

Das Projekt Weltethos in der Diskussion

Hans Küngs Weltethos-Konzept¹ löste in der Fachwelt bislang – verglichen zum Beispiel mit den „heißen Eisen“ der Bioethik – eher verhaltene Diskussionen aus. Über den engeren Schülerkreis hinaus² gab es eine Reihe zustimmender Äußerungen – allerdings meist nur grundsätzlicher Art und verbunden mit mehr oder weniger einschneidenden Korrekturen und Verbesserungsvorschlägen. Aufs Ganze gesehen entsteht, wie nachher noch detaillierter zu belegen ist, der Eindruck einer gewissen Dominanz der kritischen Stimmen.

Grundsätzliche Zustimmung

Die Zustimmung zu Küngs Projekt Weltethos und auch zu wesentlichen Dokumenten des Nachfolgeprozesses (vor allem der Erklärung von Chicago 1993) war in der deutschsprachigen theologischen Ethik meist verbunden mit zum Teil weitreichenden zusätzlichen Differenzierungs- und Präzisierungsvorstellungen, die nicht zuletzt einen erheblichen Klärungsbedarf signalisieren.

In bezug auf die einzelnen inhaltlichen Komponenten des Weltethos bestätigen eine Reihe von Autoren die Gesichertheit der religionsgeschichtlich und kulturanthropologisch ermittelten Schwerpunkte der Küngschen Konzeption zumindest im Sinn von Konvergenzen, die freilich auf anderen Ebenen (z.B. Motivation, Unterschiede in der Bindung an weitere religiöse Vorgaben usw.) wiederum beträchtliche Verschiedenheiten aufweisen³. Klärungs- und Differenzierungsbedarf wird aber in bezug auf die Möglichkeitsbedingungen und insgesamt auf den erkenntnis- und argumentationstheoretischen Status angemeldet; bei der Bestimmung dieses Status komme nur die philosophische Vernunft als Erkenntnis-, Argumentations- und Kommunikationsbasis in Betracht⁴. Mehrere Beiträge ziehen aus der zurückliegenden Universalismus- versus Kommunitarismusdebatte eine wichtige Konsequenz, indem sie für eine zweistufige Konzeption plädieren: die lebensgeschichtliche Ausbildung eines Ethos sei ohne den lebensweltlichen Kontext undenkbar und also stets auf eine lokale Verankerung angewiesen. Ein Universalethos setze als Möglichkeitsbedingung ein lebensgeschichtlich primäres, kulturell-partikulares Ethos der Herkunfts-Gemeinschaft voraus und bleibe stets auf diese Quelle angewiesen⁵.

Demgegenüber kommt Johannes Brantl in seiner multidisziplinären Studie zum Ergebnis, daß die mit den Mitteln der kulturvergleichenden Humanethologie un-

tersuchte „*Conditio humana*“ die notwendigen Voraussetzungen für ein interreligiös oder interkulturell gemeinsames Ethos bereits unmittelbar besitze. Die Weltethos-Erklärung von Chicago (1993) korreliere „weitgehend mit dem ... , was von den biologischen Verhaltensdispositionen des Menschen her als moralische Universalien naheliegend erscheint“⁶. Dementsprechend beurteilt er das Projekt Weltethos unter den Bedingungen der Globalisierung als zukunftsweisend und chancenreich; es komme insbesondere auf eine stärkere Verankerung in alltäglichen Lebenskontexten an.

Kritische Einwände und ihre Diskussion

Kritische Stellungnahmen bedeuten nicht in jedem Fall notwendig eine pauschale Zurückweisung des Projekts Weltethos; eine Reihe von Einwänden betrifft lediglich begrenzte Einzelaspekte und wäre mit einer entsprechend modifizierten Konzeption vereinbar. Unter sich sind die skizzierten Kritikschwerpunkte nicht in jedem Fall kompatibel. Sie liegen auf sehr verschiedenen Ebenen und sind auch – für sich betrachtet – nicht gleichermaßen stichhaltig. Eine Reihe von ihnen sind jedoch aus der Sicht systematisch-theologischer Reflexion zweifellos von Gewicht. Dies gilt zunächst für die teilweise mangelnde methodische Differenzierung in individual-, sozial- bzw. strukturenethische und metaethische Problemebenen; ferner gilt dies für den epistemologisch-gnoseologischen Status der „weltethischen“ Inhalte auf dem Hintergrund der behaupteten religiösen Unbedingtheitsthese, für die Vagheit und Uneindeutigkeit der elementaren Maximen sowie für die Unterbestimmtheit des Verantwortungssubjekts und schließlich für die strukturell zu wenig differenzierte Zuordnung von Menschenrechten und Menschenpflichten. Insgesamt bleibt die für die Eigenart der Menschenrechte grundlegende Beziehung von Moral und Recht ein kritischer Punkt des Konzepts Weltethos.

