

Pluralität der Religionen und des Ethos : theologische Ethik und Religionswissenschaft

Autor(en): **Lienemann, Wolfgang**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden
= Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université**

Band (Jahr): **36 (2010)**

Heft 1

PDF erstellt am: **08.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-893835>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Pluralität der Religionen und des Ethos

Theologische Ethik und Religionswissenschaft

Wolfgang Lienemann*

Die Arten und Formen des „Streits der Fakultäten“ verändern sich. Konnte man im 19. Jahrhundert noch von einer ziemlich übersichtlich gegliederten Universitätsstruktur ausgehen und wie Kant die drei „oberen“ Fakultäten der philosophischen als der „unteren“, aber freien gegenüberstellen, so ist die heutige Universität ein ziemlich unübersichtliches Gebilde. Zwar unterscheiden wir hier in Bern und anderswo in der Schweiz noch die „phil.-hist.“ und die „phil.-nat.“ Fakultäten, aber die Naturwissenschaften bilden inzwischen ebenso wenig einen sachlichen und methodischen Zusammenhang wie die so genannten Geisteswissenschaften. In Bern hat sich zuletzt die „phil.-hum.“ Fakultät aus der phil.-hist. Fakultät verabschiedet; die Berner Psychologen verstehen sich heute, wenn ich richtig zugehört habe, überwiegend als empirische Verhaltensforscher im Grenzbereich zu den Sozial- und Biowissenschaften. Von der „Seele“ kann da schwerlich noch die Rede sein. Seit mehreren Jahren tritt überdies an die Stelle des Ausdrucks Geisteswissenschaften das Wort „Kulturwissenschaft“¹, aber sind die Naturwissenschaften etwa keine Kulturwissenschaften? In der ehemaligen DDR hat man seinerzeit, wie im sonstigen Ostblock, die traditionelle Universitätsstruktur zerschlagen und an ihre Stelle „Betriebseinheiten“ gesetzt. Heute gibt es in Deutschland Universitäten wie Hamburg, die vor einer Generation „Fachbereiche“ eingerichtet hatten und heute wieder Fakultäten kennen (dabei wurde die alte

theologische Fakultät als Departement der Fakultät für Geisteswissenschaften inkorporiert).

Mit der scheinbar abseitigen Frage nach dem Wandel von Universitätsstrukturen sind in der Regel systematische und methodische Sachfragen verbunden. Änderungen im Aufbau der Universitäten sind (meistens) nicht willkürlich, sondern ergeben sich aus gesellschaftlichen Herausforderungen und Entwicklungen, aus neuen Fragestellungen und Erkenntnissen, aus der Veränderung des Horizontes. Nicht nur der Brunnen der Vergangenheit ist unermesslich tief², sondern auch die Weitung des Blicks über den europäischen Tellerrand hinaus hat ganz neue Forschungen angestoßen.

Eine der Folgen dieser Entwicklung ist die Entstehung der Religionswissenschaft.³ Als ein eigenständiges universitäres Fach gibt es sie im deutschsprachigen Raum erst seit dem 20. Jahrhundert, mit Vorläufern, etwa in den Niederlanden, im 19. Jahrhundert.⁴ 1912 wurde das religionswissenschaftliche

* Manuelstrasse 116, 3006 Bern

E-mail: wolfgang.lienemann@theol.unibe.ch

Wolfgang Lienemann, Dr. theol., ist emeritierter Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

¹ Der Ausdruck kam in Anlehnung und im Anschluss an die Rede von einer Kulturphilosophie zu Beginn des 20. Jh., etwa bei Georg Simmel und Ernst Cassirer, auf und wurde, nach der Verhöhnung und Zerstörung der Geisteswissenschaften in der NS-Zeit, in den letzten zwanzig Jahren zunehmend für interdisziplinäre Forschungen verwendet, in denen die unterschiedlichsten kulturellen Tätigkeiten und Artefakte untersucht werden. Während im angelsächsischen Sprachraum ziemlich unbestimmt vom „cultural turn“ und den „humanities“ die Rede ist, leidet auch der deutsche Ausdruck an seiner grossen Unschärfe. Als Einführungen siehe Hartmut Böhme u.a., *Orientierung Kulturwissenschaft*. Was sie kann, was sie will, Reinbek: Rowohlt 2002. Elisabeth List / Erwin Fiala (Hg.), *Grundlagen der Kulturwissenschaften*. Interdisziplinäre Kulturstudien, Tübingen: Francke 2004; Aleida Assmann, *Einführung in die Kulturwissenschaft*. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen, Berlin: Erich Schmidt 2006, neu bearb. 2008.

² „Tief ist der Brunnen der Vergangenheit. Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?“ Mit diesen Sätzen beginnen Thomas Manns *Josephs-Romane* (zuerst 1933).

³ Siehe zur Einführung Hans G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Religionswissenschaft und Moderne, München: Beck 1997; Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München: Beck 1997. Der erste Lehrstuhl für Allg. Religionswissenschaft wurde 1873 an der Theol. Fakultät in Genf errichtet. Als erster, der eine „science of comparative religion“ begründete, gilt der deutsche Philologe und Indologe Friedrich Max Müller (1823-1900), der seit 1848 in Oxford lehrte; siehe dazu Hans-Joachim Klimkeit in: Michaels, a.a.O., 29-40. Zur Entwicklung in der Schweiz siehe den Beitrag von Uehlinger in diesem Heft.

⁴ Legt man ein sehr weites Verständnis des Gemeinten zugrunde, kann man natürlich auch lange vorher (Proto-)Religionsgeschichte oder gar -wissenschaft finden, etwa in Reiseberichten von der Entdeckung der „Neuen Welt“, in Leibniz' Kommunikation mit den Jesuiten in China oder in den Berichten des Grafen Zinzendorf und anderer von den Indianern in Nordamerika. Beispiele: die erste Beschreibung der Entdeckung Amerikas von Peter Martyr von Anghiera (1459-1525), *De rebus oceanicis et orbe novo*, 1511f, deutsche Übersetzung von Hans Klingelhöfer, *Acht Dekaden über die Neue Welt*, 2 Bde. Darmstadt: WB 1972-1975; Georg Wilhelm Leibniz, *Das Neueste von China* (1697) – *Novissima Sinica*, hg. v. Heinz Günther Nesselrath und Reinbothe, Köln: Deutsche China Gesellschaft 1979; Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, *Pennsylvanische Nachrichten*. Von dem reiche Christi. Anno 1742: B. L.s [= N. L. Gf. v. Z.s] Wahrer Ber. de dato Germantown, den 20. Febr. 1741/42 an seine liebe Teutsche u. wen es sonst nützlich z. wissen ist, wegen Sein u. seiner Brüder Zusammenhanges mit Pennsylvania, z. Prüfung der Zeit u. Umstände ausgefertigt; nebst einem P. S. de dato Philadelphia den 5. Martii u. einigen unsere Lehre überhaupt, u. dieses Schriftgen insonderheit, erläuternden Beylage, Büdingen 1742.

Institut in Leipzig gegründet. Zumeist war die Religionswissenschaft anfänglich in den theologischen Fakultäten angesiedelt, und das führte regelmässig zu einem ganz speziellen Streit Graz der Disziplinen. Inzwischen kann die Religionswissenschaft an zahlreichen Universitäten in Deutschland, der Schweiz (Basel, Bern, Freiburg, Genf, Lausanne, Luzern, Zürich) und Österreich (Wien und) studiert werden. Der Trend der Religionswissenschaft scheint dahin zu gehen, zuerst ein theologieunabhängiges Profil zu gewinnen und sich dann möglichst im Rahmen einer phil.- hist. Fakultät zu etablieren.

