

1 Einleitung

Im 21. Jahrhundert ist Religion zu einem dringlichen Diskussionsthema in Gesellschaft, Politik und Wissenschaft avanciert und genießt hohe mediale Aufmerksamkeit. Am heftigsten aufgerüttelt wurde die Weltbevölkerung durch die islamistischen Anschläge am 11.9.2011 auf das New Yorker World-Trade-Center und am 7.1.2015 auf die Pariser Redaktion des Satiremagazins „Charlie Hebdo“. Die lange Zeit auch von den meisten Wissenschaftlern vertretene These eines allmählichen Absterbens der Religion im Zuge der Modernisierung und Säkularisierung hat sich jedenfalls nicht bewahrheitet und wird dies auch in näherer Zukunft nicht tun. Obgleich der prozentuale Anteil an nichtreligiösen Menschen insbesondere in den vorwiegend christlichen europäischen Gesellschaften steigt, ist die große Mehrzahl der Menschen nach wie vor religiös. Zahlenmäßig gesprochen bezeichneten sich im Jahre 2008 laut internationalem Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung in der Schweiz 20%, in Österreich 28%, in Deutschland 30%, in Großbritannien 37% und in Frankreich 46% als nichtreligiös (vgl. Huber u. a., 68). Die Rolle der Religionen in den modernen pluralistischen Gesellschaften und säkularen demokratischen Staaten Europas ist aber völlig unklar und bedarf einer eingehenden Klärung. Welchen Beitrag kann, darf oder soll Religion hinsichtlich des individuellen und gesellschaftlichen Lebens im Rahmen öffentlicher ethischer Diskurse und in demokratischen Entscheidungsprozessen leisten? Am Beginn einer Religionsethik stehen jedoch noch viel grundsätzlichere Fragen: Wieso stellt das Ausbleiben des erwarteten Bedeutungsverlusts der Religionen eine große Herausforderung für unsere westlichen Gesellschaften dar? Wie kann die Bindung von Menschen an bestimmte Religionen überhaupt zum Problem und zu einem kontroversen Gesprächsgegenstand werden?

Ganz generell können Religionen wegen der gleichen Eigenschaften zum Problem werden, um deren willen sie geschätzt werden: aufgrund ihrer identitätsbildenden und handlungsleitenden Funktion. Entsprechend ihrer **handlungsleitenden Funktion** weisen Religionen ihre Mitglieder in ihrem Handeln und ihrem Leben an und geben Antworten auf die ethische Grundfrage, wie wir handeln sollen (vgl. Khoury 2005, 8). Religion ist nie nur Glaube oder Ritus in einem klar abgrenzbaren Raum des Privatbereichs oder in religiösen Gebetshäusern oder Meditationszentren, sondern auch Lebensstil, Gemeinschaftsform und Kultur. Hinsichtlich ihrer **identitätsbildenden Funktion** leisten Religionen einen wichtigen Beitrag zum Erwerb einer kollektiven oder sozialen Identität. Während soziale Identitäten den Mitgliedern der Religionsgemeinschaften selbst Halt, Geborgenheit und Gruppensolidarität verschaffen, ziehen sie zwangsläufig Grenzen nach außen und können zu Misstrauen, Intoleranz und Abschottung gegenüber Nicht-Mitgliedern führen (vgl. Vopel u. a., 8f.). Infolge zunehmender Globalisierung kam es zu einem Aufeinandertreffen der verschiedenen Kulturen und Religionen in einer vorher unbekanntenen Intensität (vgl. Mohn, 9/Bernius u. a., 11). Religionen können nicht mehr wie in einheitlichen geschlossenen Gesellschaften einfache Lösungen anbieten, die

dann für alle Mitglieder der Gesellschaft gelten sollen. Verstärkte Migrationsbewegungen führen zu immer mehr Reibungsflächen und offenen Konflikten wie beispielsweise bezüglich muslimischer Kopftücher oder christlicher Kreuze in deutschen Schulen oder der Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen. Die Länder Europas müssen eine große Zahl muslimischer Einwanderer integrieren, deren religiöses und kulturelles Leben immer mehr aus den Hinterhöfen und Industriegebieten heraus kommt und sichtbar wird. Verschärft wird das Konfliktpotential durch fundamentalistische Tendenzen in verschiedenen Religionen und terroristische Anschläge radikaler Islamisten wie die oben erwähnten. In Deutschland werden eine grassierende Islamophobie und ein wachsender Antisemitismus registriert (vgl. Schneiders, 9ff./Pew Research Center, www.pewforum.org/2015/02/26/religious-hostilities/). Da Religionen offenkundig eine große soziale Spaltungskraft besitzen, ist der zunehmende religiöse Pluralismus zu einer zentralen gesellschaftlichen und politischen Herausforderung geworden.