Im folgenden werden die Einwände zusammengefaßt und diskutiert.

1. *Grundsätzliche Infragestellung.* Ein einheitliches Menschheitsethos von der Art des Küngschen Weltethos ist grundsätzlich illusorisch, weil die entsprechenden Voraussetzungen nicht gegeben und auch nicht zu erwarten, ja nicht einmal wünschenswert sind⁷.

Die Vertreter dieser Gegenthese sind bislang den entsprechenden Beweis schuldig geblieben. Dabei wäre zu berücksichtigen, daß auch die Möglichkeit einer künftigen, dynamischen Entwicklung in Richtung einer Universal-moral ausgeschlossen werden müßte. Die Behauptung der Nicht-Wünschbarkeit ist mehr als problematisch: Soll zum Beispiel eine universale Übereinstimmung in bezug auf die Verwerflichkeit eines modernen Großkrieges unter Einsatz der vorhandenen Massenvernichtungswaffen nicht wünschbar sein? Ist denn ein Auseinanderfallen der Menschheit in unverbun-

dene Moralwelten wünschbar? Auch ein Pluralismus in der Moral, mit dem ein solcher Einwand ja konsequenterweise rechnen muß, kann sinnvollerweise nicht auf einige gemeinsam verbindliche Regeln und Werte verzichten, die ihn vor der eigenen Aufhebung und vor selbstzerstörerischen Tendenzen bewahren. Gerade in der heutigen globalisierten Zivilisation ist der Schutz kultureller Differenzen auf die Anerkennung von verbindlichen Grundgemeinsamkeiten angewiesen. Damit wäre zunächst insbesondere jene extreme Form zurückzuweisen, die selbst noch die universale Verbindlichkeit der Toleranzforderung einem radikalen Relativismus opfern müßte.

2. *Deplazierter Ethosbegriff.* Der aus der antiken philosophischen Ethik kommende Begriff „Ethos“ betreffe sittliche Lebensformen, die jeweils einer notwendigerweise partikularen Konzeption des guten Lebens zugeordnet sind; letztere kommen – als kulturell geprägte Größen – nur im Plural vor und eignen sich nicht als Grundkategorie einer universalistisch-normativen Moral; eine solche müsse sich vielmehr auf eine Minimalposition beschränken: „Ein Ethos (aber) verträgt sich nicht mit Minimalkonstrukten.“⁸

Hier setzt man eine streng aristotelische Lesart von Ethos voraus. Zudem scheint der Gegensatz zwischen universalistischem Liberalismus einerseits und Kommunitarismus andererseits abgefärbt zu haben; dem entspricht die Tendenz zu einer schroffen Entgegensetzung zwischen einer vom Ethos abstrahierenden universalistischen Ethik einerseits und eines auf den Vorrang der hermeneutischen Auslegung des Ethos setzenden kommunitaristischen Modells andererseits. Diese Abgrenzungen sind in solcher Schärfe jedenfalls zu hinterfragen. Nun haftet andererseits dem Begriff Ethos von seiner Herkunft her eine feste Konnotation des Partikularen an, meint doch Ethos sowohl „den normativen Inbegriff der in einer gegebenen Gruppe eingelebten und von ihr für verbindlich gehaltenen Sitte bzw. Moral ... als auch den sittlichen Charakter des einzelnen Handelnden bzw. einen bestimmten Typus guten und richtigen Handelns im Sinne eines Entwurfs des guten Lebens“⁹.

Dies bedeutet indes nicht zwangsläufig, daß man in einem Ethos keine Elemente des Allgemein-Menschlichen finden könnte; es ist grundsätzlich vielmehr als dessen Konkretion in einer bestimmten, geschichtlich kontingenten moralischen Gestalt vorzustellen. Die Partikularität eines Ethos hebt ja den Menschen als moralisches Subjekt nicht auf, der gerade durch seine Fähigkeit, Handlungen unter den allgemeinen Begriffen von Gut und Böse zu differenzieren und zu beurteilen, ausgezeichnet ist. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, daß die Normen eines Ethos überprüft werden können, inwieweit sie Konkretionen des Allgemein-Menschlichen sind, d.h. ob sie verallgemeinerbar bzw. universal legitimierbar sind. Allerdings folgt daraus nicht, daß sich aus diesem Allgemeinen ein bestimmtes universalverbindliches Ethos unmittelbar zwingend ableiten ließe. Dem Begriff Ethos im „dichten“ Sinn haften die Charakteristika des Partikularen, des Kontingent-Faktischen und Geschichtlichen an.