Dieser Beitrag gilt drei Fragestellungen: (1) dem Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft, (2) der besonderen Herausforderung der Ethik in diesem Feld und (3) einem Beispiel möglicher Kooperation von Religionswissenschaft und (theologischer) Ethik.

1. Zum Verhältnis Theologie – Religionswissenschaft

1.1 Zur Terminologie

Wenn im folgenden von Theologie die Rede ist, dann nur von der so benannten Wissenschaft, die – mit welchem Recht auch immer – als „christliche“ bezeichnet wird. Die Selbst- oder Fremd-Bezeichnung als „christliche“ Theologie mag durchgehen, sofern man dabei an den grundlegenden Bezug evangelischer, katholischer oder orthodoxer Theologien zu den entsprechenden kirchlichen Gemeinschaften denkt. Die Selbstbezeichnung als „christlich“ ist hingegen problematisch, sofern darunter gleichsam eine Selbstbeglaubigung verstanden wird.⁵ Im Übrigen muss man sehen, dass es neben Theologien im Raum der Kirchen auch eine jüdische und eine islamische Theologien gibt. Allerdings haben die meisten Menschen, wenn sie von Theologie sprechen, die auf christliche Kirchen und Konfessionen bezogenen Theologien im Sinn. In diesem pragmatischen Sinn ist hier von christlicher Theologie oder christlich-theologischer Ethik die Rede – im Sinne einer Ortsangabe.

⁵ Der Kirchenhistoriker Franz Overbeck (1837-1905) hat dieses Selbstverständnis in einer kleinen Schrift mit dem Titel „Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie“ (1873, 21903, jetzt in Bd. 1 seiner Schriften) und in seinen gesammelten Notizen über „Christentum und Kultur“ (Basel 1919) einer äusserst scharfen Kritik unterzogen. Karl Barth hat diese Kritik in einem erheblichen Umfang akzeptiert; vgl. seine zwei Aufsätze zu Overbeck (Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie, 1920, Immer noch unerledigte Anfragen, 1922) sowie die frühe, seinerzeit nicht veröffentlichte „Ethik“ (1928/29 bzw. 1930/31), jetzt Zürich: TVZ 1973, Bd. 1, 56-63. Overbecks kleine Schrift erschien zuerst gemeinsam mit Friedrich Nietzsches erster „Unzeitgemässer Betrachtung“. Nietzsche notierte einmal: „Das Wort schon ‚Christentum‘ ist ein Missverständnis –, im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz.“ (Der Antichrist, 39)

Unter dem Titel einer Religionswissenschaft begegnen ebenfalls unterschiedliche Phänomene. Die „Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte“ hat sich erst 2005 umbenannt in „Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft“. Dabei sind die Grenzen des Faches sehr offen im Blick auf Soziologie, Psychologie, Ethnologie oder Sozialanthropologie einerseits, im Blick auf die konzentrierte Behandlung bestimmter Religionen andererseits teilweise wieder sehr eng. Heutige Religionswissenschaftler kommen nicht umhin, jeweils eine Balance zwischen fachlich-sprachlicher Spezialisierung, theoretisch orientierter, generalisierender Komparatistik und der Vermittlung von Überblickswissen zu finden. (Das gilt natürlich, wenigstens in dieser Allgemeinheit, auch von anderen Geisteswissenschaften, so auch von den Disziplinen der [christlichen] Theologie.) Dabei scheint es bisher nicht überall gelungen zu sein, einen hinreichenden Konsens über Art und Umfang des Gegenstandsbereiches der Religionswissenschaft zu finden. So betont die Berner Religionswissenschaftlerin Karénina Kollmar-Paulenz, dass ihr Fach es nur mit Religionen im Plural zu tun habe, während ihr Vorgänger auf dem Berner Lehrstuhl, Axel Michaels, versichert, dass man vom Plural (die Religionen) nur reden kann, wenn man den Kollektiv-Singular (die Religion) nicht negiert, sondern eigens zu bestimmen versucht, auch wenn eine entsprechende Arbeitsdefinition nicht mehr als ein Programm sein kann.⁶ Michaels eigene Arbeitsdefinition geht davon aus, „dass Religion die Antwort des Menschen auf das Bewusstsein seiner Sterblichkeit“ ist.⁷ In jedem Fall wird man sagen müssen, dass es möglich und notwendig ist, angesichts der unübersehbaren Vielfalt von Religionen auch zu versuchen, eine hinreichende Menge von übereinstimmenden Merkmalen der betrachteten Phänomene zu gewinnen und zu bestimmen. Das schliesst strittige Grenzfälle ja nicht aus. Derart übergreifende Minimaldefinitionen zeich-

⁶ A.a.O., 12.

⁷ Ebd., 13. Fragt man zurück oder sucht man Alternativen zu dieser Auffassung, finden sich leicht auch noch ganz andere Kandidaten für den Ausgangspunkt eines Religionsverständnisses – Erfahrungen von etwas als Heiligem im Gegenüber zu Nicht-Heiligem, Deutungen des Glücks/Unglücks, des Glücksvorgangens und der Rechtfertigung von Glück/Unglück, Umgang mit Schicksalsschlägen, Abschlussgedanken der Weltorientierung, Gewinn und Verlust von Identitätserfahrungen oder –auflösungen, Transzendenzbezug mit oder ohne Konsequenzen für die Lebensführung etc. Mit Absicht nenne ich nicht in erster Linie die Gottesbeziehung, weil Religionswissenschaftler immer wieder darauf hinweisen, dass dieses Merkmal besonders für manche asiatische Religionen nicht zentral sei. Wenn man sich hingegen auf ein Gottesverständnis bezieht, das die Grenzen eines personalen göttlichen Gegenübers transzendiert oder ganz pragmatisch auf die Frage antwortet, woran ein Mensch letztendlich sein Herz hängt – so Martin Luther in der Erklärung des ersten Gebots im Grossen Katechismus 1529: BSLK 560; Paul Tillich sprach vom „ultimate concern –, dann könnte auch das wieder ein Ansatz (mehr freilich nicht) zu einem weithin akzeptablen Religionsverständnis sein.

nen sich dann freilich meist dadurch aus, dass sie formal und weitgehend inhaltsleer sind und oft nur durch eine gemeinsame methodische Grundeinstellung der Forschenden zusammengehalten werden. In diesem Sinne wurde von der Religionswissenschaft in Bern folgende Arbeitsdefinition vertreten: Religion ist ein „Kommunikationssystem, das sich durch ein spezifisches, historisch und kulturell determiniertes Zeichensystem auszeichnet“⁸.

