

Dagmar Fenner

Religionsethik

Ein Grundriss

Kohlhammer

150 Jahre
Kohlhammer

Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder

Band 12

Dagmar Fenner

Religionsethik

Ein Grundriss

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-029240-6

E-Book-Formate:

pdf: ISBN 978-3-17-029241-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	7
1 Einleitung: Begriffliche Klärungen	9
1.1 Was ist Religion?	11
1.2 Was ist Ethik und Religionsethik?.....	15
1.3 Aufklärung und die Rationalität des Glaubens	19
1.4 Säkularisierung und die Transformation der Religion	34
2 Verhältnis von religiöser und säkularer Ethik	42
2.1 Ethik der Religionen: Ethos des Buddhismus, Christentums etc...	44
2.2 Differenzen zwischen religiöser und säkularer Ethik.....	57
2.3 Heilige Schriften als Quelle religiöser Ethik.....	74
2.4 Universelle Menschenrechte als Minimalkonsens?	79
3 Individualethik:	
Sind religiöse Menschen glücklicher?	87
3.1 Religiöse und säkulare Glücksmodelle.....	92
3.2 Sinnfrage und letzte Fragen.....	103
3.3 Belastungs- und Kontingenzbewältigung.....	110
3.4 Soziale Einbettung	120
4 Sozialethik:	
Ohne Religion keine Moral?	127
4.1 Sind religiöse Menschen moralisch besser?.....	128
4.2 Moralbegründung mit und ohne Religion	139
4.3 Moralische Motivation mit und ohne Religion	159
4.4 Das Weltethos-Projekt und die Weltreligionen	176

5 Anwendungsfelder:	
Ausgewählte Beispiele religiöser Konflikte	201
5.1 Religiöser Fundamentalismus:	
Aufstand gegen die Moderne	205
5.2 Religiöse Symbole:	
Kopftuchstreit und Burkaverbot	220
5.3 Medizinethische Probleme:	
Kontroverse um Schwangerschaftsabbruch	243
5.4 Religiöse Erziehung:	
Religions- oder Ethikunterricht an Schulen?	253
6 Schluss: Was ist eine gute Religion?	270
Literaturverzeichnis	280
Personenregister	298
Sachregister	300

Vorwort

Auch wenn ich mich bei der Darstellung und Diskussion der kontroversen Argumente und Positionen in diesem Buch stets um größtmögliche Objektivität und Ausgewogenheit bemühe, denke und schreibe ich notwendig aus einer bestimmten Perspektive: aus derjenigen einer nichtreligiösen Philosophin und säkularen Ethikerin, die sich von der religiösen Gegenwartskultur und v. a. dem unklaren Verhältnis zwischen religiöser und säkularer Ethik herausgefordert fühlt. Ich wurde zwar in der Schweiz christlich-protestantisch erzogen, habe aber meinen Kindheitsglauben genauso wie meine Geschwister in der Pubertät verloren. Wir sind somit typische Beispiele für den Rückgang religiöser Sozialisation im abendländischen Christentum, der bei der neuen Generation häufig zu einem Glaubensverlust führt. Ich bezeichne mich aber nicht als Atheistin, sondern als Agnostikerin: Da mir persönlich transzendente Mächte oder Prinzipien bislang verborgen blieben und für mich selbst also unerkennbar sind, vertrete ich einen schwachen Agnostizismus. Darüber hinaus tendiere ich insofern auch zu einem starken Agnostizismus, als ich die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit für rational weder beweisbar noch widerlegbar halte. Bei einer Studie, die Religion zu ihrem Forschungsgegenstand macht, gilt aber ohnehin das Prinzip des „methodologischen“ oder **methodischen Agnostizismus**, demzufolge die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz einer Sphäre des Übersinnlichen eingeklammert werden muss (vgl. Knoblauch, 14/Murken 2009, 33). Im Unterschied zur Einstellung der Liebe und Hingabe der Gläubigen gegenüber ihrer Religion setzt dieses Prinzip notwendig eine wissenschaftliche Objektivierung und eine kritische Distanz voraus, so dass sich von einer „geistigen Desakralisierung“ der Religion sprechen lässt (vgl. Waardenburg 1986, 63). Der von Theologen gern hervorgehobene Gegensatz von „Verstehen“ und „Erklären“ suggeriert bisweilen zu apologetischen Zwecken, Diskursbeiträge dürften nur von den jeweiligen Religionsanhängern oder religiösen Gelehrten geäußert werden (vgl. zur Unterscheidung Weinrich, 22). Um über Religion zu forschen, muss man aber keineswegs selbst religiös sein, genauso wenig wie man nicht selbst dichten muss, um Gedichte analysieren und verstehen zu können. Für das bessere Verständnis der Innenperspektive von Gläubigen habe ich mich über viele Jahre hinweg intensiv mit religiösen Schriften und Standpunkten auseinander gesetzt, Gespräche mit Gläubigen geführt und einen Fragebogen an verschiedene Religionsgemeinschaften verschickt. Indem ich nicht von vornherein eine bestimmte Religion vorzog und allen real existierenden Religionen gleich offen gegenübertrat, ist möglicherweise eher „Neutralität“ im Sinne von Unparteilichkeit gewahrt als bei der Entwicklung einer Religionsethik aus einer bestimmten religiösen Überzeugung heraus.

Mit Ihrer bestechend klaren systematischen Denk- und Argumentationsweise trugen Marcus Düwell (Professor für Ethik und Direktor des Ethik-Instituts der Universität Utrecht, Studium der Theologie in Tübingen) und Christoph Horn (Professor für Philosophie an der Universität Bonn, Studium der Philosophie, klassischen Philosophie und Theologie in Freiburg) in ausgiebigen philosophischen Gesprächen entscheidend zur Strukturierung des breiten Themenfeldes bei. Andreas Urs Sommer (Professor für Philosophie an der Universität Freiburg und Leiter der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Studium der Philosophie, Kirchen- und Dogmengeschichte und Germanistik in Basel) hat dankenswerterweise eine frühere Manuskriptversion mit vielen kritischen und ergänzenden Kommentaren versehen. Auch Anja Kirsch (Oberassistentin für Religionswissenschaft an der Universität Basel, Studium der Religionswissenschaft, Geschichte und Germanistik in Hannover) hat einige Kapitel gegengelesen und das Projekt mit Ihren vertieften Fachkenntnissen bereichert. Beachtliche Hilfe bei der Einarbeitung in die religionspsychologische Forschungsliteratur leistete mir der Wissenschaftsjournalist und Diplom-Psychologe Rolf Degen, und mit Hans Küng (Professor em. für Ökumenische Theologie der Universität Tübingen und Gründer des Weltethos-Instituts) kam es zu einer aufschlussreichen Kontroverse. Anregend waren auch die interdisziplinären Forschungsseminare „Ethik und Religion“ an der Universität Basel, die ich im Jahre 2013 aufgrund des großen Andrangs zweimal durchführte. Nicht zuletzt hat mein Partner Horst Hermas viele Denkanstöße beigesteuert und auch dieses Projekt motivational und kulinarisch großartig unterstützt.