Reibungsflächen ergeben sich aber nicht nur zwischen verschiedenen Glaubensgemeinschaften mit unterschiedlichen Bräuchen und Wertvorstellungen. Im Westen erstarkt vielmehr eine säkulare Kultur, die insbesondere einer öffentlich präsenten, nicht auf den Privatbereich beschränkten Religiosität mit großer Skepsis begegnet. Seit der Aufklärung haben sich immer mehr Menschen von religiösen Traditionen und Vorgaben emanzipiert, stützen sich allein auf die Erkenntnisse der Wissenschaften und leben religiös gesprochen *ohne Wurzeln* (Pera/Ratzinger 2005). Die neuerliche Präsenz der Religion und erst recht die zunehmenden Tendenzen der Fundamentalisierung werden von einer liberalen Öffentlichkeit als ein Rückfall hinter die Aufklärung interpretiert. Man erwartet „zivilisatorische Rückschritte“ in der Innen-, Schul- und Familienpolitik (vgl. Kallscheuer, 9). Als problematisch für eine pluralistische liberale Gesellschaft erscheint grundsätzlich, dass sich die lebens- und handlungsleitenden religiösen Überzeugungen nicht in verhandelbare Meinungen überführen lassen (vgl. Dalferth u. a., VII). Atheisten und säkulare Ethiker nehmen vermehrt daran Anstoß, dass in europäischen Gesellschaften aufgrund der langen Tradition des Christentums ganz selbstverständlich christliche Theologen in allen Ethikkommissionen präsent sind und in medialen Debatten um Stellungnahme zu ethischen Fragen gebeten werden. Aus Sicht der Agnostiker und Atheisten können Gebote oder Verbote nicht deswegen richtig sein, weil sie vor Jahrtausenden einem Religionsstifter von göttlichen Mächten offenbart worden sein sollen. Vielmehr müssen sich moralische Normen rein mit Mitteln menschlicher Vernunft begründen lassen, wie es auch eine dem methodischen Agnostizismus verpflichtete, religiös und weltanschaulich neutrale philosophische Ethik fordert.

Kritisch zu betrachten ist die zunehmende Kluft oder sogar gegenseitige „Dämonisierung“ zwischen nichtreligiösen säkularen Rationalisten und hochreligiösen Menschen, die auf der göttlichen Offenbarung beharren und mit dem Attribut „antirationalistisch“ keine Mühe haben (vgl. Neiman, 92): Auf der einen Seite treten die „Neuen Atheisten“ und atheistische Netzwerke wie dasjenige der 2004 gegründeten Giordano-Bruno-Stiftung im Namen der Wis-

senschaften und der Humanität zunehmend aggressiver auf (vgl. Lohfink, 9f.). Sie schüren die allgemein verbreitete Angst gegenüber islamistischen Terrorakten und bezeichnen die Religionen als „Gift“ oder „gefährliche Dummheit“, weil sie schon immer Intoleranz, Gewalt und Unterdrückung in die Welt gebracht haben. Auf der anderen Seite beobachten viele religiöse Menschen in den hochindustrialisierten westlichen Gesellschaften ein Zerbröckeln der christlichen Weltanschauung, ohne dass andere Normen und Verbindlichkeiten an die leer gewordene Stelle rücken. Für sie steht „Verwestlichung“ allgemein für Zügellosigkeit und Dekadenz, die am deutlichsten in der westlichen liberalen Sexualethik und den sich nicht nur in der Werbung freizügig und aufreizend zeigenden Frauen ihren Ausdruck findet. Vertreter auf beiden Seiten werfen sich gegenseitig „Gotteswahn“ (Dawkins 2006) bzw. „Atheismuswahn“ (McGrath 2007) vor und unterstellen damit den Gegnern eine krankhafte Verblendung. Eine solche simplifizierende Polarisierung und Polemisierung ist äußerst destruktiv und blockiert den notwendigen Dialog. Denn ein friedliches Zusammenleben und das Aufrechterhalten einer hohen Lebensqualität werden in Zukunft entscheidend davon abhängen, wie gut die gemeinsame Verständigung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen und nichtreligiösen Menschen gelingt.