Die Fachdisziplin der Religionswissenschaft als empirische Kulturwissenschaft beschäftigt sich mit der Beschreibung und Analyse religiöser Traditionen in ihren sozialen und kulturellen Äusserungen sowie ihren öffentlichen Institutionalisierungen. Der in der Religionswissenschaft verwendete Religionsbegriff ist empirisch basiert und klammert bewusst die Frage nach der Wahrheit von religiösen Aussagen aus. "Religion" wird nicht verstanden als ein unabhängig vom Menschen existierendes "Heiliges", sondern als ein Kommunikationssystem aus historisch und kulturell geprägten Zeichen und Symbolen mit spezifischen Bedeutungen. Als Quellen zur Beschreibung dieses Kommunikationssystems stehen der Religionswissenschaft nicht nur schriftliche und mündliche Äusserungen von Gläubigen zur Verfügung, sondern auch Zeugnisse der religiösen Architektur, Kunst, Musik usw. sowie die Beobachtung religiöser Handlungen (z.B. Rituale). Die verschiedenen Quellen ermöglichen es, die Innenperspektive der Gläubigen, soweit sie den Forschenden zugänglich ist, in die systematische Analyse des gesammelten Materials einzubeziehen. Religionswissenschaftliche Forschung bleibt damit nicht bei der Beschreibung empirischer Befunde stehen, sondern analysiert auch die Bedeutungen, die Religionen für Individuen und Gesellschaften besitzen. Zum Forschungsgegenstand der Religionswissenschaft können sämtliche religiösen Äusserungen, Gegenstände und Handlungen in historischen und modernen Gesellschaften werden. Das Eingebundensein religiöser Zeichen- und Symbolsysteme in ihren historischen, sozialen und kulturellen Kontext bedingt in der religionswissenschaftlichen Lehre und Forschung eine enge Zusammenarbeit mit benachbarten kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen wie der Sozialanthropologie/Ethnologie, der Soziologie, den asienwissenschaftlichen Philologien, der Philosophie und der Theologie. Die Religionswissenschaft hat sich innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen als eine fächerübergreifende, integrierende Wissenschaft etabliert. Sie fühlt sich einem multidisziplinären methodischen Ansatz verpflichtet, der nicht von akademischen Fächergrenzen bestimmt wird, sondern von den jeweiligen Forschungsgegenständen, die unterschiedliche methodische Zugänge erfordern.

Studieninformation „Was ist Religionswissenschaft?“ des Instituts für Religionswissenschaft vom Mai 2008.

Diese Arbeitsdefinitionen provozieren natürlich sofort die Rückfrage: worin liegt das behauptete „Spezifische“ – existiert es unabhängig oder wird es von den jeweils Forschenden heuristisch konstruiert, und zwar für jede Religion oder religiöse Erscheinung gesondert, oder gibt es ein übergreifend „Spezifisches“ auf der Seite der beobachteten und beschriebenen Phänomene, ein Merkmal oder mehrere, welche die Elemente einer Menge erst als Menge konstituieren und erkennbar werden lassen? Man sieht sofort: Es ist unumgänglich, nach den wissen-

schaftstheoretischen Voraussetzungen zu suchen, die in einer Fachwissenschaft üblicherweise Anerkennung finden.

So wenig wie es nun freilich ein allgemein geteiltes Verständnis von Religionswissenschaft gibt, so wenig gibt es ein einheitliches Verständnis von (christlicher) Theologie. Doch unerachtet aller konfessionellen Besonderheiten⁹ gilt, dass (christliche) Theologie der denkenden Rechenschaft und Verantwortung des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi dient.

Christliche Theologie hat – in Anlehnung an den Schleiermacherschen enzyklopädischen Entwurf¹⁰ formuliert – eine historische, eine systematische und eine (kirchenleitend-)praktische Dimension. Als systematische Theologie, deren Aufgabe der Sache nach von allen theologischen Disziplinen auf ihre jeweils besondere Weise zu verantworten ist, ist sie "wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen Rede von Gott".¹¹ Theologie - hier verstanden als sachliche Einheit der theologischen Wissenschaften in Relation zu den Dimensionen von Geschichte und Gegenwart des Christentums - ist bezogen (1) auf die ursprünglichen Urkunden des jüdischen und christlichen Glaubens, deren Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, deren soziale, politische und kulturelle Gestalten und Hervorbringungen, (2) auf die systematischen Darstellungs-, Reflexions- und Kritikformen hinsichtlich dieser geschichtlichen Grundlagen, ihrer Weiterbildungen und Umformungen und (3) auf deren heutige praktischen und lehrhaften Aktualisierungen in Gestalt der vielfachen Anleitungen und Verantwortlichkeiten zur kreativen Weitergabe der entsprechenden Überlieferungen. Christliche Theologie hat in allen ihren Gestalten und Spezialisierungen die Aufgabe, den Gliedern des Volkes Gottes zu helfen, ihren Glauben gegenüber jedem Menschen frei zu bezeugen (1 Petr 3,15).

⁹ Eine umfassende, gleichwohl immer noch exemplarische Darstellung wichtiger Theologieverständnisse in reformatorischer Perspektive gibt Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994. Aus römisch-katholischer Sicht siehe Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentalthologie, München: Wewel 1982; siehe auch die knappen Formulierungen der Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen* vom 24. Mai 1990 (VAS 98): „Unter den durch den Geist in der Kirche entfalteten Berufungen zeichnet sich die des Theologen aus, dessen Aufgabe darin besteht, in Gemeinschaft mit dem Lehramt ein immer tieferes Verständnis des Wortes Gottes, wie es in der inspirierten und von der lebendigen Tradition der Kirche getragenen Schrift enthalten ist, zu gewinnen. Der Glaube strebt von seiner Natur her nach Erkenntnis, denn er enthüllt dem Menschen die Wahrheit über seine Bestimmung und den Weg, sie zu erreichen. Obwohl diese geoffenbarte Wahrheit all unser Reden überschreitet und unsere Begriffe angesichts seiner letzten Endes unergründlichen Erhabenheit (vgl. Eph 3,19) unvollkommen bleiben, so fordert er doch unsere Vernunft, dieses Geschenk Gottes zum Erfassen der Wahrheit, auf, in ihr Licht einzutreten und so fähig zu werden, das Geklaubte in einem gewissen Mass auch zu verstehen. Theologische Wissenschaft, die sich um das Verständnis des Glaubens in Antwort auf die Stimme der sie ansprechenden Wahrheit bemüht, hilft dem Volk Gottes, gemäss dem Auftrag des Apostels (vgl. 1 Petr 3,15) dem, der nach seiner Hoffnung fragt, Rede und Antwort zu stehen.“ (Tz. 6)

¹⁰ Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (Berlin 11810, 21830; kritische Ausgabe hg. v. Heinrich Scholz, Leipzig: Deichert 31910 (=Darmstadt: WB, 4. Aufl. o.J.).

¹¹ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Die Lehre vom Wort Gottes, Bd. I/1, München: Kaiser 1932, 1 (= Zürich: EVZ 81964, 1).

⁸ Karénina Kollmar-Paulenz, *Das wissenschaftliche Profil des Instituts für Religionswissenschaft an der Universität Bern*, paper v. 27. Mai 2005; vgl. auch dies., *Die Religionswissenschaft – Zur Relevanz eines „kleinen Fachs“ in der akademischen Landschaft*, Bern 2003.

Was daraus im Blick auf ein heute mögliches und gebotenes Verständnis christlichtheologischer Ethik folgt, fasse ich im folgenden Kasten zusammen.

