist. Dawkins dagegen immunisiert sich systematisch gegen jegliche Kritik. Von religiöser Seite akzeptiert er ohnehin keine Einwände, da sie ja, wie wir eben hörten, nur von „Dummheit“ zeugen.

Aber auch gegenüber atheistischen Autoren hüllt sich in eine Aura der Unangreifbarkeit, wie er namentlich im Nachwort ausführt. Dort untergliedert er seine realen und präsumtiven Kritiker unter der Überschrift: „*Ich bin Atheist, ABER...*“ (522). Von dieser Überschrift meint er, sie sei eine „*Formulierung*“, die er „*schon seit langem als verdächtig einzuschätzen gelernt habe*“. Was dann nämlich folge, sei „*fast immer nutzlos, nihilistisch oder – noch schlimmer – von einer Art überschwänglicher Negativität durchsetzt*.“ Wer weiß, ob er meine Kritik, so er sie denn einer Beachtung würdigt, auch als „*nutzlos, nihilistisch oder – noch schlimmer – von einer Art überschwänglicher Negativität durchsetzt*“ abtun wird?

Allerdings sei ein zentraler Gesichtspunkt bei Dawkins ausdrücklich gutgeheißen und hervorgehoben: das, was er über das Grundrecht von Kindern über positive und negative Religionsfreiheit sagt. „*Ein Kind ist weder ein christliches noch ein muslimisches Kind, sondern es ist das Kind christlicher oder muslimischer Eltern*.“ (472) Freilich vergisst er, hinzuzufügen, dass es auch keine atheistischen Kinder geben kann, sondern nur Kinder aus atheistischen Elternhäusern. Unterstützenswert ist Dawkins' erziehungspolitischer Vorschlag eines aus diesem Sachverhalt abgeleiteten schulischen Pflichtfachs „*Religions- und Weltanschauungskunde*“ für alle (473 – 478). Allerdings haben diese Überlegungen Dawkins' nichts mit seinem dogmatischen Atheismus zu tun. Ich selbst vertrete sie kontinuierlich seit 1968, erstmals in meinem „*Elend des Christentums*“.

In seiner intellektuellen Selbstgefälligkeit leistet Dawkins dem Atheismus einen Bärendienst. Zwar haben seine marktschreierischen Parolen einen Medienrummel entfacht, in dem schließlich auch die seriösen Formen eines „alten Atheismus“ wieder ihre verdiente Aufmerksamkeit finden. Aber inhaltlich ist sein „Gotteswahn“ ein Irrlicht in der Geschichte des Atheismus. Die Entzauberung des Gottesglaubens ist schon fairer, feinfühlicher, kenntnisreicher durchgeführt worden, vor allem weniger langatmig, weniger geschwätzig. Statt wie Dawkins die grobe Keule zu schwingen, um die Fratze der Dummheit und des Bösen in Gestalt der Religion zu erledigen, gilt es, auf Zwischentöne zu achten und Anknüpfungspunkte zu erkennen, damit die Perspektiven der Koexistenz und der Kooperation nicht verspielt werden. In diesem Sinne skizziere ich im Folgenden meinen eigenen diesbezüglichen Versuch.

2. Die beiden Säulen des Atheismus

Der hier skizzierte Atheismus ist skeptisch und undogmatisch, insofern er sich seiner Unbeweisbarkeit bewusst ist. Es spricht zwar alles für ihn, aber ein schlüssiger *Beweis* für seine Richtigkeit ist – der Natur der Sache nach – nicht zu führen. Als philosophische Gesamtdeutung der Welt ist und bleibt er eine metaphysische Hypothese, formuliert von einem ausschnitthaften innerweltlichen Standort aus, historisch bedingt, perspektivisch begrenzt. Das ist weder ein Grund zum Frohlocken für religiöse Gemüter, noch ist es ein verschämtes Eingeständnis geistiger Schwäche. Es ist vielmehr ein Ausdruck nüchterner Einsicht in die erkenntnistheoretische Grundkonstellation, aus der kein Mensch herausfallen kann. Aus dieser bewusst reflektierten Einsicht, dass ein letzter Beweis für die Nichtexistenz einer Gottheit nicht zu erbringen ist, erwächst die liberale und tolerante Grundhaltung dieses Atheismus. Sie hebt sich wohltuend ab von dem verkniffenen Eiferertum, das mit dogmatischem Atheismus einherzugehen pflegt.