Vorliegende Einführung versucht zur Versachlichung und Klärung des diffusen Status der Religionen beizutragen, indem einige grundlegende konzeptuelle Fragen explizit gestellt und Argumente für mögliche Antworten erörtert werden: Sind in öffentlichen Debatten nur säkulare, prinzipiell von allen rationalen Lebewesen nachvollziehbare Argumente zulässig, wie es Positionen eines starken Liberalismus fordern? Oder liefern Religionen gerade in Bezug auf die ethische Orientierung und Motivation unverzichtbare Beiträge zum gesellschaftlichen Leben, wie etwa gemäßigte Liberale wie Jürgen Habermas und John Rawls in ihren späteren Schriften hervorheben? Würden dann nicht zu Unrecht religiöse Handlungsanweisungen in einem wie selbstverständlich geteilten „aufgeklärten Rationalismus“ oder „Säkularismus“ konsequent aus dem philosophischen ethischen Diskurs ausgeblendet? Im Zentrum des Buchs steht nicht die Analyse der generellen Beziehung von Ethik und Religion, sondern das Verhältnis der jeweiligen normativen Ansprüche. Zunächst sind aber in der Einleitung die Grundbegriffe „Religion“ (**Kapitel 1.1**), „Ethik“ und „Religionsethik“ (**Kapitel 1.2**) definitiv einzugrenzen. Danach sollen die von religiösen und nichtreligiösen Menschen oft ganz unterschiedlich interpretierten und bewerteten Konzepte „Aufklärung“ und „Rationalität“ (**Kapitel 1.3**) sowie „Säkularisierung“ und „Transformation der Religion“ (**Kapitel 1.4**) kurz umrissen werden.

1.1 Was ist Religion?

Ethische und rechtliche Diskussionen über Religion erfordern eine klare Begriffsbestimmung ihres Gegenstands. Unabdingbar sind eine gehaltvolle Definition von „Religion“ und hinreichende Kriterien zur Abgrenzung von religiö-

sen gegenüber nichtreligiösen Phänomenen oder Praktiken. In der Religionswissenschaft gibt es jedoch keine allgemein akzeptierte Definition von „Religion“ und viele Religionswissenschaftler verzichten ganz auf eine Begriffsbestimmung oder verstehen Religion als „offenes Konzept“ (vgl. dazu Hock, 18/Riesebrodt, 36f.). Einer der Hauptgründe ist sicherlich die enorme Vielfalt an faktisch existierenden Religionen. Da Menschen immer nur an eine konkrete historisch-kulturelle Religion, niemals aber an so etwas wie eine „Religion an sich“ glauben, stellt die Religion im Singular eine bloße Abstraktion und ein theoretisches Konstrukt dar. Die bisherigen Bemühungen auf der Suche nach dem Gemeinsamen aller gegenwärtig praktizierten Religionen lassen sich grob in zwei Richtungen einteilen (vgl. Hock, 14ff./Löffler, 11ff.): Während „substantielle“ Definitionen zu bestimmen versuchen, was Religion ist, konzentrieren sich „funktionalistische“ Definitionen darauf, was Religion leistet oder bewirkt, d. h. welche Funktionen sie erfüllt.

Gemäß einer **funktionalistischen Definition** reagiert die Religion auf eine problematische, dilemma- oder krisenhafte existentielle Grundsituation der Menschen und bietet Lösungen oder Antworten an, wo die wissenschaftlich-technischen Lösungsmodelle versagen. Die in aktuellen Diskussionen am häufigsten genannten Funktionen von Religion sind Kontingenzbewältigung, Sinnstiftung, soziale Integration und Wertvermittlung, von denen in den Kapiteln 3 und 4 ausführlich die Rede sein wird. Funktionalistische Definitionen setzen aber ein der Erfahrung widersprechendes Harmonieideal voraus, weil Religionen insbesondere in multireligiösen Gesellschaften faktisch auch desintegrierende und destabilisierende Funktionen haben. Zudem sind solche Definitionen insofern reduktionistisch, als sie die spezifischen Inhalte des Glaubens und religiöse Erfahrungen des Göttlichen oder Übernatürlichen aus der Innenperspektive der Gläubigen ausblenden (vgl. Fischer 2007, 43/Hock, 17). Dadurch verwischt auch die Grenze zu nichtreligiösen Phänomenen oder säkularen Weltanschauungen, die ähnliche Funktionen übernehmen können.

Eine „essentialistische“ oder **substantialistische Definition** fragt nach der „Substanz“ oder dem „Wesen“ von Religion, womit wesentliche oder typische Eigenschaften religiöser Phänomene gemeint sind. Gemäß dem klassischen Schema einer Realdefinition wäre dabei von einem übergeordneten Begriff oder „Gattungsbegriff“ auszugehen, dem eine oder mehrere „artspezifische Eigenschaften“ beigefügt werden. Als geeigneter **Gattungsbegriff** für „Religion“ bietet sich der Ausdruck **Orientierungssystem** an (vgl. Waardenburg 1986, 34): Religionen sind Orientierungssysteme für das Denken und Handeln der Menschen. Sie helfen ihnen mittels eines sinngebenden Rahmens, sich in ihrem konkreten Leben und in der Welt zurechtzufinden bzw. sich „orientieren“ zu können. Als alternativer Gattungsbegriff kommt auch der Terminus „Weltanschauung“ in Frage (vgl. Kutschera, 213): **Weltanschauung** meint eine einheitliche Gesamtinterpretation von Wesen, Ursprung und Sinn der Welt und des menschlichen Lebens, wobei diese Weltordnung gleichfalls den Orientierungsrahmen für das Handeln bildet (vgl. Höffe 2008, 340). Als „Gesamtanschauung“ von Welt und Mensch ist sie „holistisch“ aufs Ganze gerichtet und verleiht allem Einzelnen durch seinen Bezug zum geordneten Welt-