Die evangelisch-theologische Ethik fragt im Hören auf Gottes Wort nach der Wirklichkeit, dem Wirken und Willen Gottes und nach der entsprechenden Verantwortlichkeit der Menschen. Sie hat die Aufgabe, den Wahrheitsanspruch und die Bedeutung des christlichen Zeugnisses von Gott für die individuelle und gemeinschaftliche Lebensführung unter den Bedingungen der heutigen, pluralistischen Gesellschaft zu entfalten. Sie will – im kritischen Dialog mit der philosophischen Ethik – dazu beitragen, die Gestalten des Ethos in Gesellschaft und Kirche im Lichte des Evangeliums darzustellen und kritisch zu prüfen. Sie dient der Analyse, Begründung und Entfaltung geschichtlicher und gegenwärtiger Modelle christlichen Handelns im Kontext der modernen, multireligiösen Weltgesellschaft und will zur eigenen sittlichen Urteilsbildung befähigen, zur Beratung bei der Lösung ethischer Probleme in Kirche, Ökumene und Gesellschaft anleiten und zur Wahrnehmung öffentlicher Verantwortung durch die Kirchen und Religionen beitragen.¹²

Es liegt auf der Hand, dass Wissenschaftsauffassungen, wie sie hier gegenüber gestellt werden und selbstverständlich kritisch zu diskutieren sind, nicht über einen Leisten geschlagen werden können. Aber dass es unter Bedingungen eines starken Pluralismus sowohl in Sachen Wissenschaftsverständnis als auch in der Frage von Theologie(n) keine methodologische oder ideologische Unifikation geben kann, sollte einleuchten. Dann stellt sich die Frage, ob und wie inter-disziplinäre Differenzen fruchtbar gemacht werden können. Gemeinhin spricht man ja von Interdisziplinarität vor allem, wenn es um Kooperationen und Konvergenzen geht. Spannender aber scheint es mir zu sein, die Kontroversen zu analysieren und – nach Möglichkeit – daraus (auch) zu lernen.

1.2 Kontroversen und Konsense

Zuerst soll auf einige wichtige Weichenstellungen verwiesen werden, die zur Trennung der Wege von Theologie und Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft geführt haben. Ich unterscheide (1) gegenstandsbezogene, (2) historische und (3) methodische Trennungsgründe.

1.2.1 Die Entdeckung der Vielfalt der Religionen.

Während die christlichen Gemeinschaften und Kirchen in der Antike sich zunächst einem ziemlich unübersichtlichen religiösen Pluralismus gegenüber sahen, bei dem traditionelle Kulte gemäss unterschiedlichen Räumen und Zeiten sich entwickelten, hat das siegreiche, d.h. seine Mythen, Riten, Ethos-auffassungen, Bekenntnisse und Lehren monopolistisch durchsetzende Christentum¹³ nach und nach

konkurrierende Kulte (aus der Öffentlichkeit) verdrängt.¹⁴ Zwar gab es inmitten des *orbis christianus* ebenso wie an seinen Rändern stets nicht-christliche Kulte und Religionen – zuerst die jüdischen Gemeinden natürlich, dann Jahrhunderte lang den teils sich ausbreitenden, teils sich arrangierenden, teils sich zurückziehenden Islam, stets auch konkurrierende interne Abspaltungen. Doch die vorherrschenden Welt- und Religionswahrnehmungen waren in Europa Jahrhunderte lang durch die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* bestimmt, auch nach der und vielleicht sogar verstärkt durch die Kirchenreform (oder, wie andere sagen würden: durch den Bruch bzw. die Glaubensspaltung) im Zeitalter der Reformation. Es war nicht zuletzt die theologische Wissenschaft in Verbindung mit dem hierarchischen Aufbau der Kirche, die eine starke Vereinheitlichung des Welt-, Gottes- und Menschenbildes förderte. Diese Tendenz zur lehramtlichen und praktischen Unifizierung hielt sich nicht nur im so genannten konfessionellen Zeitalter¹⁵ durch – nunmehr freilich religiös und politisch definierten – Konfessionspluralismus, sondern wurde zum Teil noch verstärkt durch das Interesse des territorialen Fürstenstaates an der religiösen Homogenität und Gehorsamsbereitschaft der Untertanen.

Erst im Zuge der von Europa ausgehenden Kolonialisierung gerieten immer mehr nichteuropäische Lebensformen, Praktiken, Mythen und Lebensweisen in den Blick. Innerhalb der traditionellen theologischen Fakultäten wurde die Religionsgeschichte zum neuen Thema. Ihr Gegenstand war zumeist die Menge der nicht-christlichen Religionen – *die* Theologie in ihrer funktionellen fachlichen Binnendifferenzierung war für die Selbstreflexion und Steuerung der jeweiligen christlichen Kirchen zuständig, die Religionsgeschichte bzw. -wissenschaft gleichsam für den „Rest der Welt“.

Diese asymmetrische Aufteilung der „Zuständigkeitsbereiche christliche Religion für die Theologie und nicht-christliche Religionen für die Religionswissenschaft ist heute [...] obsolet geworden“¹⁶, denn man hat gemerkt, dass es unabdingbar ist, in der Religionswissenschaft gegenstands- und themen-

¹² Mit kleinen Änderungen übernommen aus: Wolfgang Liene-mann, Grundinformation theologische Ethik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 49.

¹³ Vgl. Gerd Theissen, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 2000, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 32003, 20-28.

¹⁴ Siehe hierzu Ulrich Luz, Religionen, konkurrierende Wahrheitsansprüche, Konflikte und ihre theologischreflexive Bearbeitung in der Spätantike (Mskr. 2009).

¹⁵ Siehe Heinz Schilling, Der Augsburger Religionsfrieden 1555, Münster: Aschendorff 2007; Harm Klüeting, Das konfessionelle Zeitalter. Europa zwischen Mittelalter und Moderne. Kirchengeschichte und allgemeine Geschichte, Darmstadt: WB 2007; Kaspar von Greyerz, Religion and Culture in Early Modern Europe, 1500- 1800, Oxford: UP 2008; Evelin Wetter (Hg.), Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa, Stuttgart: Steiner 2008.

¹⁶ Karénina Kollmar-Paulenz, Das „Eigene“ und die „Anderen“ oder Theologie und Religionswissenschaft: Eine unendliche Geschichte? (Mskr. 2005, 2)

spezifisch zu differenzieren und sich zu spezialisieren. Ein entsprechender gesellschaftlicher Bedarf, wenn man das zunehmende Interesse so nennen will, war eine Folge der Ausweitung des sozialen Horizontes über die europäischen Grenzen hinaus. Während noch Karl Marx (1818-1883) seine Geschichte der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise ganz aus mitteleuropäischer Perspektive schreiben konnte und allenfalls am Rande etwas von „asiatischer Produktionsweise“ notierte, verfolgte Max Weber (1864-1920) schon ein Forschungsprogramm, das der globalen vergleichenden „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ galt. Zu Webers Zeit entwickelte sich in der Theologie die so genannte Religionsgeschichtliche Schule, die nicht mehr allein auf die Gestalten des Christentums bezogen war, sondern sich nach und nach einer globalen Komparatistik öffnete. Spätestens nach dem II. Weltkrieg wurde das Bewusstsein allgemein, in einer insgesamt religiös pluralistischen Welt zu leben.

1.2.2 Verabschiedung der missionarischen Erblast.

Als erstes haben den religiösen Pluralismus die grossen Entdecker und die mit ihnen ziehenden Missionare erfahren. Das ist für das Verhältnis von (christlicher) Theologie und Religionswissenschaft prägend, bisweilen traumatisch geworden. Viele Missionare waren Pioniere in der Entdeckung und Erforschung des Fremden. Sie studierten die unbekannt Sprachen und Dialekte, schufen Wörterbücher und Grammatiken, berichteten über die fremden, exotischen Welten. Sie übersetzten die Bibel. Nicht selten begründeten sie so allererst eine neue Schriftsprache in ihren Gastländern.¹⁷ In England finden wir neben Missionaren besonders Kolonialbeamte, die die unbekannt Welt fremder Bräuche und dabei auch der Religionen erforscht haben. Das Themenfeld „Mission und Kolonialismus“ ist *viel* zu weit, um es hier auch nur mit wenigen Worten streifen zu wollen.