Da es mir um ganz grundlegende Fragen nach der Rolle der Religion in modernen demokratischen Gesellschaften Europas ging, finden jedoch theologische Spezialdiskurse höchstens am Rande Erwähnung. Der vorliegende Grundriss einer Religionsethik richtet sich ausdrücklich an ein größeres Publikum und versucht, auch dem interessierten Laien in einer unkomplizierten, leicht verständlichen Sprache einen Einblick in die Komplexität der Thematik zu vermitteln und in ein breites Spektrum an aktuellen Diskussionen über religiöse Konflikte, kulturelle Prozesse wie Säkularisierung und Rationalisierung und die Modernitätsbedingungen heutiger Religionen einzuführen. Ziel des Buches ist es, eine Plattform zu legen für weitere Reflexionen und Forschungen hinsichtlich der drängenden Frage, wie gemeinsame Verständigung und ein friedliches Zusammenleben angesichts zunehmender Spannungen zwischen verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Gruppen in einer globalisierten Welt möglich sind.

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 unbekanntem 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**) definitorisch 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“, „Bewusstseinerweiterung“ 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 überprüfbar 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-

mein verbindlichen gesetzlichen Richtlinien verlangt. Moralische Normen können im Unterschied zu rechtlichen Normen aber viel flexibler und zeitnäher auf gesellschaftliche Veränderungen reagieren.

Wie alle anderen Bereichsethiken muss die Religionsethik methodisch gesehen notwendig interdisziplinär verfahren, weil sie auf Fach- und Sachkenntnisse angewiesen ist. Mit dem Thema Religion befassen sich die wissenschaftlichen Disziplinen Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft, Religionssoziologie und Religionspsychologie. Der Wissenschaftsanspruch der **Theologie** wird mitunter in Zweifel gezogen, weil die theologische Selbstreflexion des Glaubens von unhinterfragbaren Grundüberzeugungen und einer geoffenbarten Wahrheit ausgeht und sich somit nicht ausschließlich an vernünftigen Argumenten orientiert (vgl. Kutschera, 3). Demgegenüber beschreibt die **Religionswissenschaft** das Phänomen „Religion“ bekenntnisunabhängig und wertneutral aus wissenschaftlicher Distanz und fragt danach, was Religion für die Menschen, die Gesellschaft und die Kultur bedeutet (vgl. Hock, 7). Gleich wie die Religionswissenschaft und im Gegensatz zur Theologie setzt die Religionsethik zwar keine Glaubensinhalte oder Offenbarungen dogmatisch voraus. Anders als für die Religionswissenschaft, die sich zu aktuellen religiösen Konflikten in öffentlichen Debatten eher selten zu Wort meldet, ist Neutralität für die Religionsethik jedoch nicht erstrebenswert. Denn sie ist keine deskriptive, sondern eine **normative**, d. h. wertende Disziplin, so dass es ihr wesentlich um eine Kritik und Bewertung menschlicher Praxis geht. Neuerdings und zögerlich wird auch innerhalb der Religionswissenschaft der programmatische Verzicht auf wertende Aussagen in Frage gestellt und dem Wunsch nach einer „angewandten“ oder „engagierten Religionswissenschaft“ Ausdruck gegeben, die Wertungen vornimmt und in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen als Beraterin auftreten könnte (vgl. Hock, 170/Grätzel u. a., 2/Függmann, 24f.). Auch eine normative philosophische Religionsethik gibt jedoch keine klaren und einfachen Antworten darüber, was im Einzelfall ethisch geboten, erlaubt oder verboten ist. Wie Angewandte Ethik generell will sie niemandem das selbständige Denken, die persönliche Entscheidungsfindung und Verantwortung abnehmen, sondern das begriffliche Differenzierungsvermögen, die Reflexions-, Argumentations- und Urteilskompetenzen aller direkt oder indirekt in religiöse Konflikte involvierten Personen fördern. Ihre Aufgabe ist es, in ihrer charakteristischen Problematisierungsfunktion einen Beitrag zur Strukturierung, Rationalisierung und Versachlichung religionsspezifischer gesellschaftlicher Diskurse zu leisten.

1.3 Aufklärung und die Rationalität des Glaubens

„Aufklärung“ wird in gegenwärtigen Diskussionen über die Rolle der Religion in der Gesellschaft häufig als Reiz- und Kampfbegriff eingesetzt. Seit dem Aufkommen des Neuen Atheismus im Westen hört man vermehrt das Totschlagargument, Religion sei irrational und ein „Rückfall hinter die Aufklärung“. „Aufklärung“ fungiert dabei als ein unhinterfragbares Ideal und kostba-

res, zu behütendes europäisches Erbe. Auch wo es nicht explizit gemacht wird, versteht man unter „Aufklärung“ dann primär die Emanzipation der Vernunft von kirchlicher Bevormundung und Offenbarungsglauben, den Mut zum selbständigen und kritischen Denken frei von religiösen Dogmen und Vorurteilen. Entsprechend der enormen Aufwertung der Vernunft im Zeitalter der Aufklärung galt im 18. Jahrhundert eine Religion nur „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant 1793) unter Verzicht auf Kulthandlungen, Wunder- und Aberglaube als zulässig, die zudem moralischen Maßstäben der Sozialverträglichkeit und eines konstruktiven Beitrags zum friedlichen Zusammenleben genügen musste (vgl. Weinrich, 26; 48f.). Auf der anderen Seite kritisieren konservative Religionsvertreter die im Westen wie selbstverständlich geteilte positive Haltung zur Aufklärung als borniert und unaufgeklärt. Aus christlich-theologischer Sicht handelt es sich beim aufklärerischen Vernunftbegriff eines subjektiven, kühl rationalen, diskursiv-argumentativen Denkens um ein verkürztes Vernunftverständnis (vgl. dazu Kemper, 77). Für religiös Konservative sind „Aufklärung“ und „Säkularisierung“ negativ konnotiert und bedeuten einen Verlust von Tradition, Kultur oder Werten. Die Lösung der Aufklärungsphilosophie von ihren religiösen Wurzeln, die „Selbstbegrenzung der Vernunft“ und die radikale „Selbstermächtigung des Menschen“ haben in Joseph Ratzingers stellvertretenden Worten „in ihrer Verallgemeinerung den Menschen amputiert“ und jede äußere Moralinstanz zerstört (vgl. Ratzinger 2005, 74f.). Es gelte, das verkürzte aufklärerische Vernunftverständnis zu überwinden und Vernunft und Glaube zu einer neuen Einheit zusammenzuführen (vgl. Regensburger Rede 2006). Religionen müssen aus dieser Optik der Verfallstheorie das „Bewusstsein von dem, was fehlt“ (Habermas 2007) wachhalten. Da die Rationalität gegenwärtig häufig eine Leitkategorie in der Reflexion über die Bedeutung der Religion im öffentlichen Raum darstellt, stehen im Fokus dieses Kapitels der umstrittene aufklärerische Rationalitätsmaßstab und der darauf basierende Irrationalitätsvorwurf gegenüber der Religion.