Natürlich ist auch der Gottesglaube unbeweisbar. Dies wird heute vielfach von religiöser und theologischer Seite eingeräumt. Welch historischer und theoretischer Rückzug damit vollzogen wird, bleibt allerdings meist unbegriffen. Wenig ist übrig geblieben vom einstigen Anspruch auf höhere Einsicht infolge privilegierten Erkenntnisgewinns durch Offenbarung, heilige Schriften, heiligen Geist. Wenn Menschen im Unglauben verharrten, wurden sie sündhafter Verblendung geziehen und von religiöser und weltlicher Obrigkeit bestraft.

Im Rahmen einer säkularen Gesellschaftsordnung wird der Vorwurf des Unglaubens heute eher selten erhoben. Stattdessen wird gerne dem Atheismus der formal gleiche Status wie der eigenen Religion eingeräumt, ein unbeweisbarer Glaube unter mehreren möglichen zu sein. Religion erscheint dann als eine unentrinnbare anthropologische Struktur: Auch du, Atheist, bist in Wahrheit ein Gläubiger. Du willst es nur nicht wahrhaben. Deine Religion ist der Atheismus.

Der hier vorgestellte Atheismus ist klarer, offener, konsequenter Atheismus. Undogmatisch ist er, insofern die Art seiner Begründung Respekt vor Andersdenkenden und Gläubigen ermöglicht. Denn unbeschadet aller argumentativer Erschütterung, die er dem Gottesglauben zufügt, bleibt er der metaphysischen Einsicht treu, dass es in diesen letzten und höchsten Fragen kei-

ne ultimativen Gewissheiten, keinen unverlierbaren *Wahrheitsbesitz* geben kann. Ein Atheismus, der dies verkennt, erliegt einem fundamentalistischen Selbstmissverständnis.

Die zwei Säulen des Atheismus sind zwei Argumentationsfiguren, die sich ergänzen und durchdringen. Sie decken die inneren Widersprüche und Ungereimtheiten des Gottesglaubens auf, entziehen ihm seine Glaubwürdigkeit und stürzen ihn in eine Plausibilitätskrise. Damit bewältigen sie eine religionskritische Schlüsselaufgabe, insoweit auch wesentliche andere Glaubensinhalte im Gottesglauben verankert sind.

Die beiden Säulen des Atheismus lauten:

- Es gibt keinen Gott, der die Welt erschaffen hat. Die Welt ist keine Schöpfung, sondern unerschaffen, unerschaffbar, unzerstörbar. Die ewige und unendliche Welt entwickelt sich unaufhörlich gemäß den ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten, in denen sich Notwendiges und Zufälliges verschränken.
- Es gibt keinen Gott, der Tiere und Menschen aus ihrem Leiden erlöst. Die Welt ist unerlöst und unerlösbar, voller Webfehler und struktureller Unstimmigkeiten, die aus der Bewusstlosigkeit und Blindheit ihrer Gesetzmäßigkeiten herrühren.

Die beiden Säulen des Atheismus haben die gleiche Wichtigkeit. Sie vertreten zwei unterschiedliche Herangehensweisen und liefern jeweils eine metaphysische und eine empirische Kritik des Gottesglaubens.