Für die hier leitende weit engere Fragestellung ist wichtig, dass sehr oft Lehrstühle an theologischen Fakultäten für Missionswissenschaft und Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft eingerichtet worden sind.¹⁸ Die Missionswissenschaft¹⁹ war und

ist nun in der Regel eng den einschlägigen Missionsgesellschaften verbunden; diese wiederum haben sehr häufig einen pietistischen kirchlichen oder freikirchlichen Wurzelboden. Missionswissenschaftler im engeren Sinne kann jemand fast nur werden, wenn man selbst in der Mission gearbeitet hat – genauso wie ausgiebige Feldforschung zu den üblichen Voraussetzungen von Sozialanthropologie und Religionswissenschaft gehört.²⁰ Und genau gegen diese Verflechtungen, Vereinnahmungen und (tatsächlichen oder vermeintlichen) Zumutungen einer Doppelrolle zwischen Kirchen- und Missionsbezug und säkularer, autonomer Wissenschaft richtet sich vielfach der Emanzipationswille der Religionswissenschaftler, die aus den herkömmlichen theologischen Fakultäten hinausstreben. Es sind Befreiungsschritte aus einer tatsächlichen oder vermeintlichen „ecclesiastical captivity“.

1.2.3 Methodensicherheit statt Wahrheitsfrage. Eine von der Theologie emanzipierte Religionswissenschaft kann ihr Selbstverständnis natürlich nicht mehr aus einem bestimmten Kirchenbezug oder einem religiösen Glauben und dessen denkender Verantwortung ziehen, sondern muss ihre Wissenschaftlichkeit autonom und nach Massgabe aktueller Wissenschaftsstandards begründen. Zuerst gilt dabei: Um eine Religion zu studieren und darzustellen, muss man ihr nicht angehören. Zweitens wird weiterhin die Prämisse geteilt, dass es nicht nötig oder sinnvoll sei, etwas über den Ursprung oder das Wesen einer Religion zu wissen oder spekulativ anzunehmen; es genüge vielmehr, die „Zeichensprache“ einer Religion zu untersuchen und religiöse Zeichen- und Kommunikationssysteme zu beschreiben und in ihrer Genese darzustellen. Damit ist auch schon drittens impliziert, dass sich eine derartige Religionswissenschaft als eine beschreibende, als eine analytisch-empirische Wissenschaft versteht. Insbesondere vorab geteilte Geltungsansprüche und Wertungen haben hier nichts zu suchen.

Nun wissen natürlich auch die Religionswissenschaftler, dass eine theorielose empirische Forschung wie ein Herumtappen im Nebel ist. Doch darüber, welche Art von Theorie der Religionswissenschaft einen sicheren Gang der Forschung ga-

¹⁷ Ein Beispiel, auf das mich meine Frau hinwies: Hermann Gundert (1814-1893), Grossvater des Dichters Hermann Hesse und des Missionars und Ostasienforschers Wilhelm Gundert, schrieb die erste Grammatik der südindischen Sprache Malayalam. Siehe dazu näher A.N.P. Ummerkutty, Gunderts bleibender Einfluss auf das Malayalam, in: Hermann Gundert. Brücke zwischen Indien und Europa. Begleitbuch zur Hermann-Gundert-Ausstellung im GENO-Haus Stuttgart vom 19. April bis 11. Juni 1993, hg. v. Albrecht Frenz, Ulm: Südd. Verlagsgesellschaft 1993, 343-344.

¹⁸ So gibt es an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg einen Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft.

¹⁹ Als ihre Begründer nennt man häufig für den deutschsprachigen Raum auf evangelischer Seite Gustav Warneck (1834-1910) und auf römisch-katholischer Seite Joseph Schmidlin (1876-

1944). Schmidlin wurde wegen seiner ablehnenden Haltung gegenüber dem NS-Regime 1934 zwangspensioniert, später vielfach schikaniert, schliesslich in die KZ-Aussenstelle von Vorbrück-Schirmeck gebracht, wo er an den Folgen von Missethandlungen am 10. Januar 1944 gestorben ist. Als sehr knappen Überblick siehe Werner Ustorf, Missionswissenschaft, in: Dietrich Ritschl / Werner Ustorf, Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft, Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1994, 98-144.

²⁰ Das gilt alles freilich nur *grosso modo*. Wer z.B. als Religionswissenschaftler im Blick auf antike Religionen und ihre Geschichte arbeitet (wie Walter Burkert, siehe folgende Anm.), kann selbstredend keine Feldforschungen betreiben, es sei denn, die betreffende Person sei auch archäologisch interessiert.

rantieren könnte, scheint es derzeit keinen Konsens zu geben. Manche scheinen dazu zu neigen, einem evolutionstheoretischen Modell der Religionsentstehung und -entwicklung am meisten Kredit zu geben.²¹ Wieder andere widmen sich einer bestimmten (vergangenen oder gegenwärtigen) Kultur, ihren Sprachen, ihren Religion(en) und deren Geschichte. Oder man konzentriert sich auf übergreifende Vergleiche bestimmter Erscheinungen, etwa die Formen und Funktionen von Ritualen. Nur eines ist mehr als ein Sakrileg: eine Religion für wahr, gültig oder gar – *horribile dictu* – überlegen zu halten. Im Zentrum dieses Wissenschaftsethos steht die strenge Urteilsenthaltung im Bezug auf jegliche Wertung hinsichtlich der Forschungsgegenstände. Eine schöne Zusammenfassung dieser Auffassung findet man in einem Artikel zu „Religionswissenschaft“ von Carsten Colpe.²² Danach ist Religionswissenschaft die Wissenschaft von Religionen als kollektiven empirischen Grössen. Ihre Forschungsgegenstände sind Gefühle, inhaltliche Vorstellungen, Aussagen, Handlungen, Institutionen etc., die die Religionswissenschaft nach den fachspezifischen Standards und subjektiven Forschervorlieben als ausgezeichnete Objekte ihrer Untersuchungen identifiziert. Materialiter ist die Religionswissenschaft auf eine Fülle von Bezugswissenschaften angewiesen; methodisch ist sie ihnen gegenüber insoweit autonom, als sie "aus ihrer Objektwelt eigene Kriterien für die Identifikation ihres Gegenstandes entwickelt".²³ Sie übt - in Anlehnung an die methodische Grundstellung der Phänomenologie Edmund Husserls - eine "Epoché höherer Stufe"²⁴, das heisst Urteilsenthaltung verbunden mit universal vergleichenden Fragestellungen. Damit weiss sich die Religionswissenschaft einer Antwort auf die Frage enthoben, "ob ihre Aussagen über die Religion(en) metaphysisch oder theologisch wahr oder falsch sind. Die Religionswissenschaft arbeitet deshalb nicht mit Kategorien wie 'Aberglaube'.²⁵ Ist diese Auffassung befriedigend, ja, ist sie überhaupt konsequent durchzuhalten? In den Gegenständen, die in der Religionswissenschaft untersucht werden, begegnen zweifellos starke Überzeugungen und Geltungsansprüche und zwar auch solche, die sich gegenseitig logisch oder existentiell ausschliessen. Kann man sich wirklich damit begnügen, diese lediglich beschreibend darzustellen und auf jegliche eigene Stellungnahme konsequent zu verzichten? Vielleicht ist das ja sinnvoll bei Dogmen

und Ritualen (was ich durchaus bezweifle), aber lässt sich das auch im Blick auf ein religiös begründetes Ethos durchhalten? Oder nur um den Preis einer strikten, methodisch verbindlichen Trennung zwischen der Identität als Forscherin oder Forscher und der Identität als selbständig urteilendem (religiösem oder a-religiösem) Subjekt?