Die „Vernunft“ bzw. „Rationalität“ avancierte in der europäischen Aufklärung zum Kriterium der geistigen Orientierung, zur universellen Urteilsinstanz und zum Motor sämtlicher Reformbemühungen (vgl. Stolz, 220ff.). Da die Vernunft der Menschen erst geweckt und geschult werden muss, erhob man ihre Förderung zur maßgeblichen Zielvorstellung für die Erziehung der Einzelnen und den Fortschritt der Menschheit. Allerdings ist die Reduktion von „Aufklärung“ auf einen **Epochenbegriff** und die Rede von einem zeitlichen „Vor“ und „Nach“ der Aufklärung insofern problematisch, als sie suggeriert, nichtchristliche Religionen wie etwa der Islam seien aufgrund der ganz anderen historisch-gesellschaftlichen Bedingungen notwendig „unaufgeklärt“. „Aufklärung“ soll in diesem Buch demgegenüber in ihrem **programmatischen Sinn** als kritische geistige Tätigkeit und prinzipiell un abgeschlossenes Reform- und Bildungsprogramm verstanden werden, das sich zu jeder Zeit und in jedem Individuum ereignen kann und nicht zwangsläufig auf die Abschaffung der Religion abzielt. In der Folge der Aufklärung und mit dem Eintritt in die Moderne vollzog sich aber ein Paradigmenwechsel in der Verwen-

derung des Vernunft- bzw. Rationalitätsbegriffs, weil die theologischen und metaphysischen Vorannahmen des christlichen Vernunftverständnisses nicht mehr für alle Menschen plausiblen waren (vgl. Pitschmann, 251/Schnädelbach 1991, 112): Theologen gehen wie Ratzinger von der metaphysischen Vorstellung einer **objektiven Vernunft** aus, die substantialistisch als vorgegebene Erkenntnis- und Werteordnung interpretiert wird. „Vernunft“ ist dann primär eine Eigenschaft oder Struktur der Wirklichkeit und nur abgeleitet eine subjektive Fähigkeit des Menschen. Da es zwischen dem jüdisch-christlichen Schöpfergott und der geschaffenen menschlichen „subjektiven Vernunft“ eine Analogie gebe, wiederhole sich im Denken der Menschen dieser Logos bzw. komme durch den Menschen zur Sprache. Mit der Abkehr von der metaphysischen Annahme einer „objektiven Vernunft“ hat sich jedoch in der Neuzeit weitgehend ein subjektiver Vernunftbegriff durchgesetzt (vgl. Schnädelbach 1991, 110/Gosepath, 12). Spätestens seit Max Weber wurde in den Wissenschaften der unter Metaphysikverdacht stehende Vernunftbegriff durch den weniger belasteten Ausdruck **Rationalität** ersetzt. Er steht für eine dispositionell als menschliches Vermögen gedachte **subjektive Vernunft** und bezieht sich auf empirisch feststellbare Eigenschaften des menschlichen Denkvermögens oder die Prozesse des Urteilens, Schließens und Erkennens.

Mit dem Übergang vom substantiellen objektiven zum dispositionellen subjektiven Rationalitätsbegriff ging zugleich ein einheitliches Rationalitätskonzept verloren, so dass sich jetzt eine Vielfalt an nachmetaphysisch-säkularen und weiterhin vorhandenen metaphysisch-religiösen Bestimmungen der Vernunft bzw. Rationalität gegenüberstanden. Unhintergebar ist von diesem Zeitpunkt an die Einsicht in die historische Wandelbarkeit von Rationalitätskonzepten und der mit solchen Rationalitätsvorstellungen stets verbundenen normativen Rationalitätsmaßstäben: Was als „vernünftig“ oder „unvernünftig“ bzw. „rational“ oder „irrational“ bezeichnet wird, ist gesellschaftlich und kulturell bedingt und damit grundsätzlich auch kritisierbar und rechtfertigungspflichtig. Dank ihrer Fähigkeit zur Selbstreflexion ist die menschliche Vernunft grundsätzlich dazu in der Lage, normative Rationalitätsstandards zu hinterfragen und zu begründen. Es gibt allerdings **formallogische Rationalitätskriterien** als Mindestanforderungen an rationales Denken und Handeln, die unabhängig von Zeit und Kultur einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben können: Religiöse wie nichtreligiöse Überzeugungen können nur dann als logisch rational gelten, wenn sie den Kriterien der **Konsistenz**, d. h. der inneren Widerspruchsfreiheit, und der **Kohärenz**, d. h. des Vorliegens eines Zusammenhangs zwischen allen Glaubenssätzen und -vorstellungen genügen (vgl. Herzgsell u. a., 11). Insbesondere geschlossene religiöse Weltanschauungen weisen in der Regel eine hohe Kohärenz und Widerspruchsfreiheit nach innen auf. Infolge kultureller Durchmischung oder des Versuchs einer konservativen Bewahrung religiöser Traditionen aus einer ganz anderen Zeit in der modernen wissenschaftlich-technischen Welt kommt es aber häufig zu einer externen Inkohärenz mit den nichtreligiösen Überzeugungen einer Person. So können sich beispielsweise viele Menschen ein Leben ohne moderne technische Errungenschaften wie Handys oder medizintechnische Gerä-

te nicht vorstellen, bewältigen aber tiefergehende Lebensprobleme aus einer irrationalistisch geprägten esoterischen oder fundamentalistischen religiösen Weltanschauung heraus (vgl. Löffler, 158). Eine solche Weltanschauung ist uneinheitlich und inkohärent und wird auf Dauer daran scheitern, dass sich auftretende Probleme wie z. B. Krankheiten nicht zugleich als kausal erklärbar und reparierbare Störungen der Körperfunktionen und als Ausdruck einer kosmischen Disharmonie oder teuflischen Besessenheit deuten lassen wie in den beiden heterogenen Teilsystemen.