ganzen Sinn und Bedeutung. Allerdings müssten beide vorgeschlagenen Gattungsbegriffe in einem umfassenden Sinn nicht nur als Gesamtheit von intellektuellen Annahmen und Sichtweisen eines spezifischen Welt- und Selbstverständnisses, sondern ebenso als damit verbundene praktische Haltungen sowie emotionale Einstellungen zur Welt und zum Leben verstanden werden (vgl. Kutschera, 218). Denn religiöse Deutungssysteme oder Anschauungen prägen neben dem Denken und Handeln auch die Weisen des Erlebens und Fühlens der Menschen, weshalb sie als „warm“ gelten. Damit unterscheiden sie sich von „kalten“ **Weltbildern** im engen Sinn als Synthese des gesamten Wissens über die immanente Wirklichkeit unter Verzicht auf eine zentrale Idee wie eine sinnstiftende Gesamtordnung oder ein Wesen der Welt und auf Handlungsanweisungen. Verwirrenderweise wird der „Weltbild“-Begriff oft in einem ganz weiten Sinn auch für Wert- und Orientierungssysteme gebraucht (vgl. Stolz, 1f.). Wie in der Philosophie üblich soll „Weltbild“ hier jedoch zur klaren begrifflichen Abgrenzung gegenüber „Weltanschauungen“ nur die für Kritik und intersubjektive Überprüfung zugänglichen wissenschaftlichen Welterklärungen mit ausschließlichem Verfügungswissen bezeichnen.

Als ein wichtiger **artspezifischer Unterschied** religiöser Orientierungssysteme oder Weltanschauungen gilt der Transzendenzbezug, d. h. ihre Bezugnahme auf eine höhere geistige oder „transzendente“ Wirklichkeit (vgl. Fischer 2007, 14f./Löffler, 12). Zurückgehend auf das lateinische „transcendere“: „hinübersteigen, überschreiten“ meint **Transzendenz** ganz allgemein das Überschreiten der Grenzen der sinnlichen Erfahrung und das Übersteigen eines Bereichs der „Immanenz“ als der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit. Unter **Transzendenz im engeren Sinn** wird in metaphysischen und religiösen Systemen eine unsichtbare, weder empirisch verifizierbare noch falsifizierbare Sphäre des Übersinnlichen oder Übernatürlichen außerhalb von Raum und Zeit verstanden, beispielsweise ein ewiges Sein, Geister, Götter oder energetische Felder „hinter“ den vergänglichen Erscheinungen der Alltagswelt. In vielen Religionen gibt es allerdings mehr als zwei Wirklichkeitsbereiche oder sie bilden nur verschiedene Seiten, Aspekte oder Dimensionen einer Gesamtwirklichkeit (vgl. Waardenburg 1986, 19f./Kutschera, 168f.). Damit der Gegensatz von „Immanenz“ und „Transzendenz“ oder einer „profanen“ und „heiligen Sphäre“ für alle Religionen als wichtigster artspezifischer Unterschied fungieren kann, dürfen die Grenzen zwischen den Bereichen daher nicht wie bei der Transzendenz im engen Sinn als scharf voneinander abgegrenzt gedacht werden. In allen Religionen stellt das Immanente keine autonome, in sich abgeschlossene Welt dar, sondern ist vielmehr offen gegenüber dem Transzendenten, seinen Manifestationen und Einwirkungen. Religionen empfehlen ihren Anhängern sehr unterschiedliche Wege, über bestimmte religiöse Praktiken in Kontakt mit der transzendenten Wirklichkeit zu treten und eine harmonische Einheit mit ihr herzustellen. Lebt ein Mensch aus diesem engen Bezug zu einem „Ganz anderen“, kann er aus der als problematisch charakterisierten Dilemmasituation des Menschen erlöst werden und sein „Heil“ finden. Zusammenfassend lässt sich **Religion** somit definieren als Orientierungssystem, das den Menschen Zugang zu einer transzendenten

Wirklichkeit verschafft und mit seiner Anleitung zu einer spezifischen Gestaltung des Transzendenzbezugs und des individuellen und gemeinsamen Lebens Erlösung oder Heil verspricht. Da die sinnstiftenden und erlösenden Wirkungen des Übersinnlichen auf das Leben der Gläubigen sowohl ein „artspezifisches Merkmal“ als auch eine zentrale „Funktion“ von Religion darstellen, enthält die hier entwickelte Begriffsbestimmung sowohl substantielle als auch funktionale Elemente.