2. Ethik, christlich-theologische Ethik und Religionswissenschaft

2.1 Rollenunterscheidung in der Ethik

Die Ethik innerhalb einer theologischen Fakultät – von der rein philosophischen Ethik bzw. der praktischen Philosophie, früher *philosophia moralis* genannt, sehe ich hier ab – hat eine ähnliche Zwitterstellung wie (einstmals, muss man zunehmend sagen) die Religionswissenschaft in einer theologischen Fakultät. Denn die Fachvertreterinnen und -vertreter kommen nicht umhin, einerseits aus einem genuin (christlich-)theologischen Zusammenhang heraus zu argumentieren, aber sie müssen andererseits in der Lage sein, sich auch dann verständlich zu machen, wenn ihre Adressaten die expliziten oder hintergründig wirksamen theologischen Prämissen nicht teilen. Ich versuche als Ethiker immer einigermaßen transparent mitzuteilen, welche Prämissen ich aktuell in Anspruch nehme und welche nicht. Ich kann auch sagen: Von einer Ethikerin oder einem Ethiker im theologischen Kontext erwarte ich, dass sie oder er in der Lage ist, hinreichend klar und deutlich zwischen einem genuin theologischen Argumentationsgang und einer Argumentation *etsi Deus non daretur* zu unterscheiden. Letztere ist eine gedankliche Möglichkeit, die freilich nach meiner Überzeugung ein Vertreter theologischer Ethik gerade nicht praktizieren sollte. Die Unterscheidungsforderung bedeutet nicht, dass die theologische Ethik sich permanent zurücknimmt, bis sie ein Null-Profil erreicht hat, sondern sie zielt darauf, zwischen genuin theologischen bzw. theologisch begründeten (d.h.: in einer spezifischen, kritisch geprüften Rede von Gott wurzelnden) Argumentation und allgemeinen ethischen Überlegungen nachvollziehbar zu differenzieren.²⁶

Theologische Ethik unterscheidet sich in vielfacher Hinsicht von philosophischer Ethik. Als christlich-theologische Ethik ist sie nicht zu lösen von ihrem Ursprung in der Wirklichkeit und Gegenwart Gottes, die jedem Menschen im ungekündigten Gottesbund und in der Menschwerdung des Schöpfers zugeeignet ist – ohne jedes Verdienst aufgrund von mensch-

²¹ Siehe die Gifford-Lectures von Walter Burkert, *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München: Beck 1998.

²² *Evangelisches Kirchenlexikon (EKL)*³, Bd. 3 (1992), 1607-1610.

²³ Ebd., 1608.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd.

²⁶ Siehe hierzu Wolfgang Lienemann, *Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten*, in: Friederike Nüssel (Hg.), *Theologische Ethik in der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 13-47.

lichen Leistungen. Sie unterscheidet sich zweitens durch den unlösbaren Bezug auf die Gemeinschaft der Gläubigen, Kirche genannt – es handelt sich bei dieser Ethik um die Darstellung und Kritik eines bestimmten, geschichtlichen Gemeinschaftsethos. Und sie unterscheidet sich in bestimmten materiellen Konkretionen, von denen ich das spezifische Barmherzigkeitsethos und das uneingeschränkte Engagement für *pax et iustitia*, Frieden und Gerechtigkeit, und – in der neueren Zeit – den Einsatz für die Gewährleistung der Menschenrechte einschliesslich der Religionsfreiheit für *alle* Menschen hervorhebe.

Wäre die Ethik, die philosophische wie die theologische, lediglich empirische Sittenkunde, also nur empirisch gestützte Darstellung, dann würde sie die dieselbe Urteilsenthaltung wie die Religionswissenschaft im Bezug auf Glauben wie Aberglauben pflegen. Aber eine um die Dimension des Normativen amputierte Ethik ist nicht möglich, weil Menschen nicht umhin kommen, selbst Stellung zu nehmen und über „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „böse“, selbständig zu urteilen. Bezüglich ihrer ethischen Verantwortlichkeiten machen Menschen wohl überall die Erfahrung, dass es entscheidend auf sie selbst ankommt. Sie können ihre Verantwortlichkeit nicht abschieben oder delegieren. Dadurch wird die Tugend der Urteilsenthaltung nicht gering geachtet, aber sie wird relativiert, indem sie auf die Möglichkeit und die Pflicht zu verantwortlichen Entscheidungen bezogen wird. Man kann die von mir unterschiedenen zwei Hauptaspekte der Ethik, nämlich Darstellung und Kritik, mithin auch als eine Rollenunterscheidung auffassen, und zwar zwischen der Rolle des Beobachters, auch, um Niklas Luhmanns reflektive Wendung zu berücksichtigen, des beobachteten Beobachters, einerseits, der Rolle des teilnehmenden, engagierten Urteilenden und Handelnden andererseits. Beides kommt im Leben der Menschen zusammen, und jemand, der *ausschliesslich* in der Beobachterrolle verharrt, gilt vielfach, nicht ohne Recht, als tendenziell asozial.

2.2 Religionswissenschaft und Kritik des Ethos

Zu den auf den ersten Blick ein wenig verwirrenden Aufgaben der Ethik *qua* Reflexion und Theorie gehört es selbstverständlich, auch Normen (und so genannte Werte), der „eigenen“ wie jeder „fremden“ Kultur oder Religion, wie empirische Grössen zu behandeln. Man kann, will und soll erforschen und beschreiben, bisweilen sogar ansatzweise erklären²⁷,

²⁷ Auch hier sind in den letzten zwanzig Jahren biologisch-evolutionstheoretische „Erklärungs“-Versuche sehr beliebt geworden: Moral wird dann verstanden als ein Selektionsvorteil in der sozialen Evolution. Schon Max Weber zitierte gern ein Wort Benjamin Franklins: „honesty is best policy“, und da ist ja auch etwas daran. Nur: Ist das schon wirklich Moral? Oder: welcher Art ist diese Moral?

an welchen regelhaften Verhaltenserwartungen sich Menschen typischerweise orientieren.

Aber reicht das? Wenn es um normative Erwartungen geht, so trifft man innerhalb der meisten Kulturen auf markante Differenzen. Die berühmten Auseinandersetzungen zwischen den mittelalterlichen *antiqui et moderni* und die frühneuzeitlichen „querelles des anciens et des modernes“ sind wohl nicht nur im alten Europa anzutreffen. Man trifft vergleichbare Phänomene, in allerdings unterschiedlichen Formen und mit ganz verschiedenen Bewertungen, in vielen Kulturen. Es liegt geradezu in der Natur von Normen, umstritten zu sein oder umstritten sein zu können, jedenfalls wenn man dem hier zu Grunde gelegten pragmatischen Normbegriff Luhmanns folgt und diese als kontrafaktisch stabilisierte, wechselseitige Verhaltens- und Handlungs-Erwartungen versteht. Die hier unvermeidlichen Differenzen möchte ich dann noch einmal in drei unterschiedlichen Hinsichten näher bestimmen: - als unterschiedliche Normauffassungen (inhaltliche Qualifikation),

- als unterschiedliche Normbegründungen (legitimatorische Qualifikation),

- als unterschiedliche Weisen und Formen der normativ orientierten Kommunikation bzw. Argumentation (kommunikative Qualifikation).