Klassisches Rationalitätsverständnis

In inhaltlicher Hinsicht sind Überzeugungen gemäß dem heute als „klassisch“ geltenden aufklärerischen Rationalitätsverständnis dann rational, wenn sie wohlbegründet sind: wenn sie sich beweisen oder begründen lassen bzw. wenn sich prinzipiell für alle vernunftfähigen Wesen einsehbar Beweise oder Argumente anführen lassen (vgl. Kreiner, 23f./Gosepath, 15). Die Frage nach der „Rationalität“ oder „Irrationalität“ von religiösen Überzeugungen oder Deutungssystemen bezieht sich also auf die Erkenntnis- und Begründungsfähigkeit des Subjekts, nicht auf die „Wahrheit“ oder „Falschheit“ von Aussagen im Sinne der Übereinstimmung mit der Wirklichkeit (vgl. Gosepath, 62f.). Es geht in diesem Kapitel daher nicht um die Wahrheit von bestimmten Glaubensinhalten, sondern primär um die Art, wie religiöse Menschen mit ihren Überzeugungen umgehen und in einem abgeleiteten Sinn auch um die Rationalität der entsprechenden religiösen Überzeugungen. „Rational“ im klassischen Verständnis ist es, nur diejenigen Überzeugungen zu akzeptieren, die einer gründlichen Prüfung und Kritik standhalten. Irrational wäre hingegen das Festhalten an Glaubensvorstellungen, für deren Bestätigung sich keinerlei rationale Gründe anführen lassen. Keine vernünftigen Gründe sind beispielsweise, dass die Überzeugungen schon über viele Generationen hinweg tradiert wurden oder uns gefühls- oder neigungsmäßig „näher“ stehen oder sympathischer sind. Für diesen klassischen Rationalitätsmaßstab selbst gibt es zwar keine Letztbegründung oder absolute Rechtfertigung, so dass die Wahl zwischen einem mystisch-religiösen und rationalistischen Standpunkt gewissermaßen eine dezisionistische Komponente aufweist (vgl. Popper, 288/Gosepath, 382). Es sprechen aber starke Argumente für die Einnahme des rationalistischen Standpunktes, weshalb man auf die Frage nach der Legitimität dieses Rationalitätsanspruchs zumindest die im Folgenden zu erläuternde pragmatische Antwort liefern kann.

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Argumentation bei der schwer zu leugnenden Tatsache, dass Menschen ständig mit Problemsituationen konfrontiert werden, die sie bewältigen müssen. Es ist sozusagen eine „anthropologische Konstante“, dass alle Menschen ihre Probleme lösen wollen; konkret im theoretischen Bereich die Phänomene der Welt möglichst gut erklären, im praktischen Bereich ihre Ziele bestmöglich verwirklichen wollen (vgl. Gosepath, 198f.). Vorzuziehen wäre folglich diejenige Theorie oder Weltanschauung, die Probleme schneller, besser, einfacher oder eleganter zu lösen vermag. Mit diesem Vorzugskriterium lassen sich Rationalitätsstandards auch über kultu-

relle Grenzen hinweg miteinander vergleichen, und es legt sich der Schluss nahe: Unter allen im Laufe der Menschheitsgeschichte ausprobierten Problemlösungsstrategien hat sich ein im klassischen Verständnis „rationales“ Verhalten als die bestmögliche erwiesen, so dass ein hinreichender Berechtigungsgrund für die Bevorzugung des klassischen Rationalitätsmodells vorliegt (vgl. Loichinger, 302f.). Unbestreitbar haben sich die Menschen seit der Aufklärung dank der rationalistischen Kultur und v. a. der rationalen Forschungsweise der westlichen modernen Lebenswelt enorme Möglichkeiten der Lebenserleichterung und Daseinsverwirklichung erschlossen. Zu Recht monieren allerdings nicht nur religiöse Kritiker des modernen Fortschrittsparadigmas eine einseitige Entwicklung der **instrumentellen wissenschaftlich-technischen Rationalität** auf Kosten der **moralisch-praktischen Rationalität**, wodurch es zu einem Ausblenden vieler sekundärer Negativfolgen wie ökologischer Schäden oder sozialer Ungerechtigkeiten kam. Erforderlich ist eine öffentliche (Selbst-)Aufklärung über die Grenzen des wissenschaftlich-technischen Denkens und die verstärkte Förderung und Institutionalisierung moralisch-praktischer Reflexionskompetenzen etwa in Form einer Organisation praktischer Diskurse auf allen gesellschaftlichen Ebenen oder der Etablierung von Ethikkommissionen in sämtlichen Handlungsbereichen, die Ziele der Angewandten Ethik darstellen. Notwendig ist aber offenkundig nicht weniger, sondern mehr Rationalität, weil das technisch Machbare nicht immer zugleich auch ethisch gut ist. Wenn religiöse Menschen von den rationalen Problemlösungsstrategien moderner Wissenschaft und Technik profitieren wollen, aber die rationalistische Kultur und den Zwang zur rationalen Rechtfertigung und Handlungskontrolle ablehnen, verwickeln sie sich in einen **pragmatischen Selbstwiderspruch**, also einen Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihren Überzeugungen.

Bisweilen begegnet man in Diskussionen jedoch dem Argument, religiöse Überzeugungen zählen gar nicht zum Bereich des rational Zugänglichen und Rechtfertigbaren (vgl. dazu Löffler, 47). Religiöse Erfahrungen und Überzeugungen werden vielmehr wie reine Geschmacksfragen, Gefühle oder andere schwer beeinflussbare subjektive Zustände dem Bereich des Arationalen, d. h. außerhalb des Bereichs der Vernunft Liegenden zugeordnet. Bei der Extremposition des **Fideismus** (von lateinisch „fides“: „Glaube“) wird der Vernunft jede Relevanz für die Glaubenseinsicht abgesprochen. Da Glaubensannahmen blindes Vertrauen erfordern, ist der Versuch der Begründung aus dieser Sicht dem Glauben sogar abträglich. Eine solche radikale Abweisung der Vernunft ist nach klassischem Rationalitätsverständnis eindeutig irrational. Empirisch ist der Fideismus ohnehin äußerst unplausibel, weil die meisten Gläubigen über mehr oder weniger gute Begründungen für oder gegen bestimmte religiöse Überzeugungen verfügen (vgl. Löffler, 47). Als Reaktion auf die von Sprachphilosophen seit den 1930er Jahren erhobenen Sinnlosigkeitsvorwürfe gegen religiöse Überzeugungen, entwickelten Religionsphilosophen und Theologen die nonkognitivistische Position: Gemäß dem **Nonkognitivismus** haben religiöse Aussagen keinen kognitiv fassbaren Gehalt und stellen keine Behauptungen mit einem Anspruch auf Wahrheit dar, sondern sind Sätze mit

beispielsweise imperativisch-auffordernder, appellativ-evokativer, symbolisch-metaphorischer oder expressiver Funktion (vgl. Loichinger, 20f./Löffler, 123f.). Wegen der mit Behauptungen verbundenen Pflicht zur rationalen, diskursiv-argumentativen Begründung raten moderne liberale Theologen bisweilen dazu, das christliche Wirklichkeitsverständnis gar nicht zum Gegenstand von Behauptungen zu machen: Um nicht auf Nachfragen hin den Wahrheitsanspruch des Glaubens gegenüber jedermann einlösen zu müssen, soll man ihn nicht behaupten, sondern mit Ergriffenheit bezeugen (vgl. Fischer 2002, 25). Es kann aber kaum bestritten werden, dass religiöse Weltanschauungen einen kognitiven und sprachlich artikulierbaren Inhalt haben und neben metaphorischen und stark emotional beladenen Vorstellungen auch kognitive theoretische Annahmen z. B. über die transzendente Wirklichkeit oder den Weg zum Heil umfassen. Wenn Christen sich zur Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Geist bekennen, ist eine nonkognitivistische Umdeutung als bildhafter Ausdruck eines Lebensgefühls kaum sinnvoll. Vielmehr verbinden die Gläubigen mit solchen Glaubensaussagen durchaus den Anspruch, dass etwas der Fall ist und dass das Behauptete wahr ist (vgl. Löffler, 121).