Die empirische Kritik zeigt auf den unerlösten, elenden Zustand der Welt, auf das herzerreißende unschuldige Leiden von Tier und Mensch. Mit dem Glauben an einen zugleich allgütigen, allwissenden, allwirksamen und allmächtigen Gott sind derartige Sachverhalte nur schwer vereinbar. Der Atheismus findet eine starke Begründung in den alltäglichen Niederungen des Lebens selbst, in der mit Blut und Tränen getränkten Geschichte des Tier- und Menschenreiches. Wie kann ein angeblich liebender Gott, bei dem kein Ding unmöglich ist, die Lebewesen, die er doch geschaffen hat, so unsäglich leiden lassen?

Entweder ist er nicht allmächtig und *kann* die Leiden nicht verhindern, oder er ist nicht allgütig und *will* die Leiden nicht verhindern. Auf diese Zwickmühle innerhalb des Gottesglaubens

hat erstmals der griechische Philosoph Epikur um dreihundert vor Beginn unserer Zeitrechnung aufmerksam gemacht und damit die bleibende Formulierung des Theodizeeproblems geliefert.

An Epikurs Religionskritik anknüpfend, hat viel später der deutsche Dichter Georg Büchner das Leiden eindrucksvoll als den „*Fels des Atheismus*“ bezeichnet. Im berühmten „Philosophengespräch“ seines Revolutionsdramas „Dantons Tod“ lässt er den amerikanischen Aufklärer Thomas Payne sagen: „*Schafft das Unvollkommene weg, dann allein könnt ihr Gott demonstrieren [...] Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riss in der Schöpfung von oben bis unten.*“ (3. Akt, 1. Szene)

Aber auch angenommen, es gäbe demaleinst tatsächlich einen seligen Zustand, wie ihn das Neue Testament in der Offenbarung des Johannes verheißt, dass Gott abwischen wird alle Tränen und es keinen Tod und kein Leid und keinen Schmerz und kein Geschrei mehr geben wird (Kapitel 21, Vers 4). Stünde dann Gott in seiner Herrlichkeit unangefochten da, und würden alle bisherigen Atheisten reumütig vor ihm auf die Knie fallen?

Kaum, denn jede erträumte Erlösung im Jenseits käme immer zu spät. Was zuvor geschehen ist, könnte sie nicht im Geringsten ungeschehen machen. Die Unumkehrbarkeit der Zeit ist die unüberschreitbare Grenze jeden Allmachtsglaubens. Kein religiöses Erlösungsversprechen verhindert Erdbeben-, Kriegs-, Folter-, Mord-, Vergewaltigungs-, Krebs- oder Verkehrsoffer. Kein religiöses Erlösungsversprechen macht das darin erfahrene Leid wieder gut. Das lebenswerte Sehnsuchtsbild einer vollendeten Gerechtigkeit, einer universalen Versöhnung bleibt unerfüllbar, weil selbst bei einer jenseitigen Kompensation das zuvor Geschehene nie ungeschehen gemacht werden kann. Wer gefoltert wurde, bleibt gefoltert.

In diesem Zusammenhang ist es eine wichtige aufklärerische Aufgabe, den Universalismus, den die christliche Verkündigung heute gerne für sich beansprucht, als trügerischen Schein zu durchschauen. Denn entgegen dieser schöngefärbten Darstellung verheißt das Evangelium längst nicht *allen* Menschen Heil und Erlösung bei Gott, sondern nur einer kleinen Minderheit von Erwählten.

„Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“, sagt Jesus im Matthäus-Evangelium (Kapitel 22 Vers 14). Und in der viel gerühmten Bergpredigt vorne im selben Evangelium sagt der christliche Erlöser: „*Gehet ein durch die enge Pforte. Denn die Pforte ist weit, und der Weg ist breit, der zur Verdammnis abführt; und ihrer sind viele, die darauf wandeln. Und die Pforte ist eng, und der Weg ist schmal, der zum Leben führt; und wenige sind ihrer, die ihn finden.*“ (Kapitel 7, Verse 13-14, Luther-Übersetzung) Eben deshalb folgt auf die tröstlichen Worte in der Offenbarung des Johannes, die ich zitierte habe, die Drohung mit der ewigen Qual in „*Feuer und Schwefel*“, gerichtet an die „*Ungläubigen*“, „*Abgöttischen*“ und „*Hurer*“ (Kapitel 21, Vers 8).