An dieser Stelle sehe ich eine entscheidende Weichenstellung oder Weggabelung zwischen einer normativ urteilsenthaltenden Religionswissenschaft und einer zu reflektierter Urteilsbildung anleitenden (theologischen und/oder philosophischen) Ethik. Schon indem man Norm-Kontroversen in einer Religion oder Kultur beschreibt, wählt man aus, setzt Akzente, hält einiges für wichtiger als anderes usw. Vollständige Urteilsenthaltung lässt sich wahrscheinlich überhaupt nicht konsequent durchhalten. Wenn man das zugesteht, verschiebt sich die Forderung der Urteils- (oder: Wertungs-)Enthaltung in Richtung auf die Forderung einer möglichst transparenten Offenlegung der eigenen Voraussetzungen und Prägnungen. Mehr noch:

Wenn man mit heute lebenden Menschen aus anderen Kulturen oder Religionen in Kontakt tritt und kommuniziert, wenn man beginnt, gemeinsame Fragen, Erfahrungen und Erwartungen zu teilen, wird man unweigerlich hineingezogen in den Streit um kontrovers beurteilte Normen in den jeweiligen Gemeinschaften. Man kann sich der Beteiligung an normativen Diskursen bisweilen nur um den Preis erheblicher Unhöflichkeit entziehen. Ich schlage vor, im Blick auf derartige Konstellationen drei Optionen zu unterscheiden:

- Äquidistanz und Neutralität: diese Option kommt der Urteilsenthaltung sehr nahe und ist oft mit einem weltanschaulichen Relativismus verbunden;

- explizite Wertung und Stellungnahme aufgrund klarer Prämissen: diese Option wird oft als Einmischung und Bevormundung empfunden;

- differenzierte Beteiligung an Auseinandersetzungen über schon artikulierte Wertungen: diese Option ist vor allem dann relevant, wenn sie aufgrund einer ausdrücklichen Einladung zur Teilnahme an einem Diskurs über strittige Fragen von Ethos und Moral getroffen wird.

Die dritte Option, die ich favorisiere, kann am ehesten bei einer schon vorhandenen Pluralität von sittlichen Überzeugungen, Positionen und Argumentationen innerhalb einer Kultur oder Religion anknüpfen. Sie findet Kontroversen vielfältiger Art in den verschiedenen Religionen vor – zwischen Traditionalisten und Modernisierern, zwischen jenen, die Einsichten der neuzeitlichen Wissenschaften für grundsätzlich relevant halten im Blick auf traditionelle religiöse Lehren und deren Revision, und deren Widersachern, die bisweilen die sankrosankte Unveränderlichkeit heiliger Texte und Bräuche betonen, usw. Diese dritte Option wird die Besserwisserei des ungebeten sich einmischenden Beobachters ebenso vermeiden wie die Urteilsenthaltung dessen, der die faktischen normativen Kontroversen als Anlass eigener Stellungnahme zurückweist und unbeteiligt bleiben möchte.

Es gibt zahlreiche Gründe, weshalb eine Kritik an Religionen unvermeidlich ist. Vertreter der christlichen Religion mögen in der Vergangenheit in dieser Hinsicht übereifrig gewesen sein. Doch auch in der Religionswissenschaft ist, wenn ich recht sehe, seit einiger Zeit ein gewisses Umdenken zu beobachten.²⁸ Ich gebe jetzt nur kurz ein paar wenige exemplarische Hinweise zu drei Stichworten:

(1) Weltbildveränderungen und kognitive Kompetenzen in religiösen Zeichensystemen: Mit zahlreichen Religionen sind ganz bestimmte Weltbilder oder Weltauffassungen verbunden. Diese sind mit den Befunden in den älteren oder neueren Naturwissenschaften bisweilen unvereinbar, zumindest dann, wenn man die jeweiligen Zeichensysteme als auf derselben Ebene zueinander in exklusiver Konkurrenz stehend betrachtet. Als Beispiel nenne ich die von Darwin herrührende Evolutionstheorie.²⁹ Im Zeichen eines „Kreationismus“ oder eines „intelligent design“ wird dagegen sowohl im Christentum wie im Islam von bestimmten Gruppen und Personen protestiert, während andere die traditionellen Weltbilder zugunsten der Vereinbarkeit mit wissenschaftlich gewonnenem und validiertem Erfahrungswissen revidieren.

²⁸ Exemplarisch nenne ich Gritt Maria Klinkhammer / Steffen Rink / Tobias Frick (Hg.), Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen. Hg. im Auftrag des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e.V. REMID, Marburg: diagonal-Verlag 1997.

²⁹ Siehe dazu Wolfgang Lienemann, „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde“. Aspekte theologischer Anthropologie zwischen Evolutionsbiologie und ‚Kreationismus‘, Mskr. 2009 (im Druck).

(2) Normative Kontroversen und moralische Kompetenzen im Blick auf herkömmliche Formen des Ethos und der Moral angesichts neuer gesellschaftlicher Entwicklungen: Hier sind die möglichen Beispiele überaus zahlreich – von den Kontroversen über bestimmte wirtschaftsethische Normen wie das Zinsverbot über das Verhältnis zu den (neuzeitlichen) Menschenrechten bis hin zu traditionellen *versus* modernen Auffassungen von der Gestaltung des Geschlechterverhältnisses. Die Debatten um die Gleichstellung von Frauen und Männern oder um gleichgeschlechtliche Lebenspartnerschaften gehen, soweit ich sehe, praktisch durch alle Religionsgemeinschaften mitten hindurch und machen auf Seiten der Beobachter oft eine Urteilsenthaltung schwer verständlich.

(3) Globalisierung und interreligiöser Koordinationsbedarf in zentralen gesellschaftlichen Fragen: Nachdem sich zunehmend die Einsicht verbreitet hat, dass Religionen nicht „absterben“, wie manche Vertreter der älteren Religionskritik gemeint haben, insofern sich Vertreter organisierter Religionen an den verschiedensten öffentlichen – politischen wie ethischen – Diskursen beteiligen, und weil immer häufiger von internationalen und nationalen Gremien und Institutionen ausdrücklich nach den Stellungnahmen von Religionsgemeinschaften gefragt wird, ist es ziemlich unvermeidlich geworden, die unterschiedlichen Voten zu vergleichen und zu bewerten und nach Möglichkeiten zu suchen, inwieweit sogar (tendenziell) übereinstimmende Urteilsbildungen – unter Voraussetzung sehr unterschiedlicher Prämissen und Argumentationen – möglich, wünschenswert und realisierbar sind. Das wahrscheinlich aktuell wichtigste Beispiel ist die Frage nach möglichen gemeinsamen Positionen von Religionsgemeinschaften in Fragen des Menschenrechtsschutzes.

Die Beispiele sollen darauf aufmerksam machen, dass es zumindest im Rahmen öffentlicher, politischer wie ethischer Kommunikationen immer unerlässlicher wird, dass sich Religionswissenschaft und (theologische) Ethik in ein produktives Verhältnis setzen.