Klassische Gottesbeweise

In der abendländischen christlichen Tradition haben sich religiöse Gelehrte bis auf wenige Ausnahmen auf das klassische Rationalitätsverständnis eingelassen. Sie waren überzeugt, die Wahrheitsansprüche des Glaubens mit allgemein nachvollziehbaren rationalen Argumenten rechtfertigen zu können. Theologen und Philosophen legten seit der Antike eine große Zahl von Gottesbeweisen vor, die im Ausgang von der intersubjektiv erfahrbaren Wirklichkeit rein mit Mitteln der menschlichen Vernunft die Existenz Gottes beweisen sollen. Strenggenommen handelt es sich nicht um „Beweise“ Gottes, wie der Ausdruck fälschlicherweise suggeriert, sondern um rationale Argumente für den Glauben an Gott (vgl. Spaemann 2007, 7). Als die „klassischen“ Gottesbeweise gelten folgende vier, die nur in äußerster Knappheit vorgestellt und mit der gängigen Stoßrichtung der Kritik konfrontiert werden können: der kosmologische, teleologische, ontologische und moralische.

Beim **kosmologischen Gottesbeweis** geht man von der empirischen Beobachtung aus, dass alles auf der Welt bzw. im „Kosmos“ kontingenterweise existiert, entsteht und vergeht. Da alles Kontingente aber seine Existenz einem Notwendigen verdanke und alle Dinge von etwas anderem verursacht sein müssten, lasse dies auf die Existenz eines notwendigen Wesens und einer ersten Ursache schließen. Zahlreiche Kritiker haben immer wieder darauf hingewiesen, dass die Ursache-Wirkungs-Kette durchaus unendlich sein kann und also gar keiner „ersten Ursache“ bedarf (vgl. Kutschera, 24-30/Grätzel u. a., 122ff.). Zwischen der Prämisse, derzufolge alles eine Ursache hat, und der Schlussfolgerung auf eine Erstsache besteht zudem ein logischer Widerspruch. Denn auch Gott selbst müsste gemäß dieser Prämisse wieder eine Ursache haben. Es wäre willkürlich und unbegründet, die Ursachenkette gerade bei einer einzigen und einzigartigen Ursache mit göttlichen Prädikaten abbrechen zu lassen. Zudem ist es unlogisch, dass aus etwas Notwendigem überhaupt etwas Kontingentes und nicht wieder etwas Notwendiges folgen soll.

Auch der **teleologische Gottesbeweis** geht von einer empirischen Tatsache aus, nämlich der Zweckmäßigkeit oder Zielgerichtetheit in der nicht-menschlichen Natur, wie man sie beispielsweise beim Flug der Vögel nach Süden oder beim Anlocken von Bienen durch

duftende, bunte Blumen beobachten kann. Oft wird die Analogie zwischen der gesetzmäßigen, geordneten und zweckmäßigen Natur und einem komplexen menschlichen Artefakt wie z. B. einer Uhr bemüht: Wie das Vorfinden einer Uhr auf einen intelligenten Urheber als Schöpfer schließen lasse, verlange die vorgefundene Ordnung der Welt analog die Annahme eines göttlichen Planers und Schöpfers. Analogieschlüsse stellen allerdings prinzipiell schwache Argumente dar und haben nur eine heuristische Funktion. Während in der Uhren-Analogie fest steht, dass Uhren stets von Menschen hergestellt werden, erscheint ein unkörperliches, geistiges Wesen als Urheber der physikalischen Welt vergleichsweise unwahrscheinlich. Evolutionstheorie und Kosmologie bieten mindestens ebenso plausible alternative Erklärungen dafür, wie sich Lebensfunktionen durch natürliche Auslese und Mutationen unter bestimmten physikalischen und chemischen Gesetzen allmählich immer besser an die Umwelt angepasst haben (vgl. Kutschera, 35ff./Mackie, 223). Zudem lässt sich von einer partiell beobachtbaren Zweckgerichtetheit wie bei Vögeln und Blumen nicht auf eine Zweckmäßigkeit in der ganzen Welt schließen, die vielmehr ihrerseits erst nachgewiesen werden müsste.

Einen anderen Ausgang nehmen die beiden anderen klassischen Gottesbeweise. Der auf den mittelalterlichen Theologen Anselm von Canterbury zurückgehende **ontologische Gottesbeweis** stellt nicht auf einen empirischen Tatbestand, sondern auf einen Sachverhalt des Denkens ab (vgl. Canterbury, Kap. 2): Im Glaubensbewusstsein sollen Menschen den Begriff von Gott als Wesen vorfinden, über das hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann. Dabei ist das Adjektiv „größer“ bei Anselm im Sinne eines Wertbegriffs zu verstehen und wird daher oft mit „vollkommener“ übersetzt. Da nun aber ein bloß gedachtes, nicht existierendes Wesen weniger vollkommen sei als ein tatsächlich existierendes, müsse man Gott notwendigerweise als existierend denken (vgl. Kap. 2 und 3). Offenkundig besteht bei diesem Beweisgang die Problematik im scheinbar logisch zwingenden Übergang vom *Begriff* Gottes zur *Existenz* Gottes. Es ist seit Kant heftig umstritten, ob „Existenz“ überhaupt eine Eigenschaft und ein Vollkommenheitsmerkmal sein kann (vgl. Kutschera, 20ff.). Aber auch wenn das Prädikat der „Größe“ oder „Vollkommenheit“ erforderte, Gott als existierend zu denken, wäre damit nichts über die Wirklichkeit außerhalb des menschlichen Denkens gesagt. Denn aus der Denknötwendigkeit allein folgt nichts hinsichtlich der realen Wirklichkeit, über die der Mensch nur über Erfahrung Auskunft erlangen kann (vgl. Hoerster, 16f./Grätzel u. a., 120f.).