Wie bereits betont kommt „Religion“ in der Realität nicht im Singular und in Reinform vor, sondern tritt immer nur im Plural und in konkreten soziokulturellen Gestalten in Erscheinung (vgl. Müller 2011, 155). Religionen sind multidimensionale soziokulturelle Phänomene, die eng mit der jeweiligen Kultur und Gesellschaft verbunden sind und eine Eigendynamik des Entstehens und Vergehens entfalten. Wo „Religion“ von „Religiosität“ abgegrenzt wird, schränkt man sie auf die äußere, allgemein beschreibbare Seite der Religion wie Glaubensgemeinschaften und Organisationsformen kultischer Praktiken ein. **Religiosität** bezieht sich demgegenüber auf die innere, persönliche Einstellung der Gläubigen und meint eine stabile, charakterlich gefestigte positive Grundeinstellung zu einer höheren geistigen Wirklichkeit. Die Aktualisierung des persönlichen Transzendenzbezugs auf der Basis einer beständigen Religiosität wäre der persönliche „Glaube“ und die betroffenen Menschen wären „religiös“ und „gläubig“. **Glaube** lässt sich etwas genauer umschreiben als Vertrauen und innere Sicherheit hinsichtlich einer transzendenten Wirklichkeit, wobei der Kern eine feste Zuversicht auf das eigene Heil bildet. Dabei muss klar unterschieden werden zwischen einem „religiösen“ Glauben und einem erkenntnisbezogenen „epistemischen“ Glauben, der eine bloße Vorstufe zum Wissen bezüglich bestimmter Erfahrungstatsachen bildet und durch Ungewissheit gekennzeichnet ist (vgl. Fischer 2007, 23f.). Denn der religiöse Glaube bzw. die Glaubenswahrheiten sind mit einer gleich starken subjektiven Überzeugungskraft verbunden wie direkte sinnliche Erfahrungen, auch wenn diese „Gewissheit“ von ganz anderer Art ist als das „Wissen“ über die Wirklichkeit. Heute bezeichnen sich viele Menschen als „spirituell“ und meiden die Begriffe „religiös“ und „Religiosität“, weil diese in der abendländischen Kultur mit der Zugehörigkeit zum traditionellen Christentum mit seinem Offenbarungsglauben und den starren, als determinierend erlebten Vermittlungs- und Organisationsstrukturen der Kirchen assoziiert wird. Der Begriff „Spiritualität“ von lateinisch „spiritualis“: „geistig“ als Gegenbegriff zur „Materialität“ kam im Deutschen in den 1970er Jahren ungefähr zeitgleich mit dem Begriff „New Age“ im Zusammenhang mit den neuen religiösen Bewegungen auf (vgl. Bochinger, 377). Im Unterschied zur institutionellen, traditionalistischen und dogmenorientierten christlichen Religiosität steht **Spiritualität** für eine individuelle, innovative und erfahrungsorientierte Annäherung zum Übersinnlichen (vgl. Bucher, 51). Obgleich der Spiritualitätsbegriff manchmal in einem sehr weiten Sinn von „Selbsterkenntnis“, „Bewusstseinsweiterung“ oder „Suche nach Lebenssinn“ verwendet wird, soll er hier eingeschränkt werden auf eine bestimmte individualisierte Form von Religiosität mit vorhandenem Transzendenzbezug.