Der doppelte Ausgang der Menschheitsgeschichte gehört zum kantigen Kern der neutestamentlichen Predigt, der heute freilich gerne schamhaft verleugnet wird. Dabei enthält die apokalyptische Phantasie eines göttlichen Weltgerichts am jüngsten Tag mit Lohn und Strafe für unterschiedlich qualifizierte Gruppen von Menschen auch einen durchaus respektablen Versuch, eine gerechte Weltordnung und einen Lebenssinn zu retten. Gar manche mittelalterliche Darstellung lässt Geldsäcke, Kaiser und Päpste in der Hölle schmachten! Den Blick für diesen humanistischen Aspekt der religiösen Idee eines Welttribunals haben mir Max Horkheimer und Hans Blumenberg geöffnet, bei denen ohnehin einiges für eine differenzierende Religionskritik zu lernen ist. (Max Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, herausgegeben von Alfred Schmidt, Band I, Frankfurt/M., 1968; darin: *Gedanke zur Religion*, S. 374-376; Hans Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M., 1988; darin: *Gerichtsverlust*, S. 65-71)

Alles in allem: wenn Gott überhaupt einen Zustand ohne Schmerz, ohne Leid, ohne Tod schaffen kann, warum dann erst so spät und nicht von Anfang an? Warum nur für wenige und nicht für alle? Warum zuvor die eigenen Geschöpfe durch ein Meer von Blut und Tränen waten lassen? Die Antwort kann nur lauten: Lassen wir uns nicht länger von den Hirngespinnsten einer religiösen Phantasie in die Irre führen! Statt die Welt zu verrätseln, sollten wir ihr nüchtern ins Angesicht schauen. Oft genug ist die Wirklichkeit bitter. Im Glauben an Gott ist sie bitter und absurd.

Die zweite Säule des Atheismus bestreitet nicht Gott den Erlöser, sondern Gott den Schöpfer. Argumentiert wird nicht empirisch, sondern metaphysisch. Der Glaube, dass ein Gott die Welt

geschaffen habe, lässt sich durch Überlegungen der folgenden Art von innen heraus ins Wanken bringen.

Als erstes ist zu fragen: Was tat Gott *vor* der Erschaffung der Welt, wenn die Schöpferfähigkeit zu seinen ewigen und unveräußerlichen Wesensmerkmalen zählen soll? Lag seine Schöpferkraft vorher brach? Weshalb wurde sie auf einmal tätig? Offenbar gab es eine Wandlung in Gott, obwohl doch die Unwandelbarkeit zu seinen klassischen Attributen gehört. Es gab eine Phase, in der Gott noch nicht der Schöpfer war. Der Gedanke eines ewigen Schöpfers, der irgendwann eine zeitlich begrenzte Welt geschaffen haben soll, ist logisch nicht widerspruchsfrei zu denken.

Dieser, für den Schöpfungsglauben fatale Umstand hat den Philosophen Johann Gottlieb Fichte zu der ebenso schroffen wie richtigen Bemerkung veranlasst, die „*Annahme einer Schöpfung*“ sei „*der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik*“. Durch sie werde „*das Denken in ein träumendes Phantasieren verwandelt*“. „*Denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken.*“ (Die Anweisungen zum seligen Leben, 1806, zitiert nach: Philosophische Bibliothek Band 234, Felix Meiner, Hamburg, 1983, S. 90 und 91) So ist es. Eine Schöpfung aus dem Nichts ist ein Ungedanke. Denn von nichts kommt nichts.