Eine sehr spezielle Form eines „Beweises“ liegt beim „ethischen“ oder **moralischen Gottesbeweis** vor. Er geht auf Immanuel Kant zurück, wobei dieser selbst allerdings die Annahme der Existenz Gottes lediglich als ein „Postulat“ der praktischen Vernunft verstand (vgl. Kant 1788, 224ff.): Die Existenz Gottes sei weder empirisch noch logisch beweisbar, müsse aber aus praktischen Erwägungen heraus unterstellt werden. Denn nach kantischer Ethik verlangt der Kategorische Imperativ zwar, dass die Menschen ohne Rücksicht auf ihr persönliches Glück moralisch richtig handeln. Als natürliche Wesen streben sie aber legitimerweise nach Glückseligkeit, die Kant als Erfüllung aller faktischen Wünsche und Neigungen definiert. Da nun das moralische Handeln im diesseitigen Leben erfahrungsgemäß oft auf Kosten des persönlichen Glücks geht, müsse es einen Gott geben, der im Jenseits den Tugendhaften proportional zu seinen moralischen Verdiensten mit Glückseligkeit belohne. Auch diese Argumentation wirft allerdings Fragen auf: In welchem Sinn ist die Annahme von Gott und der von ihm garantierten Übereinstimmung von Tugend und Glück im Jenseits wirklich „moralisch notwendig“ (ebd.)? Anstelle einer uneingeschränkten proportionierten Glückseligkeit scheint lediglich notwendig zu sein, dass die Menschen ihr Glück durch moralisches Bemühen wenigstens in gewissem Maße befördern können (vgl. Hoerster, 83/Mackie, 174). Durch geeignete Maßnahmen wie gesellschaftliche Belohnungs- und Bestrafungssysteme lassen sich aber die Bedingungen für die wünschbare Übereinstimmung bereits im Diesseits verbessern. Die Glückseligkeit eines körperlosen Weiterlebens im Jenseits wäre ohnehin ein etwas merkwürdiger Ersatz für ein glückloses diesseiti-

ges Leben, weil es sich dabei um ein qualitativ ganz anderes Glück handeln müsste als die Erfüllung faktischer Wünsche und Neigungen.

In der Philosophie gelten diese Gottesbeweise seit der Aufklärung insbesondere aufgrund der Kritik von Kant und David Hume als widerlegt. Da die rationalen Gottesbeweise nicht schlüssig und logisch zwingend sind, kann das Dasein Gottes bzw. die Rationalität des Glaubens auf diese Weise nicht bewiesen werden (vgl. Kutschera, 41/Fischer 2007, 45). Nicht für, sondern gegen die Rationalität des Glaubens an Gott spricht zudem ein gewichtiges Argument, das man seit dem 18. Jahrhundert als **Theodizee-Problem** bezeichnet: Gemeint ist die Schwierigkeit der Rechtfertigung Gottes angesichts des immensen Ausmaßes an Leid und Übel auf der Welt wie Naturkatastrophen, Krankheiten und Kriege. Es liegt bei diesem Problem allerdings kein streng logischer Widerspruch vor, so dass das Vorhandensein der Übel schon die Existenz Gottes widerlegte und den Glauben als irrational entlarvte. Eine mögliche Lösungsstrategie wäre beispielsweise die Modifikation des Gottesbegriffs, indem man entweder auf das Attribut der „Allmacht“ oder der „Güte“ verzichtet – was für viele Gläubige inakzeptabel sein dürfte. Ohne eine solche Relativierung der göttlichen Eigenschaften benötigt man jedoch eine „Brückenthese“, um die Übel als notwendige Bedingung für ein größeres Gutes darzustellen und so den scheinbaren Widerspruch zwischen Gottes Güte und dem Leiden der Welt zu „überbrücken“ (vgl. Hoerster, 89). So lautet etwa das **Freiheits-Argument**, Übel seien der notwendige Preis für die allgemein hoch geschätzte menschliche Freiheit. Dagegen lässt sich aber einwenden, dass Gott den Menschen Willensfreiheit auch lediglich als Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Möglichkeiten, Gutes zu tun, hätte gewähren können, ohne Neigungen zu unmoralischem Handeln zuzulassen (vgl. ebd., 106f.). Ohnehin ist das Freiheits-Argument auf die durch Menschen verursachten Übel beschränkt und lässt sich nicht auf natürliche Übel wie beispielsweise Naturkatastrophen anwenden. Sowohl mit Blick auf „moralische“ als auch „natürliche Übel“ wird das **Sinn-Argument** aufgeführt, demzufolge unverschuldetes menschliches Leid aufs Ganze gerechnet durchaus einen Sinn hat, der sich aber erst im Laufe der Zeitgeschichte zeige oder von Menschen prinzipiell nicht erkannt werden könne. Solange der Sinn aber für die Gläubigen unerkennbar ist, bleiben Leid und Übel auf der Welt rational nicht erklärbar und ist der Glaube an Gott rational nicht gerechtfertigt. Selbst im Falle der Erkennbarkeit einer größeren Sinnperspektive wäre noch lange kein spezifischer Sinn des einzelnen Leides ersichtlich und es wäre kaum mit der Allgüte Gottes vereinbar, wenn unschuldige Menschen als Mittel zum guten Zweck am Ende der Weltgeschichte leiden müssten.

Argumente religiöser Erfahrungen

Seit der erfolgreichen Verbindung der Naturwissenschaft mit der Technik im 19. Jahrhundert gibt es in den westlichen säkularen Gesellschaften eine starke Tendenz, das klassische Rationalitätsverständnis auf einen naturwissenschaftlichen Rationalitätsmaßstab zu verengen. Als rational dürfte dann nur gelten, was sich mit quantitativen Methoden experimentell überprüfen lässt, d. h. was

unter planmäßig hergestellten Umständen intersubjektiv beobachtbar ist. Offensichtlich lässt sich dieser auf den Bereich des sinnlich Erfahrbaren zugeschnittene Rationalitätsmaßstab aber nicht sinnvoll auf religiöse Annahmen bezüglich einer höheren transzendenten Wirklichkeit anwenden. Denn Gott oder ein ewiges Gesetz lassen sich nicht aus einer objektivierenden wissenschaftlichen Perspektive verifizieren oder falsifizieren wie raumzeitliche Erscheinungen. Viele Gläubige machen aber analog zu sinnlichen Erfahrungen spezifische religiöse Erfahrungen geltend, die für sie eine wichtige Rechtfertigung ihres Glaubens darstellen. Das im neueren amerikanischen philosophischen Diskurs gewichtige „evidential argument“ oder „Erfahrungsbeleg-Argument“ besagt, dass Erfahrungen normalerweise für das Erfahrungssubjekt und alle anderen ein guter Grund für die Überzeugung sind, dass es sich tatsächlich so verhält wie berichtet (vgl. Swinburne, 359). Auch gibt es keinen Grund von vornherein anzunehmen, dass die Grenzen der Realität mit den Grenzen menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit übereinstimmen. Religiöse Erfahrungen können wie in Kapitel 1.1 gesehen interpretative oder mystische Einheitserlebnisse sein, aber auch Offenbarungserfahrungen in Form von Visionen, Träumen oder Auditionen (vgl. dazu Kap. 2.3). Seit der Antike hat man für das Erfassen der Transzendenz immer wieder die Intuition als einen unmittelbaren und ganzheitlichen, nicht-begrifflichen Erkenntnismodus profiliert, bei dem die genauen geistigen Vorgänge anders als beim bewussten, schlussfolgernden Nachdenken dem Erkenntnissubjekt selbst verborgen bleiben (vgl. Kather, 7-10). In „New Age“-Bewegungen wird das für Intuitionen zuständige geistige Vermögen im Unterschied zum linear denkenden Intellekt **transzendente Vernunft** genannt (vgl. Ferguson, 123; 344f./Capra, 35). Sie wird der ganzheitlichen rechten Hirnhälfte der Menschen zugeordnet, die auf der Grundlage der gesammelten Informationen der analytischen linken Hirnhälfte assoziativ tieferliegende Zusammenhänge herstellt: Sie arbeite unbewusst und liefere nicht verbalisierbare Bilder und Symbole, die dann von der linken Hirnhälfte aufgenommen und gedeutet werden müssen. So betrachtet scheint religiöses Wissen gleichsam „über der Vernunft“ zu sein, ohne aber „wider die Vernunft“ sein zu müssen (vgl. Grätzel u. a., 20).

