

Daniela Vukadin (BORG Wiener Neustadt; betreuende Lehrerin: Mag. Gerda Vogt)

**Selbst wenn es stimmen würde, dass wir Gott brauchen, um moralisch zu handeln, würde Gottes Existenz damit natürlich nicht wahrscheinlicher, sondern höchstens wünschenswerter (was viele Menschen allerdings nicht auseinander halten können).
(Richard Dawkins: Der Gotteswahn, Berlin 2007, S. 321)**

„Wenn es Gott nicht gäbe, so müsste man ihn erfinden“, schrieb Voltaire in seiner 1769 erscheinenden Gegenschrift - *Épître à l'auteur du livre des trois imposteurs* - zum anonym veröffentlichten und religionskritischen „Buch von den drei Betrügern“. Nun lässt sich diese Aussage auf verschiedene Weise interpretieren: Zum einen kann sie bedeuten, dass es für den Menschen und sein Zusammenleben mit anderen unabdingbar sei, eine höhere Instanz wie die eines Gottes zu erfinden, um der Menschheit Moralvorstellungen und Regeln zu liefern, die einen Kollaps der Gesellschaft verhindern und dem ansonsten ungezähmten Menschen seine Grenzen aufzeigen; zum anderen lässt sich das notwendige Erfinden eines Gottes als eine Art seelisches Beruhigungsmittel deuten – die Existenz eines Gottes ist für das menschliche Zusammenleben nicht notwendig, für den Menschen selbst aber eine nicht wegzudenkende, die Welt erklärende und beruhigende Vorstellung.

Braucht der Mensch also einen Gott – oder zumindest die Vorstellung einer höheren Macht -, um moralisch zu handeln? Bevor man sich an das Beantworten solch einer Frage macht, muss geklärt werden, was denn nun unter Moral zu verstehen ist. Oftmals wird „moralisch handeln“ mit „gut handeln“ gleichgesetzt, was insofern ein Problem darstellt, als Moralvorstellungen von Kulturkreis zu Kulturkreis, von Religionsgemeinschaft zu Religionsgemeinschaft, ja sogar von Person zu Person verschieden sind. Was einem säkularen Europäer richtig und unbestreitbar erscheint, mag einem religiösen Amerikaner streitbar und einer Nordkoreanerin vollkommen unvorstellbar erscheinen. Der Einfachheit halber soll für den folgenden Text „moralisch handeln“ als „gut handeln“ angenommen werden, wobei der Begriff „gut“ genauso wie „moralisch“ ein kontroverser ist und deshalb das, was von Vorteil für die Menschen um einen herum ist, aber trotzdem keine negativen Auswirkungen auf andere hat, als gut gewertet werden soll.

Nun fragt man sich also, ob der Mensch Gott braucht, um moralisch zu handeln – was passiert aber, wenn man diese Frage umdreht: Ist Gott selbst moralisch? Geht man davon aus, dass die Menschheit einer höheren Existenz bedarf, um gut zu handeln, muss man diese Existenz selbst auch als moralisch und gütig werten – schließlich ließe sich Moral nur von solch einer erlernen. Dies führt unweigerlich zu einem altbekannten Problem: die Theodizee, die im Deutschen so viel wie „Rechtfertigung Gottes“ bedeutet. Wie lässt sich all das Leiden auf der Welt mit der Allmacht und Güte eines Gottes vereinbaren? Schließlich sollte ein allmächtiger und gütiger Gott ohne weiteres dazu fähig sein, eben dieses Leid zu verhindern – kann er es nicht, ist er dann überhaupt noch Gott und nicht vielmehr eine Idee? Will er es nicht, so ist er missgünstig, was ihm fremd sein sollte. Natürlich wurden im Laufe der Geschichte verschiedenste Lösungsvorschläge für eben dieses Problem hervorgebracht. So wurde das Übel als kein eigenständiges Sein, sondern bloß als ein Mangel an Gutem dargestellt, was allerdings erneut im Widerspruch zur Allmacht Gottes steht: So müsste Gott zwar nicht das Übel selbst abschaffen – schließlich befasst sich die Theodizee damit, warum das nicht geschieht -, sollte aufgrund seiner Allmacht jedoch dazu fähig sein, den Mangel an Gutem auszugleichen, was aber offenkundig nicht geschehen ist. Natürlich wurden im Laufe der Zeit viele Theorien angestellt, um diesen Widerspruch zu erklären. Eine der bekanntesten, aufgestellt von Leibniz, besagt, dass die Welt in ihrer uns so erscheinenden Unvollkommenheit schon die beste aller Möglichkeiten darstellt: Schmerz und Leiden seien notwendig, um von Schädlichem abzuhalten. Nun stellt sich allerdings die Frage, warum die einen kaum, die anderen hingegen unglaublich viel Leid zu ertragen haben. Als Europäer lässt es sich leicht von einer glücklichen Welt reden – doch bedarf es nur eines kleinen Sprungs auf der Landkarte, um sich in einer vollkommen unvollkommenen und anderen Welt voller Krieg, Hunger und Unterdrückung wiederzufinden. Des Weiteren erscheint es verwunderlich, dass die bestmögliche aller Welten den Nationalsozialismus, bis heute andauernde Ausbeutung, Strömungen wie den Ku-Klux-Klan und unzählige Kriege hervorgebracht haben soll. Da mittlerweile selbst namhafte Theologen einräumen, keine plausible Antwort auf eben diese Problematik zu finden, erscheint die Theodizee vielen