Die meisten Religionen bieten Möglichkeiten spezifischer Formen religiöser Erfahrungen, die einen mehr oder weniger bedeutsamen Bestandteil von „Religion“ und „Glaube“ bilden. **Religiöse Erfahrungen** sind ungewöhnliche, außeralltägliche Erfahrungen oder Bewusstseinszustände, die von den Betroffenen in Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit gesetzt und religiös gedeutet werden (vgl. Waardenburg 1986, 20f./Knoblauch, 190f.). Es handelt sich um „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“, bei denen eine Person sich von etwas jenseits ihrer selbst gepackt und über die Grenzen des eigenen Selbst „hinaus gerissen“ fühlt (Joas 2004, 17). Obwohl religiöse Erfahrungen stets Erfahrungen von etwas Transzendente darstellen, kann der direkte Gegenstand der Wahrnehmung auch ein Objekt der Kunst oder Natur sein, sofern z. B. eine Kuh als „heilige Kuh“ mit einer über ihre immanente Natur hinausweisenden Bedeutung erlebt wird. Im Gegensatz zu empirischen Erkenntnissen auf der Grundlage einer nüchtern-distanzierten, intersubjektiv überprüfbaren sinnlichen Erfahrung gehen religiöse Erfahrungen nicht aus direkten sinnlichen Erfahrungen hervor und stellen eine sehr subjektive „Form des Erlebens“ dar, bei der die Erfahrungssubjekte emotional beteiligt sind und den Wert des Erfahrenen für ihr Leben erfassen (vgl. Kutschera, 207). Es geht dabei nicht um die Erkenntnis dessen, was der Fall ist, sondern um die Orientierung des erkennenden Subjekts in der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit. Eine besondere Form religiöser Erfahrung sind **mystische Einheitserfahrungen** oder die „unio mystica“ als Einswerdung mit einer größeren umfassenden Transzendenz, die ein wenigstens vorübergehendes Aufgeben des Verstandes mit seinem logisch-diskursiven Denken und des Willens mit seinen ich-bezogenen Zielen mittels kontemplativer Versenkung, Meditation, Gebet oder Askese voraussetzt. Grundsätzlich können auch nichtreligiöse Menschen Erfahrungen der Selbsttranszendenz und Einheitserlebnisse haben, ohne sie aber als Ergriffensein von einem Unverfügbaren oder als Einheit mit einer Transzendenz zu erleben. Da religiöse Erfahrungen je nach den verinnerlichten gesellschaftlichen und kulturellen Wissensbeständen und religiösen Orientierungssystemen eine sehr unterschiedliche Prägung erhalten, handelt es sich ungeachtet übernatürlicher Einwirkungen immer um „Deutungen“ oder „Interpretationen“ von Erlebnissen durch die Betroffenen (vgl. Grom 2007, 246f./Türcke, 327). In einer Art „Leibsozialisation“ können Menschen lernen, wie sich beispielsweise eine christliche Gotteserfahrung anfühlt und in welchen Situationen man mit dem Nicht-Alltäglichen oder Heiligen in Verbindung treten kann (vgl. Friess, 26f.).

1.2 Was ist Ethik und Religionsethik?

Bevor die Wortverbindung „Religionsethik“ erläutert werden kann, muss zuerst der darin verwendete Begriff „Ethik“ definiert werden. Bei Recherchen zum Thema Religion und Ethik stellt man schnell fest, dass in einem religiösen Kontext der „Ethik“-Begriff nicht gleich verwendet wird wie im Rahmen der philosophischen säkularen Ethik. Wo man eine **religiöse Ethik** im Auge

hat, wird „Ethik“ meist in einem sehr **weiten Sinn** für jede Art religiöser Handlungsvorschriften und Beschäftigungen mit der Frage nach dem richtigen menschlichen Handeln verwendet. Die bisher vorliegenden Monographien zum Thema Religion und Ethik suggerieren, dass alle Religionen oder doch wenigstens die sogenannten Weltreligionen immer schon eine „Ethik“ enthalten, nämlich eine „Ethik der Religionen“. So lauten die Titel einschlägiger Publikationen: *Ethik der Religionen* (1980), hrsg. von Carl Ratschow; *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (1984) hrsg. von Peter Antes; *Wörterbuch Ethik der Weltreligionen* (1995), hrsg. von Michael Klöcker, Monika Tworuschka und Udo Tworuschka; *Ethik in den Weltreligionen* (2002), hrsg. von Werner Zager; *Die Weltreligionen und die Ethik* (2005), hrsg. von Adel Theodor Khoury und *Ethik der Weltreligionen* (2005), hrsg. von Michael Klöcker und Udo Tworuschka. Der Begriff „Ethik“ wird in den Einleitungen zumeist nicht näher erläutert oder vage im erwähnten weiten Sinn umrissen: „Ethik“ sei das „sittliche Handeln oder das moralische Urteilen der Menschen“ in einer religiösen Kultur (Ratschow, 9). In **Kapitel 2** zu den Unterschieden zwischen einer religiösen und säkularen Ethik wird ein Überblick über diese „Ethiken der Religionen“ gegeben, die alle den Glauben an bestimmte höhere Gesetzmäßigkeiten oder Mächte voraussetzen und ihre Anhänger zur Orientierung an diesen vorgegebenen Ordnungen auffordern.