Da sich solche religiösen Erfahrungen im Unterschied zu gewöhnlichen empirischen Erkenntnissen prinzipiell nicht systematisch reproduzieren oder intersubjektiv überprüfen lassen, stellt sich die Frage ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit. Aufgrund der verdeckten Erkenntnisvorgänge suggerieren religiöse Erfahrungen in Form von unmittelbaren Intuitionen oder Visionen den Erkenntnissubjekten eine Eingebung von einer höheren Macht, so dass für sie selbst die Unfehlbarkeit und Objektivität feststeht. Irrational wäre indes ein wortwörtlich verstandener „unbedingter Glaube“, der jede Bereitschaft zur Berücksichtigung eigener oder fremder Gründe und entgegenstehender Erfahrungen ausschließt (vgl. Wiertz, 247). Denn es gibt keinen Grund anzunehmen, dass intuitive Erkenntnisse nicht genauso irrtumsanfällig sind wie empirische Erkenntnisse und daher nicht gleich wie diese einer Kritik durch das bewusste begriffliche Denkvermögen unterzogen werden müssen. Gewöhnlich halten wir zwar gemäß dem Zeugnisprinzip eigene oder fremde Erfahrung

solange für verlässlich, als es keine Gründe für Zweifel an der Richtigkeit der Annahmen gibt (vgl. Swinburne, 376f.). Erfüllt sein müssten aber mindestens folgende Verlässlichkeits-Kriterien bezüglich der berichteten Tatsachen und der subjektiven Erkenntnisbedingungen: Werden einem Menschen in visionären Erlebnissen bestimmte historische oder zukünftige Ereignisse offenbart, sind die einfachsten Ausschlusskriterien falsche Angaben oder nicht eintreffende Vorhersagen. Bei religiösen Annahmen über außerreligiöse Tatsachen wie beispielsweise zu Alter und Entstehung der Welt im Bereich möglicher empirischer Überprüfbarkeit entpuppten sich im Laufe der Zeit viele angeblich irrtumsfreie religiöse Lehren als Unwissen und Aberglaube. Als Tatsachenbericht über die Entstehung der Welt verstanden hat sich z. B. die Schöpfungsgeschichte der Bibel als falsch erwiesen, da Gott die Welt und die Menschen unmöglich innerhalb einer Woche im 4. Jahrtausend vor Christus erschaffen haben kann (vgl. Gen 1,1-31). Weitere bekannte Beispiele sind das Festhalten der Kirche am geozentrischen Weltbild trotz widersprechender astronomischer Erkenntnisse etwa von Galileo Galilei, der im 17. Jahrhundert von der Inquisition zum Widerruf gezwungen und erst 1992 offiziell rehabilitiert wurde. Nach vielen Fehlprognosen des bevorstehenden Weltuntergangs etwa im Jahre 1914, 1925 und 1975 sind die Zeugen Jehovas mit ihren Prophezeiungen vorsichtiger geworden. Wenn in Bezug auf die empirische Wirklichkeit Behauptungen mit dem Anspruch auf Wahrheit erhoben werden, müssen sie sich grundsätzlich an naturwissenschaftlichen Rationalitätsstandards messen lassen. Irrational ist das Ausblenden von entgegenstehenden empirischen Evidenzen um der inneren Kohärenz eines Glaubenssystems willen.

Unvernünftig ist die Annahme der Verlässlichkeit religiöser Erfahrungen auch im Falle von Fremd- und Selbsttäuschungen. Ausgeschlossen werden müssten daher Fälle von **Fremdbetrug**, bei dem religiöse Erlebnisse zum Zweck einer Selbsterhöhung, Show oder Vermarktung ausgeschmückt und weitergegeben werden (vgl. Mischo, 13). Hinsichtlich einer möglichen **Selbsttäuschung** wäre wissenschaftlich abzuklären, ob eine Störung des Erkenntnisapparates vorliegt oder ob physische oder psychische Erkrankung der Betroffenen wie z. B. ein psychotischer Schub in einem direkten Ursache-Wirkungs-Verhältnis für veränderte Wahrnehmens- und Erlebensweisen verantwortlich sind. William James stellte bei seinen Studien unzähliger Berichte sogenannter „religiöser Genies“ mit Originalerfahrungen eine allen gemeinsame erhöhte emotionale Sensibilität und eine Anfälligkeit für Besessenheit und fixe Ideen fest (vgl. 18). Vorsicht geboten ist auch dann, wenn bewusstseinserweiternde Drogen konsumiert werden, um mystische Erfahrungen herbeizuführen. Zu berücksichtigen sind außerdem naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten von Zufall und Wahrscheinlichkeit und einige empirisch nachweisbare Effekte: Bei esoterischen Kontaktaufnahmen mit dem Übersinnlichen durch Gläserücken oder Pendeln ist beispielsweise die naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeit des **Carpenter-Effekts** im Spiel, derzufolge das Sehen oder Vorstellen einer Bewegung die Tendenz zur Ausführung dieser Bewegung auslösen kann. Zu häufigen positiven persönlichen Erfahrungen mit astrologischen Erkenntnisse über Charakter und äußere Herausforderungen führt der mehrfach empi-

risch belegte **Barnum-Effekt**: Versuchspersonen beurteilten ein beliebiges Geburtshoroskop mit allgemein gehaltenen Phrasen wie „Sie verfügen über ungenützte Fähigkeiten“ oder „Einige ihrer Ziele sind unrealistisch“ überwiegend als für die eigene Person als zutreffend (vgl. Wunder, 84). Je vager und ausführlicher die astrologischen Deutungen ausfallen, desto mehr Raum lassen sie für ein selektives Herauspicken des „Zutreffenden“ durch die Betroffenen und erzeugen so eine subjektive Evidenz. Das Vorliegen von Drogeneinwirkungen, psychischen Störungen oder naturwissenschaftlichen Effekten sind allerdings keine Beweise für die Falschheit der Behauptungen bezüglich einer übermenschlichen transzendenten Wirklichkeit bzw. für ihre Nichtexistenz. Sie decken aber auf, dass religiöse Erfahrungen sich zu einem großen Teil nicht einer übersinnlichen Inspiration verdanken, so dass sie keine Belege für eine transzendente Wirklichkeit darstellen.