Der zweite Ansatz zur Kritik erwächst aus der Frage: *Warum* hat Gott überhaupt die Welt geschaffen, obwohl er doch – als das in sich selbst vollkommene Wesen – in seiner Majestät keines anderen bedarf? Die biblische Antwort – Gott schuf die Welt als sein Gegenüber und den Menschen als sein Ebenbild – provoziert unvermeidlich den Einwand: Da Gott nichts Sinnloses tut, muss ihm zuvor etwas gefehlt haben. Wenn er sich ein Gegenüber schuf, litt er einen Mangel. Also war er nicht vollkommen. Schöpfungsglaube und Vollkommenheitsprädikat Gottes schließen einander aus.

Um sich als Schöpfer zu erweisen, bedarf Gott der Welt. Die Welt bedarf Gottes nicht. Sie besteht aus sich selbst heraus, ungeworden und unvergänglich, unerschaffen und unerschaffbar, aber umso schöpferischer in sich selbst. Die menschliche Schöpferkraft ist die verlängerte, verwandelte Schöpferkraft der Welt. Sie bringt ständig Neues, auch qualitativ Neues hervor, nicht aus dem Nichts, sondern aus dem immer schon Seienden – durch die Mischung von Vorhandenem, durch die Neukombination von Einzelelementen, was heute als „Selbstorganisation“ bezeichnet wird.

Die Entkräftung des Schöpfungsglaubens geht notwendig einher mit einer bestimmten Antwort auf die Frage, ob die Welt Anfang und Ende hat. Angelehnt an Parmenides und an Denkfiguren aus der Tradition von Materialismus und Naturalismus entwickle ich folgende metaphysische Antwort.

Nicht alles hat, wie gerne salopp behauptet wird, Anfang und Ende. Nur alles Einzelne hat Anfang und Ende. Die Welt als Ganze ist anfangslos und endlos. Es zeugt von einer falschen Übertragung von den unzähligen Einzeldingen und Einzelwesen auf die Welt als Ganze, wenn ihr Anfang und Ende zugeschrieben werden. In Bezug auf Anfang und Ende muss genau zwischen den Ebenen des Absoluten und des Relativen unterschieden werden. Es gibt keinen absoluten Anfang, es gibt nur relative Anfänge, und zwar unendlich viele. Ein absoluter Anfang wäre der Anfang des Absoluten, der Weltanfang. Nur das Relative hat Anfänge, eben darin besteht seine Relativität.

Ein absoluter Anfang wäre ein Anfang, dem nichts vorausgeht, ein Ereignis, das nicht durch ein vorhergehendes Ereignis bestimmt wäre, ein Vorgang ohne Ursache, ein Wunder. Der Glaube daran wäre eine keineswegs sinnvolle, keineswegs notwendige Abdankung des Denkens, ein nicht zu rechtfertigendes Opfer des Verstandes („sacrificium intellectus“).

An die Stelle des Glaubens, dass die Welt eine göttliche Schöpfung mit Anfang und Ende sei, tritt die metaphysische Hypothese von der Ewigkeit der Welt – eine philosophische Aussage, die sich aufs Ganze im Letzten bezieht. Die Idee der Ewigkeit als Qualität der Welt drängt sich dem Denken unabweisbar auf. Gleichwohl ist sie einer empirischen Überprüfung schlechterdings entzogen. Denn welches Verfahren wäre denkbar, das endlichen Erkenntnis-subjekten gestattete, eine unendliche Dauer zu testen? Aber was empirischer Kontrolle nicht zugänglich ist, kann sich sehr wohl rationaler Einsicht erschließen.