Agnostikern und Atheisten als Beleg für die Unbarmherzigkeit Gottes oder gar als Beweis für seine Nichtexistenz. Begibt man sich also auf dünnes Eis, will man Gott in einer Diskussion mit Moral in Verbindung stellen?

Da Dawkins mit seiner Aussage impliziert, die Existenz einer höheren Macht wäre selbst dann nicht wahrscheinlicher, würde sie vom Menschen für moralisches Handeln gebraucht, liegt es nahe, sich mit anderen Theorien, die sich mit der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes auseinandersetzen, zu beschäftigen – kurzum: den Gottesbeweisen. Obwohl diese Beweise heute höchst umstritten sind und selbst von Gläubigen zumeist nicht anerkannt werden – wie der Name schon sagt, ist das eine Glaubenssache –, existiert bis heute eine „natürliche Theologie“, die eben solche Beweise aufstellt. So fragte der zuvor schon erwähnte Leibniz: „Wieso ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ Eine Frage, die zu Zeiten Leibniz‘ (um 1700) durchaus von Relevanz war und es wohl auch heute noch ist. Allerdings bietet sich in unserer Zeit eine andere Erklärung an: die Wissenschaft. Wer hätte damals etwas von der Relativitätstheorie oder von dem das Universum erklärenden Urknall geahnt? So lässt sich unsere Existenz durch den Urknall erklären, einer gleichzeitigen Entstehung von all dem, was wir als „etwas“ bezeichnen, einer ursprünglichen Singularität entspringend. Laut moderner Physik braucht eben dieser Urknall keinen „ersten Beweger“, als welchen ihn Aristoteles bezeichnet hätte. Falls man nach dem Prinzip der Kausalität vorgeht und für jedes Geschehnis einen Grund herbeizieht, könnte man annehmen, das Universum bräuchte einen Gott, der den Urknall auszulösen vermochte. Führt man dieses Prinzip allerdings weiter, stellt sich die Frage, wer denn diesen metaphysischen Auslöser selbst erschuf und so wird man unweigerlich zu einem Punkt gelangen, an dem etwas plötzlich existieren musste, sei es nun der Schöpfer des Schöpfers, der Schöpfer selbst oder das Erschaffene. Dieses erste Etwas kann man nun als Gott, der den Urknall erregte, oder den Urknall selbst annehmen – und eben das ist das Problem rationaler Gottesbeweise. Will man Gott wie in diesem Beispiel beweisen, müsste man auch nach Voraussetzungen für seine Existenz suchen, was ein Problem darstellt, als das zu Begründende in solch einer Beweisführung zum Teil vorweggenommen wird. Braucht nicht alles Bewiesene eine Voraussetzung? Wollte man Gott also beweisen, müsste man seiner Existenz einen Grund geben – was seiner Existenz selbst widerspräche, denn dem Gottesverständnis zufolge ist er unbedingte. Dieser Logik zufolge hat ein Atheist wie Dawkins also keinen Grund, an seiner Meinung – oder in Dawkins‘ Fall: Überzeugung – zu zweifeln, denn die Existenz einer höheren Macht scheint selbst vielen Theologen zufolge nicht beweisbar zu sein. Genauso ist anzunehmen, dass auch der Gläubige nicht von seinem Standpunkt abzurücken hat. Schließlich lässt sich die Nichtexistenz solch einer Sache genauso wenig beweisen wie deren Existenz. Um Bezug zu Dawkins‘ Zitat herzustellen, lässt sich also sagen, dass sich auch hier kein Anzeichen für etwas, was das Bestehen Gottes wahrscheinlicher macht, finden lässt. Der Mensch muss selbst entscheiden: wo der Gläubige Schöpfung und den allmächtigen Herren (oder die allmächtige Herrin) spürt, sieht der Atheist Evolution, Theodizee und infrage zu stellende Gottesbeweise – für den Gläubigen ist die Nichtexistenz nicht vorstellbar, für den Atheisten die Existenz Gottes sehr unwahrscheinlich, wenn nicht sogar unmöglich.