So wie der Philosoph Aristoteles im 4. Jahrhundert v. Chr. in seinen Schriften als erster die Bezeichnung „Ethik“ bzw. griechisch „ta ethika“ verwendete, sind damit allerdings gerade nicht die in einer bestimmten Kultur tradierten Wert- und Normvorstellungen oder das entsprechend als richtig geltende Handeln gemeint, sondern die in Distanz zu Religion und Tradition vollzogenen philosophisch-wissenschaftlichen Reflexionen über das selbstverständlich für richtig Gehaltene (vgl. Höffe 1996, 16). Denn die Menschen verhalten sich ihm zufolge als Vernunftwesen nicht dann ethisch richtig, wenn sie blindlings den tradierten Handlungsregeln folgen. Sie sollen vielmehr aus Überlegung und Einsicht das Richtige tun, weshalb die neue Wissenschaftsdisziplin den gesamten Bereich menschlicher Praxis einer normativen Beurteilung unterziehen soll (vgl. Aristoteles, 1094a25-1095a30). An den Universitäten hat sich nach der mittelalterlichen „Unterwerfung“ der Philosophie unter die Theologie im Laufe des abendländischen Prozesses der Säkularisierung und Professionalisierung eine rein profane oder säkulare Ethik herausgebildet, die keine bestimmte Religion oder Weltanschauung voraussetzt und sich als „Ethik ohne Metaphysik“ (Günter Patzig) versteht. Ihre zentrale Aufgabe sieht diese philosophische Disziplin in der argumentativen Begründung allgemein gültiger moralischer Prinzipien und Normen, so dass sie allen vernunftfähigen Wesen einsichtig gemacht werden können (vgl. Pieper 2007, 134). In einem **engen Sinn** von „Ethik“ ist diese philosophische **säkulare Ethik** als Disziplin der praktischen Philosophie gemeint, die allgemeine Prinzipien oder Beurteilungskriterien zur Beantwortung der Frage nach dem richtigen menschlichen Handeln zu begründen versucht (vgl. Fenner 2007, 5f.). Ethik ist in dieser Bedeutung also nicht das moralische Handeln oder die Gesamtheit der in einer Gemeinschaft anerkannten Normen, sondern die auf methodische Weise erzielte Theorie des

richtigen Handelns bzw. die „Theorie der menschlichen Lebensführung“ (Klöcker u. a. 2005, 1). Als eine wissenschaftliche Disziplin erhebt die Ethik einen höheren methodischen Anspruch als stillschweigende Annahmen über das ethisch Richtige im praktischen Alltag oder in religiösen Schriften mit Geboten und Verboten. Ihre Aufgabe ist es, solche unhinterfragten Gewissheiten mittels der Vernunft auf ihren Legitimitätsanspruch hin zu prüfen, sie entweder zu verwerfen oder zu begründen.

Eine „Religionsethik“ ist konzipiert als Bestandteil einer solchen säkularen wissenschaftlichen Ethik und bedient sich der philosophischen Methoden des rationalen Argumentierens und Begründens. „Religionsethik“ oder „Ethik der Religion“ ist also keine „religiöse Ethik“ oder „Ethik der Religionen“ und setzt nicht wie diese den Glauben an eine bestimmte Religion voraus. Vielmehr gehört das, was unter „religiöser Ethik“ subsumiert wird, selbst zum Gegenstandsbereich religionsethischer Reflexionen. Innerhalb der Ethik lässt sich die Religionsethik aufgrund ihres starken Problembezugs und der interdisziplinären Ausrichtung am besten der noch jungen „Angewandten Ethik“ zuordnen: **Angewandte Ethik** wird meist definiert als diejenige Teildisziplin der philosophischen Ethik, welche die in dieser begründeten Prinzipien oder Beurteilungskriterien auf spezifische menschliche Handlungsbereiche anwendet (vgl. Fenner 2010, 10ff.). In einem erweiterten Verständnis handelt es sich nicht allein um eine wissenschaftliche Disziplin, sondern viel allgemeiner um eine Tätigkeit des öffentlichen demokratischen Sich-Beratens an der Schnittstelle von Wissenschaft und Politik. Da Angewandte Ethik immer auf das Lösen aktueller moralischer Konflikte auf der gesellschaftlichen oder politischen Ebene abzielt, haben sich verschiedene Bereichsethiken für die wichtigsten Problemfelder menschlicher Praxis herauskristallisiert: Zu den am besten etablierten Bereichsethiken gehören die Natur- oder Umweltethik, die sich angesichts der zahlreichen Umweltprobleme dem menschlichen Umgang mit der Natur widmet, die Medizinethik, die sich mit den erweiterten technischen Möglichkeiten im Gesundheitswesen beschäftigt, und die Wirtschaftsethik, die nach moralischen Normen für das wirtschaftliche Handeln unter den Bedingungen der Globalisierung sucht (vgl. ebd., 48). Desiderat blieb bislang eine **Religionsethik**, die sich unabhängig von konkreten Glaubensinhalten und Wahrheitsansprüchen der verschiedenen Religionen mit den ethischen Fragen im Zusammenhang mit der Religionsausübung, also der religiösen Praxis befasst. Die oben geschilderten Konflikte zwischen verschiedenen Religionen, die zunehmende Gewaltbereitschaft fundamentalistischer Gruppen und die Spannungen zwischen Gläubigen und Atheisten machen die Notwendigkeit übergeordneter ethischer Kriterien oder Standards für das menschliche Zusammenleben deutlich.