Die Ewigkeit der Welt ist nicht beweisbar, aber eine wohlbegründete Hypothese, nur scheinbar von gleichem erkenntnistheoretischem Rang wie der religiöse Glaube an eine ewigen Gott, der uns – nach einem kurzen Zwischenspiel in einer endlichen Welt – ewige Seligkeit oder ewige Verdammnis zuerkennt. Ein ewiger Gott ist eine willkürliche Setzung, die ewige Welt dagegen eine wohlbegründete metaphysische Annahme. Denn die Welt ist fraglos gegeben. Mit sinnlicher Evidenz erweist sie sich als allgegenwärtig. Sie kann nur *befragt*, nicht

hinterfragt werden. Ein Zustand vor und außerhalb der Welt ist undenkbar. Das Nichts ist undenkbar. Es ist ein leerer, ein gegenstandsloser Gedanke, ein Ungedanke.

Selbst wenn wir versuchen wollten, alles wegzudenken, es bliebe ja das denkende Subjekt, das das Nichts zu denken versucht. Das Denken ist nicht wegzudenken. Und da das Denken ohne Sein nicht denken kann, ist auch die Welt nicht wegzudenken. (Dies ist der ontologische Sinn des berühmten Satzes von René Descartes: „*Ich denke, also bin ich.*“)

Auch die christliche Theologie denkt kein wirkliches Nichts, aus dem Gott die Welt geschaffen haben soll. Denn sie denkt ja „Gott“, das allumfassende Wesen, also kein vollständiges Nichts. Aus dem Nichts kann nichts hervorgehen. Es gibt keinen Übergang vom Nichts zum Sein, weder einen kontinuierlichen noch einen sprunghaften Übergang. Da das Nichts undenkbar ist und aus nichts nichts entstehen kann, kommt dem Sein als Ganzem, der Welt als Ganzer, der Modus der Notwendigkeit, nicht der Modus der Kontingenz zu. Im monotheistischen Schöpfungsglauben dagegen ist die Welt kontingent: Gott hätte, wenn er nur gewollt hätte, die Welt auch ungeschaffen sein lassen können.

Kontingenz, Zufälligkeit, ist ein Wesensmerkmal des menschlichen Daseins, aber nicht der Welt als Ganzer, die notwendig, wenn auch grundlos da ist. Sie ist notwendig, insofern sie nicht weggedacht werden kann. Unentrinnbar gründet und mündet das Denken im Sein und ins Sein. Das Sein ist unhintergebar, unhinterfragbar, unableitbar, unergründlich, unbegündbar, unentstanden, unerschaffen, unvergänglich, unzerstörbar.

Die angebliche Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts?“ ist eine müßige, eine gegenstandslose Frage. Sie geht von falschen Voraussetzungen aus. Gedankenlos unterstellt sie, das Nichts sei überhaupt denkbar und es habe je die Alternative bestanden, ob das Nichts oder das Sein sein sollten. Das Sein ist die letzte Instanz, der archimedische Punkt zur geistigen Orientierung in der Welt. Das Sein ist der unerforschliche, unbegreifliche, unvordenkliche, unfassbare Urtatbestand, den wir zur Kenntnis zu nehmen haben, von dem wir ausgehen müssen, über den ehrfürchtig zu staunen wir allen Grund haben.

Ich schließe diesen notwendigen Ausflug in metaphysische Gefilde mit der ersten Strophe von Goethes Gedicht „Vermächtnis“ (1829).

*„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
 Das Ewige regt sich fort in allen,
 am Sein erhalte dich beglückt!
 Das Sein ist ewig: denn Gesetze
 bewahren die lebendigen Schätze,
 aus welchen sich das All geschmückt!“*

3. Weltlich-humanistische Spiritualität – die Alternative zu Religion

Spiritualität ist ein heute oft gehörtes, schillerndes Modewort. Meist wird es – bezeichnenderweise – als Tarnwort für Religiosität verwendet, und zwar für jene sich ausbreitende individualistische Religiosität, die kaum mehr institutionell verankert ist und sich ein höchstpersönliches Glaubensmenü – esoterisch garniert – aus einem weltweiten Angebot zusammenstellt.