Ist die Existenz einer höheren moralischen Instanz also vonnöten, um den Menschen zu gutem oder wie zuvor schon erwähnten „für das Allgemeinwohl vorteilhaften“ Handeln zu bewegen? Wie zuvor festgelegt, ist die Wahrscheinlichkeit Gottes nicht ermittelbar, weshalb nun noch geklärt werden muss, ob er denn für moralisches Handeln des Menschen vonnöten ist. Oft wird solch eine Frage mit „Ja“ beantwortet und damit begründet, dass sowohl der Nationalsozialismus als auch der Stalinismus auf dem Atheismus basierten. Sähe man das als richtig an, so müsste man auch dem Glauben vorwerfen, unmoralisches Handeln zu fördern – schließlich zeigte die Geschichte Hexenverbrennungen, Kreuzzüge und tödliche Machtspiele innerhalb der Kirche. Genauso wie sich niemand anmaßen würde, blind von verheerenden Interpretationen der Religion in der Vergangenheit auf die Religion selbst zu schließen, darf Atheismus nicht mit dem ideologischen Fanatismus, der im dritten Reich eine Art Ersatzreligion darstellte und demnach kaum etwas mit dem Atheismus an sich zu tun hatte, verwechselt werden. Schließlich hatte auch Darwins Evolutionstheorie keinerlei Art von Sozialdarwinismus im Sinn, vielmehr beriefen sich Fanatiker auf ihn, um ihre streitbaren Ideologien zu legitimieren – so geschehen bei Darwin, Nietzsche und dem Atheismus im Allgemeinen.

Wie verhält es sich nun aber mit dem Zwischenmenschlichen? Zu Beginn wurde erwähnt, dass Begriffe wie „Moral“ und „gut“ insofern kontrovers sind, als fast ein jeder verschiedene Auffassung zu ihnen vertritt. Man nehme also das, was von Nutzen für das Allgemeinwohl ist, ohne verheerende Auswirkungen auf Individuen nach sich zu ziehen, als moralisch an. Um die gestellte Frage nun zu beantworten, bietet es sich an, zwischen zweierlei Arten moralischer Handlungen zu differenzieren:

a, Für andere nützliche Handlungen, die einem selbst Vorteile bringen und

b, Für andere nützliche Handlungen, die scheinbar von keinerlei Eigennutz sind

Warum ein Mensch nach Beispiel a handelt, ist ersichtlich – schließlich zieht er eigene Vorteile daraus, was die positiven Auswirkungen der Handlung auf andere eher nebensächlich, zu einem angenehmen Nebeneffekt werden lässt. Dafür sind wohl keine religiösen Grundsätze vonnöten. Wie aber verhält es sich im zweiten Beispiel, spielen unter Umständen ähnliche Motive wie bei Nummer a eine Rolle, weil die Handlung nur scheinbar von keinerlei Eigennutz ist, oder ist diese Art zu handeln nur Gläubigen, die sich an religiöse Grundsätze der Nächstenliebe halten, vorbehalten? Bedenkt man, dass der Mensch ein von der Erziehung und Gesellschaft stark beeinflusstes Wesen ist, stellt sich die Frage, inwiefern der Mensch überhaupt selbstlos und ohne jeglichen persönlichen Hintergedanken handeln kann. So sind wir von dem, was uns im Kindesalter als „gut“ vermittelt wurde, beeinflusst, unser Gewissen spiegelt zum Teil gesellschaftliche Normen (immerhin werden Kindern für gewisse Handlungsmuster so lange belohnt oder bestraft, bis sie diese intuitiv ausführen und verinnerlichen) und selbst Gläubige handeln (unbewusst) nach dem Prinzip des eigenen Vorteils. So beruhigt ein Mensch sein Gewissen, das ihm ansonsten Schuldgefühle bereiten würde, mit scheinbar selbstlosen Handlungen und erntet Anerkennung in der Gesellschaft, was zu Ausgeglichenheit und Freude führt; ein Gläubiger befolgt zugleich die Gebote Gottes, was laut der Auffassung vieler Vorteile im nächsten Leben nach sich ziehen könnte und handelt nach seinen bestimmten Grundsätzen, mit denen er kaum brechen kann, ohne selbst unter Schuldgefühlen zu leiden. Wir sind deshalb selbstlos, weil es uns gut tut.

Wenn Altruismus also etwas rein Biologisches ist – man handelt, wenn auch unbewusst, zum Vorteil anderer, um das eigene Überleben oder das der eigenen Art zu sichern und sich an gesellschaftliche Normen zu halten-, sollte es solche Phänomene auch im Tierreich geben. Nun, es gibt sie. Die dem Menschen sehr ähnlichen Schimpansen und Paviane etwa wenden viel Zeit damit auf, ihre Artgenossen von Zecken und ähnlichem Ungeziefer zu befreien oder deren Fell zu reinigen, erwarten aber wenige Minuten nach Erbringen dieser Leistung selbst den gleichen Dienst oder etwa das Teilen von Futter. Doch geht es nicht nur um offenkundige Gegenleistungen: Der Primatologe Christophe Bosch beobachtete in den Wäldern der Elfenbeinküste, wie Mitglieder einer Affenhorde einander aufopferungsvoll, mitunter über Wochen pflegten. Stundenlang kümmerten sich die Schimpansen um die Verletzungen ihrer Artgenossen, vertrieben Fliegen oder leisteten anderweitig Hilfe. Selbst wenn die Horde weiterzog, wurde keiner der Affen zurückgelassen, nein, die Gruppe drosselte ihr Tempo und passte es den Verletzten an, bis diese wieder zu Kräften kamen – es fand sich auch stets jemand, der sich den vermeintlich zurückgelassenen Waisen annahm (zwar waren es meist nähere Familienangehörige wie „Onkel“ oder „Tanten“, einige Male jedoch auch Fremde). Laut Erklärung des Forschers lässt sich das Handeln der Schimpansen damit begründen, dass sich ihre Horde in unmittelbarer Nähe einer großen Leopardpopulation befand, weshalb einzig und allein der Zusammenhalt Schutz vor den gefährlichen Raubtieren bot. Schrumpft die Affenhorde, ist es ein Leichtes für die Angreifer, einige der Affen zu reißen – jedes weitere Mitglied in der Gruppe ist also selbst bei fehlendem Verwandtschaftsgrad nicht bloß Konkurrenz, sondern auch Lebensversicherung. Ein ähnlich gut dokumentiertes „altruistisches“ Verhalten im Tierreich lässt sich beim Belding-Ziesel finden: Nähert sich ein Kojote der Kolonie, richtet sich ein Ziesel auf den Hinterbeinen auf, um einen Alarmschrei auszustößen, womit er riskiert, selbst zur Beute zu werden. Biologen erklären dieses Verhalten damit, dass solch eine Hilfeleistung meist unter näheren Verwandten, die ja zum Teil das gleiche Erbgut in sich tragen, erfolgt (dies wurde in Versuchen überprüft), was im Falle des Überlebens dieser zu einer indirekten Vermehrung der eigenen Erbsubstanz führt. Zweifelsohne würde solch ein Handeln in der „menschlichen Welt“ als moralisch gewertet werden. Dass Primaten oder Ziesel nach religiösen Grundsätzen handeln, ist jedoch auszuschließen. Warum also sollte der Mensch eben diese benötigen, um genauso zu verfahren?