Eine Religionsethik als angewandte Ethik untersucht in *positiver* Hinsicht, inwiefern Religionen zu einem besseren menschlichen Leben oder richtigem Handeln beitragen können. Wie in der Ethik allgemein empfiehlt sich dabei die Unterscheidung zwischen der „Individuethik“ oder „Ethik des guten Lebens“, die sich um das für das Individuum Gute, sein persönliches Glück oder gutes Leben kümmert, und der „Sozialethik“ oder „Moralphilosophie“,

die sich mit der Moral, dem gerechten Zusammenleben und dem für die Gesellschaft Guten bzw. dem Gemeinwohl beschäftigt (vgl. Fenner 2008, 8ff.): Aus **individualethischer oder prudenzieller Perspektive** ist zu klären, inwiefern die Religion zu einem gelingenden, guten und glücklichen Leben der Einzelnen beiträgt und ob sie unter Umständen auch eine Gefahr für das Glück der Religionsanhänger darstellt. Diesen Fragen widmet sich **Kapitel 3** unter dem etwas plakativen Titel „Sind religiöse Menschen glücklicher?“. Aus **sozialethischer oder moralischer Perspektive** ist vor allem von Interesse, wie sich die religiösen Moralen begründen lassen und ob religiöse Menschen hilfsbereiter, gerechter oder gemeinwohlorientierter sind. In **Kapitel 4** mit der Überschrift „Ohne Religion keine Moral?“ wird entsprechend die Notwendigkeit einer transzendenten Wirklichkeit für Moralbegründung, moralische Motivation und moralisches Handeln untersucht. In *negativer* Hinsicht analysiert die Religionsethik das Konfliktpotential von Religionen und fragt, wo die legitimen Grenzen der auch rechtlich geschützten Religionsfreiheit liegen: **Kapitel 5** zu den „Anwendungsfeldern“ diskutiert anhand aktueller Konflikte wie dem fundamentalistischen Antimodernismus, dem Kopftuchstreit oder der Diskussion über Ethik- oder Religionsunterricht an Schulen die Argumente für und gegen eine Einschränkung religiöser Praxis. Bei dieser Beleuchtung der Vor- und Nachteile von Religionen aus den verschiedensten Perspektiven wird der Blick dafür geschärft, was an Religionen besser oder schlechter, was akzeptabel und inakzeptabel ist. Alle diese Erkenntnisse werden schließlich in **Kapitel 6** zusammengefasst, um gleichsam als Fernziel einer Religionsethik einen Kriterienkatalog für eine „gute Religion“ zu entwickeln.

Da sich mit den Konflikten und Problemen im Zusammenhang mit der Religionsausübung beispielsweise auch das **Recht** befasst, hat eine Religionsethik die Urteile der Rechtswissenschaften und der Rechtsprechung zu berücksichtigen. Aus ethischer Sicht ist das schriftlich fixierte positive Recht grundsätzlich nur dann legitim, wenn es dem moralischen Ideal des gerechten Zusammenlebens dient. Das Recht basiert also sinnvollerweise auf Moral bzw. Ethik. Oft unterstützt man in der Praxis moralische Normen dann mit rechtlicher Regulierung, wenn sie sich als zu schwach und nicht durchsetzbar erweisen. Denn während moralische Normen an die innere Selbstverpflichtung und Selbstbindung der einzelnen Individuen appellieren und nur mit schwachen sozialen Sanktionen wie Tadel oder Ausgrenzung verbunden sind, reglementiert das Recht das äußere Verhalten der Menschen und weist aufgrund stärkerer und institutionalisierter Sanktionen wie Buße oder Gefängnisstrafe einen Zwangscharakter auf (vgl. Fenner 2010, 7f.). Rein äußerlich besteht der elementare Unterschied darin, dass moralische Normen mündlich vereinbart sind und aufgrund gesellschaftlicher Anerkennung gelten, wohingegen juristische Normen von einer gesetzgebenden Institution niedergeschrieben werden. Sicherlich lassen sich nicht alle zwischenmenschlichen Konflikte allein mittels moralischer Appelle lösen, sondern einige erfordern zusätzlich juristische Sanktionen. Um langwierige Abwägungsprozesse in den jeweiligen konkreten Situationen sowie Einzelfalllösungen mit dezisionistischem Charakter zu verhindern, wird auch angesichts religiöser Konflikte immer wieder nach allge-