Aus keltischen und schamanistischen, aus indischen und indianischen, aus ostasiatischen und jüdisch-christlichen Versatzstücken brauen sich viele ihre eigene „spirituelle“ Mischung zusammen, modeln sie wieder um und probieren dann doch wieder einen ganz anderen Weg aus. Dieses erfrischend undogmatische, aber auch erschreckend unkritische Experimentierverhalten wird soziologisch als Bastel-Mentalität, Cafeteria-Mentalität, Schnupper-Mentalität bezeichnet, ein geistiger Ausdruck des gesellschaftlichen Individualisierungsvorganges der letzten Jahrzehnte. Thomas Luckmann hat dafür den erfolgreichen Begriff der „Patchwork-Religiosität“ geprägt.

Ohne Berührungsängste möchte ich den Begriff „Spiritualität“ verwenden, weltlich-humanistisch aneignen, retten, reinigen, positiv besetzen, so dass er ohne Bruch mit taghellem Bewusstsein und intellektueller Klarheit benutzbar ist.

Ein Humanismus, der keine spirituelle Dimension entfaltet, ist armselig und steril, verkürzt auf Rationalismus. Ein spirituell vertiefter Humanismus dagegen baut auch begrifflich eine Brücke zu einer einflussreichen Strömung des Zeitgeistes und erleichtert so das Gespräch mit suchenden Menschen aus diesen Milieus.

Die Definitionsmacht zu bestimmen, was unter Spiritualität zu verstehen sei, trete ich nicht an esoterische Publikationen ab. Unter Berufung auf den lateinischen Wortursprung (spiritus = Geist) stelle ich zunächst schlicht fest: Spiritualität heißt Geistigkeit, Geistorientiertheit. Gemeint sei damit: die geistige Einstellung zum Leben, die innere Haltung zur Wirklichkeit, und zwar gemüthhaft vertieft, Verstand und Gefühl umgreifend.

Insofern ist klipp und klar zwischen Spiritualität und Religiosität zu unterscheiden. Beides sind verschiedene Dinge, die zwar Berührungspunkte haben, aber nicht gleichgesetzt werden dürfen. Spirituelle Bedürfnisse sind gemüthhafte Bedürfnisse: das Verlangen nach Selbstvergewisserung, Selbstfindung, Selbstkongruenz. Wie alle geistigen Bedürfnisse, die zur Natur des Menschen gehören, können sie eine religiöse und eine nicht-religiöse Antwort finden. Jedenfalls ist es intellektuell unredlich, bereits diese Bedürfnisse selbst religiös zu vereinnahmen und mit Hilfe eines weit gefassten, funktionalistischen Religionsbegriffs jeden Sinnsucher zum Gottsucher zu mystifizieren.

Die unterscheidende Trennlinie zwischen einer weltlich-humanistischen und einer religiösen Spiritualität wird durch deren Inhalte, nicht durch Formen gezogen. Kerzenlicht, Wohlgerüche, Entspannungsmusik, Rotwein und Lyrik können ganz verschiedene Botschaften begleiten und befördern. Auch Yoga, Fasten und Meditation sind keine Domäne irgendeiner Religion, sondern können sich von ihren ideellen (etwaig religiösen) Ursprüngen lösen, verselbständigen und auch einen Stellenwert in einem atheistischen Lebensentwurf finden.

Zur ganzheitlichen – Verstand und Gefühl umschließenden – Art von Spiritualität gehört das Gespür für Symbolik und deren nichtsprachliche, visuelle Ausdruckskraft. Für eine weltlich-humanistische Spiritualität möchte ich gerne das Yin-Yang-Symbol erschließen, ein geistiges Geschenk Asiens an die Menschheit.