3. Kooperationen und Differenzen

3.1 Lebensschutz in den Religionen

Im Jahre 2008 habe ich gemeinsam mit meinem Berner Kollegen Jens Schlieter ein Seminar über „Lebensschutz in den bioethischen Traditionen der Religionen“ gemacht.³⁰ Ausgangspunkt unserer Fragestellungen waren die Annahme und Beobachtung, dass praktisch alle Religionen Traditionen und Normen kennen, die sich auf den Lebensschutz als Aufgabe beziehen. Im Verlauf des Seminars, in dem ich sehr viel gelernt habe, hat sich u.a. gezeigt:

- In allen behandelten Religionen begegnet eine grosse Spannweite zwischen unterschiedlichen ethischen Positionen, die man auf einem Spektrum von „liberalen“ bis zu „fundamentalistischen“ Auffassungen anordnen kann.

³⁰ Siehe dazu die Sammelrezension von Jens Schlieter, Bioethiken religiöser Traditionen, VuF 53, 2008, 26-41.

- Auch wenn zahlreiche anthropologische Grundanschauungen und Hintergrundannahmen sehr unterschiedlich und bisweilen kaum vergleichbar waren, nötigte das wichtige bioethische Bezugsproblem der Ausweitung technisch-medizinischer Handlungsmöglichkeiten zu Stellungnahmen darüber, ob es moralische Grenzen für die Verfügung über menschliches Leben geben sollte und könne.

Im Blick auf die Aufgaben des Seminars habe ich seinerzeit notiert:

„Vermutlich verhalten sich alle Religionsgemeinschaften auf irgendeine Weise zu den Fragen des Lebensschutzes und des Würdeschutzes, wobei die Semantik von ‚Würde‘ vermutlich zwischen den Kulturen und Religionen komplexer und kontroverser ist als die von ‚Leben‘.³¹ Nicht alle Religionsgemeinschaften artikulieren sich in dieser Hinsicht in der Gestalt ausgearbeiteter Lehren, die womöglich Teil einer in sich (mehr oder weniger) kohärenten Gesamtlehre sind. In diesem Semester halten wir uns zunächst an einschlägige textliche Dokumente, die Gegenstand von Vergleichen werden sollen. Man könnte aber auch so vorgehen, dass man die Lehren erst einmal ganz beiseite lässt und versucht, durch Beobachtung das tatsächliche Verhalten von Anhängern bestimmter Religionen im Bezug auf Lebensschutz und Würdeverständnis zu erschliessen. Dieser Zugang ist derzeit nicht zu realisieren, aber wir sollten immer auch danach fragen, wie sich das, was wir in Dokumenten (Texten) finden, zum tatsächlich beobachtbaren Verhalten verhält. Die Fragen des Lebensschutzes richten wir vor allem an die Probleme am Lebensbeginn und am Lebensende. Nun ist offensichtlich, dass diese Fragen sich durchaus (auch) in Abhängigkeit von technischen Entwicklungen und ihrer je aktuellen Wahrnehmung stellen. Wenn in einer Kultur die Technik der In-vitro-Fertilisation (noch) unbekannt ist, stellen sich entsprechende Fragen nicht; dasselbe gilt für Forschung an embryonalen Stammzellen, Präimplantationsdiagnostik und für Organtransplantationen. Sobald aber technische Entwicklungen einsetzen, die tatsächliche Handlungsalternativen und moralische Handlungsbeurteilungen ermöglichen, sobald in einer Kultur entsprechende Einrichtungen geschaffen werden (Kliniken, Institutionen der „life sciences“, auch Zentren moralischer Reflexion usw.) kommt es in aller Regel (auch) zu wertenden Stellungnahmen. In diese wiederum pflegen unvermeidlich sittliche und religiös begründete Überzeugungen, Orientierungen, Erwartungen, wie sie schon länger artikuliert sind, einzugehen, auf neue Herausforderungen hin modifiziert und unter Umständen explizit reflektiert zu werden (im Sinne einer ethischen Theorie- und Urteilsbildung).“³²

Ich habe diese Notizen hier zitiert, um zu unterstreichen, dass auch und gerade bei einer empirisch-analytischen (religionswissenschaftlichen) Zugangsweise normative Probleme der (theologischen oder

philosophischen) Ethik nicht auszuklammern sind. Sie erscheinen zunächst aber, nicht zuletzt aufgrund einer bestimmten methodischen Einstellung, auf der Ebene der vergleichenden Beschreibung. Es gibt in den Religionen schlicht unterschiedliche ethische Positionen; ethischer Pluralismus ist kein Merkmal der „westlichen“, säkularen Gesellschaften, sondern ein globales Phänomen. Die eingangs gestellte Frage ist dann zu wiederholen: Kann, ja muss man sich mit der „reinen“ Beschreibung begnügen?

3.2 Empirische und normative Kompetenz

Ich denke, dass man angesichts moralischer Kontroversen, neuer gesellschaftlicher Entwicklungen und offener politisch-rechtlicher Entscheidungslagen nicht umhin kommt, den weiteren Schritt zu einem begründeten eigenen Urteil, zu einer Empfehlung oder gar einem Gesetzesvorschlag zu tun. Dies ist spätestens kulturübergreifend auch dann der Fall, wenn man mit autochthonen Vertretern einer Religionsgemeinschaft in Kontakt tritt. Dann kann es unvermeidlich werden, auf die Frage: *Was denken Sie darüber?* eine klare und begründete Antwort zu geben. In einer solchen Situation kommt es entscheidend darauf an, diesen Schritt zur normativen Stellungnahme auch als einen solchen klar zu deklarieren. Es ist der Schritt von der empirischen zur normativen Kompetenz. Hier nun scheint mir, dass dieser methodisch auszuweisende Übergang in der jüdischen und christlichen Tradition deutlicher und kohärenter reflektiert wird als in islamischen, hinduistischen oder buddhistischen Zusammenhängen. In letzteren ist eher eine Erwartung und Praxis traditionsbewusster, weisheitlicher Ratschläge zu beobachten; im jüdischen und christlichen Kontext begegnen argumentative Techniken rationaler Wertung und Urteilsbegründung. Die Formen der kritischen Disputation und der kontroversen Meinungsbildung sind hier seit langem stärker ausgeprägt; ethische Reflexion befließigt sich einer rationalen Diskursform, auch und gerade, wo sie aus einem religiösen Begründungszusammenhang entwickelt wird. Diese Art von Argumentation ist nicht exklusiv, sondern begründungsoffen, nicht monologisch, sondern dialogisch, in jedem Falle auf die Gewinnung rationaler, kommunikativer Einsichten bei gleichzeitiger Fundierung in tiefer liegenden religiösen Überzeugungen ausgerichtet. Diese Art von Urteilsbildung und ethischer Beratungspraxis scheint mir geeignet zu sein, das Verhältnis von säkularer Religionswissenschaft, christlich-theologischer Ethik und philosophischer Ethik kooperativ und kritisch-loyal zu gestalten. –

³¹ Aber auch der Begriff oder das Verständnis von „Leben“ sind inner- und interkulturell keineswegs eindeutig; ich erinnere nur an die Doppelterminologie von βίος und ζωή im Griechischen, die auch im NT begegnet (vgl. bes. das Lebensverständnis im Joh).

³² Überlegungen und Leitfragen zur Analyse und zum Vergleich der unterschiedlichen Positionen (2. Oktober 2008).