Gleichsam als indirekte empirische Belege für ihr Wissen vom Übersinnlichen führen religiöse Menschen oft Wunder oder okkulte Phänomene an, die anhand der bisher bekannten naturwissenschaftlichen Theorien nicht erklärbar seien. **Wunder** sind sehr unwahrscheinliche, ungewöhnliche Ereignisse, die im Widerspruch zu den Naturgesetzen stehen und sich angeblich nur als Resultat eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens in den Naturverlauf deuten lassen. Wenn ein Ereignis den gegenwärtig bekannten Naturgesetzen widerspricht, liegt aber vielleicht lediglich eine noch unzulängliche Naturkenntnis vor. Häufig wurden in der Vergangenheit außergewöhnliche Naturereignisse wie z. B. Blitze auf direkte göttliche Einwirkungen zurückgeführt, bis sie naturwissenschaftlich erklärbar waren. Bei Wunderberichten über Krankenheilungen können immanente „natürliche“ Erklärungen wie seltene Spontanheilungen nicht ausgeschlossen werden, so dass sie die religiösen Überzeugungen von göttlichen Wirkung nicht hinreichend begründen können (vgl. Kutschera, 94f.). Zudem stellt sich auch hier die Frage nach der Zuverlässigkeit der Zeugen solcher Wundererscheinungen. Religiöse Wunderberichte in Heiligen Schriften datieren aus uralter Zeit, so dass kein historisches Beweismaterial vorliegt. Bei zahllosen neueren Wundergeschichten ließ sich hingegen nachweisen, dass sie das Produkt von Wahrnehmungsstörungen, Selbsttäuschungen oder Sensationslust waren (vgl. Löffler, 79). Hinsichtlich esoterischer **okkult-er Phänomene** lassen sich zwar die alles miteinander verbindenden geistigen Energiefelder nicht beobachten, aber Erfolge oder Misserfolge der angeblich durch sie ermöglichten magischen Praktiken wie Wahrsagerei, Telepathie oder Wunderheilung messen. Ob jemand etwa die Gedanken einer fremden Person tatsächlich zu „lesen“ vermag, lässt sich mindestens bei hinlänglich konkreten Prognosen oder Gedankenwiedergaben auch hier nachprüfen. In der **Astrologie** wird von einer naturwissenschaftlich nicht erklärbaren Entsprechung zwischen den Planeten (Makrokosmos) und den Ereignissen auf der Erde (Mikrokosmos) auf „lebendige Kräfte“ geschlossen (vgl. Schoener, 34ff.). Zum Beweis des Vorliegens solcher Entsprechungen verweist man meist auf die seit der Antike gesammelten Beobachtungen, die natürlich nicht mehr kontrolliert werden können. Bis heute liegt jedoch keine methodisch einwandfreie positive statistische Erhebung vor (vgl. Wunder, 85). Irrational verhalten sich religiöse

oder spirituelle Menschen, wenn sie nicht nach natürlichen Ursachen oder Gesetzmäßigkeiten von vermeintlich wundersamen oder okkulten unerklärten Phänomenen suchen.

Umstritten ist, ob die den verschiedenen Verlässlichkeits-Kriterien genügenden religiösen Erfahrungen ausreichende Belege für die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit darstellen. Nach Richard Swinburne liegt dann die Beweislast seitens der Atheisten, so dass ohne ihren Beweis der Nichtexistenz Gottes von der Echtheit religiöser Erfahrung und der Vernünftigkeit des Glaubens auszugehen sei (vgl. 368). Wie er zugibt wird allerdings der „Beweiswert“ religiöser Erfahrungen dadurch gemindert, dass es keine Erfahrungen von der Nichtexistenz Gottes geben kann und eine direkte Falsifikation durch Atheisten somit unmöglich ist (vgl. ebd., 375). Noch problematischer wird diese Argumentation, wenn Theisten allen religiösen Erfahrungen wie selbstverständlich die eigenen Gottesvorstellungen unterstellen. Denn religiöse Menschen machen sehr unterschiedliche religiöse Erfahrungen, die teilweise wie diejenigen monotheistischer, polytheistischer und nichttheistischer Religionen eindeutig in Widerspruch zueinander stehen (vgl. Hoerster, 47f.). Im Unterschied zu vagen metaphorischen Berichten über irgendwelche höheren Mächte oder mystische Einheitserfahrungen untergraben inhaltlich spezifischere Berichte mit einem hohen Deutungsanteil gegenseitig die Glaubwürdigkeit der anderen. Solange „neutrale“ religionsunabhängige Kriterien für die Unterscheidung zwischen „offenbarenden“ und „normalen“ Visionen oder Träumen und zwischen „echten“ und „falschen“ Propheten bzw. religiösen Experten fehlen, stellen religiöse Erfahrungen kaum zuverlässige Belege für die Rationalität des Glaubens dar. Noch aus einem ganz anderen Grund kann für die nur von wenigen Menschen gemachten religiösen Erfahrungen schwerlich dasselbe Zeugnisprinzip gelten wie für die zahllosen alltäglichen empirischen Erfahrungen bezüglich gewöhnlicher Begebenheiten der beobachtbaren Wirklichkeit, bei denen wir uns auf unsere Mitmenschen verlassen: Sobald es sich nämlich um sehr unwahrscheinliche Ereignisse handelt, lassen wir ein Zeugnis nur dann als Beweisgrund gelten, wenn es von mindestens zwei voneinander unabhängigen Zeugen berichtet wird (vgl. Mackie, 45f.). Zudem verweisen Kritiker des „evidential arguments“ wie Bertrand Russell oder Anthony Flew zu Recht auf die Beweislastregel vor Gericht: „Wer etwas behauptet, muss es beweisen“ (vgl. Löffler, 135). Spätestens wenn jemand berichtet, in einer Vision von einer höheren Instanz den Auftrag zur Zerstörung einer Stadt oder Tötung Ungläubiger empfangen zu haben, verschiebt sich die Beweislast eindeutig auf diesen Zeugen. Selbst nach Swinburne ist im Fall solcher Befehle aufgrund der hohen Gefahr von Selbsttäuschungen „mehr als normale Skepsis“ angebracht, weil jeder die Zustimmung anderer zu seinen Vorhaben wünscht (vgl. 379).

Pragmatische Argumente

In neueren Reflexionen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft beziehen sich Theologen meist nicht mehr direkt auf religiöse Annahmen über die transzendente Wirklichkeit, deren Vernünftigkeit sie auf einer abstrakten theo-