Das Yin-Yang-Symbol ist ein Weltsymbol, hervorgegangen aus der unmittelbaren Anschauung und Deutung der Natur. Es beruft sich nicht auf göttliche Offenbarung, es knüpft nicht an irgendeinen legendären Vorgang mit angeblicher Heilsbedeutung an (wie das christliche Kreuz), sondern es ist gebildet aus allgemein nachvollziehbaren sinnlichen Erfahrungen von Licht und Schatten an einem Bergabhang. Das Yin-Yang-Symbol ist ein einzigartiges Bei-

spiel dafür, wie aus naturalistischen Wurzeln die Höhen ästhetischer und philosophischer Abstraktion erklommen werden können – in einem langen, anonymen Prozess der Sublimierung, Vergeistigung, Verallgemeinerung. Als chinesisches Inbild dessen, was in Europa als Dialektik bezeichnet wird, stellt es das Grundgesetz von Polarität und Komplementarität der Gegensätze dar. Es setzt – stilisiert – ins Bild, was als erster der Griechen Heraklit auf Begriffe gebracht hat: dass alles im Fluss ist und die Gegensätze an ihren Extrempunkten ineinander übergehen.

Wichtig für einen produktiven Umgang mit dem Yin-Yang-Symbol ist es, weder seine inneren Schranken zu übersehen noch sich die Deutungshoheit über seinen Sinn von New Age-Autoren oder von Jutta Ditfurth entwinden zu lassen. Für eine gründliche – sinologisch und philosophisch abgesicherte – Analyse des Yin-Yang-Symbols fehlt hier der Platz. Die Behauptung Jutta Ditfurths, das Yin-Yang-Symbol sei „reaktionär“ und „patriarchalisch“, lässt sich leicht entkräften (Jutta Ditfurth, Entspannt in die Barbarei. Esoterik, (Öko-)Faschismus und Biozentrismus, Hamburg, 1996, S. 121, 155, 164). Ein einfaches und unverkrampftes Hinschauen zeigt: Beide Hälften des Diagramms sind – unbeschadet seines Hell-Dunkel-Kontrastes – gleich groß und insofern gleichrangig, gleichberechtigt. Von einem Vorrang des männlich assoziierten Yang-Prinzips ist nichts zu entdecken.

Die tatsächlichen inneren Grenzen des Symbols hängen mit der Verabsolutierung des zyklischen Denkens zusammen. Das der Natur abgelauschte Kreislaufdenken kennt wohl Bewegung und Wandel, aber keinen Fortschritt, sondern nur die ewige Wiederkehr. Erst die Spirale, die den Kreis öffnet und mit der geraden Linie verbindet, ermöglicht den inhaltlichen Komparativ: höher als, später als. Insofern ist das Bild der Spirale, das Heraklit, Goethe und Friedrich Engels in die abendländische Dialektik eingebracht haben, dem asiatischen Kreisymbol überlegen. Dieser Vorbehalt schmälert jedoch nicht im Geringsten die produktive Verwendbarkeit des Yin-Yang-Symbols als eines spirituellen Leitmotivs. Bei der seelischen Entkrampfung vieler Menschen, beim Aufbau stabiler Persönlichkeiten und harmonischer Paarbeziehungen kann es gute Dienste tun.

Auch für die theoretische Arbeit im Sinne des Humanismus ist das Yin-Yang-inspirierte Polaritätsdenken hilfreich. Die Polarität von Kopf und Herz liegt dem Verhältnis von Aufklärung und Erleuchtung zugrunde. Soll Aufklärung nicht zur öden Belehrung verkommen, muss sie sich zur Erleuchtung vertiefen. Aufklärung, die nicht *ein*-leuchtet und dann *er*-leuchtet, bleibt

aufgesetzt und äußerlich. Aufklärung und Erleuchtung verhalten sich zueinander wie Begreifen und Fühlen, wie Begriff und Bild. Wer freilich nach Erleuchtung ohne Aufklärung strebt, sucht begrifflose und sprachlose, also geistlose Unmittelbarkeit. Aufklärung und Erleuchtung gehören zusammen wie Reflexion und Meditation.