Es mag dreist erscheinen, den Menschen in seinem Verhalten und selbst in seinen Gründen für moralisches Handeln mit Tieren zu vergleichen, doch ist eben dieser Vergleich legitim. Wie das Beispiel der Tiere zeigt, ist Handeln, das wir als moralisch bezeichnen würden, nicht nur dem Menschen vorbehalten und hat zumeist auch Gründe, die unsereins als unmoralisch (weil in den Intentionen eigennützig) werten würde. Geht man allerdings davon aus, dass es kein wirklich „selbstlos-moralisches Handeln“ gibt und der Mensch stets bis zu einem gewissen Grad aus Eigennutz agiert, stellt sich die Frage, ob selbstsüchtige Entscheidungen unmoralisch sind, nicht – schließlich blieben sonst keine als moralisch zu wertenden Taten über, was die Existenz eines Gottes für solche Entscheidungen irrelevant macht: um zum eigenen Nutzen zu handeln, braucht es keiner Religion.

Schon Hobbes setzte mit „homo homini lupus“ den Menschen dem Wolfe gleich, wobei dieser Ausspruch als „Der Mensch ist dem Menschen ein Wolf“ und freier oft als „Der Mensch verhält sich seinen Mitmenschen gegenüber unmoralisch“ übersetzt wird. Ob Wölfe sich zueinander unmoralisch verhalten, sei dahingestellt, doch muss man bedenken, dass Hobbes‘ Zitat sich auf Staatsphilosophie bezog und der Mensch laut ihm ein politisches Netz und Regeln brauche, um in seinen Handlungen nicht allzu eigennützig zu sein und womöglich andere zu gefährden. Nun ließe sich dieses politische Netz wie ein gesellschaftliches interpretieren. Schließlich sind die Entscheidungen, die wir treffen, teils von gesellschaftlichen Normen, teils von unserer Biologie und teils von unserem Gewissen, das eben auch durch gesellschaftliche Umstände gebildet wird, bestimmt. Betrachtet man es so, muss man „homo homini lupus“ nicht zwangsläufig als „Der Mensch verhält sich seinen Mitmenschen gegenüber unmoralisch“ übersetzen. „Lebt er in einer Gemeinschaft mit vielen anderen, verhält sich der Mensch moralisch“ ist als Interpretation genauso zulässig – denn die durch ein Zusammenleben geschaffenen gesellschaftlichen Normen und Regeln beeinflussen uns wohl genauso wie etwaige Gesetzestexte, die im Grunde nichts anderes als niedergeschriebene gesellschaftliche Grundsätze sind (im säkularen Europa herrschen andere Gesetze als z.B. im radikal-islamischen Iran).

Wo der Gläubige einen „Baukasten der Moral“ mit Bedienungsanleitung hat und nach bestimmten Grundsätzen handelt, ist der Atheist auf sich allein gestellt, was aber keineswegs Unmoral zur Folge haben muss (wie die Erfahrung zeigt). Um auch auf die zu Beginn erwähnte zweite Interpretationsmöglichkeit von Voltaires Zitat einzugehen, soll gesagt sein, dass der Mensch Gott nicht als „beruhigende Vorstellung“ benötigt – für viele mag dieser Gedanke zwar beruhigend sein, jedoch erscheint selbst die Abwesenheit einer höheren Macht und die angenommene eigene Nichtigkeit in Anbetracht der Größe des Universums vielen Atheisten gleichsam beruhigend. Des Weiteren würde sich so mancher Gläubige wohl dagegen sträuben, Gott als Lückenbüßer für das eigene Wohlbefinden zu sehen und die Zahl der Atheisten wäre zweifelsohne kleiner, hätte ein jeder von ihnen mit Unruhe und Verlorenheit aufgrund seiner Einstellung zu kämpfen.

Um moralisch zu handeln, braucht der Mensch keinen Gott, sondern nur andere um sich. Ob das die Existenz eines Gottes nun wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher macht, ist von keinerlei Relevanz für unser Handeln und nicht festzulegen. Eines Tages werden wir es schon sehen - oder eben nicht.