Diese Grundzüge verschwinden auch nicht völlig bei dem heute in der ethischen Fachliteratur anzutreffenden (allerdings als solchen noch wenig reflektierten) „dünnern“ Gebrauch des Ethosbegriffs; dies ist zum Beispiel der Fall, wenn moderne Gesellschaften in ihrem Binnenbereich Raum für unterschiedliche Ethosformen („Binnenmoralen“) bieten, deren gemeinsame, umfassende moralische Klammer in Form von vergleichsweise wenigen gemeinsamen Prinzipien, Grundhaltungen und Überzeugungen auch als Gesamtethos bezeichnet wird. Nicht weniger gilt dies, wenn zum Beispiel die „westliche Wertegemeinschaft“ auch als Ethos aufgefaßt wird¹⁰. Ein weiteres Beispiel bietet die Rede von einem interkulturellen Menschenrechtsethos. Wenn ein solcher modifizierter Gebrauch von Ethos grundsätzlich zulässig ist (und warum sollte er es nicht sein?), dann ist auch nicht einzusehen, warum nicht auf dem Weg einer weitergehenden Analogiebildung von einem interreligiösen bzw. interkulturellen Rahmenethos im Sinn des Weltethos gesprochen werden könnte.

3. *Weltethos versus Menschenrechtsethos*. Es bedürfe eines solchen Weltethos gar nicht; die notwendigen universal-moralischen Grundlagen seien vielmehr im Rahmen eines zeitgerecht neu interpretierten Naturrechts als die dem anthropologischen Grundbestand entsprechenden Menschenrechte zu ermitteln. In diesem anthropologischen Minimalanspruch verdichte sich das „immer und überall Gleiche des Menschseins“¹¹, dem als kritischem Ethikmaßstab überepochale und kulturen-umspannende Geltung zukomme. Dieser Ansatz sei normativ ausreichend gehaltvoll, um Grundgüter des menschlichen Lebens zu schützen; er bleibe andererseits für interkulturelle Perspektiven offen und ergänzungsfähig durch gefülltere Sinnentwürfe bis hin zu den Spitzenforderungen der Bergpredigt¹².

Der angedeutete, universal ausgerichtete, auf eine Partial- bzw. Minimal-Anthropologie bezogene menschenrechtliche Begründungsansatz repräsentiert die Notwendigkeit einer normativ tragfähigen Fundierung, die vor einem Abgleiten in strenge Formen des ethischen Relativismus¹³ zu bewahren vermag. Insofern ist ein prinzipiengestütztes, deduktives Moment unverzichtbar. Diese Anthropologie umreißt einen Minimalbegriff menschenwürdigen Lebens, wobei Menschenwürde primär als Begrenzung instrumentalisierender Zugriffe, grundsätzlich auch darüber hinaus als Ansatz für das Wohl des Menschen zu deuten ist. Ohne sie fehlt eine Basis zur Identifizierung von Unrechtserfahrungen, auf die die universalen Menschenrechtsdokumente eine Antwort darstellen. Selbst zur Feststellung von Relativität und Wandelbarkeit bedarf es eines Maßstabs als eines notwendigen festen Bezugspunkts, der es allererst ermöglicht, die entsprechenden Veränderungen oder Abweichungen als solche zu identifizieren. Von Veränderung und Relativität kann sinnvoll nur die Rede sein, wo auch eine Vorstellung des Unveränderlichen und Absoluten zur Verfügung steht. Kulturbedingte Verschiedenheiten können nur verglichen werden, wenn eine ausreichende Vergleichsbasis zur Verfügung steht.

Dies ist aber nur eine Seite der Medaille; die andere ist geprägt von den interreligiös- bzw. interkulturell real vorhandenen Differenzen. Deshalb kann ein interreligiöser Dialog auf die komparative wissenschaftliche Arbeit (z. B. der Religionswissenschaft, der vergleichenden Kulturanthropologie usw.) nicht verzichten. Auch Küngs Projekt Weltethos, verstanden als Schnittmenge ethischer Grundgemeinsamkeiten der Religionen, ist auf einer komparativen Basis ermittelt worden. Interreligiöse und interkulturelle Kommunikation ist auf solche komparativ-empirische und interkulturell-hermeneutisch erarbeitete Wissensbestände angewiesen, um die Positionen der Partner kennen und verstehen zu lernen, d. h. um im Dialog konkret aufeinander eingehen und auf diese Weise das jeweilige Konsenspotential überhaupt ermitteln zu können. Es bedarf also beider „Stile“: Der erstere bewahrt vor den Fallstricken eines strengen ethischen Relativismus; der komparative, induktiv-empirische Stil ermöglicht die notwendige, geschichtlich-konkrete Realitätsnähe.

4. *Universales Rahmenethos und partikulares „Heimatethos“*. Ein Weltethos drohe sogar, kontraproduktiv zu werden, insofern es nicht nur unter dem Niveau des Gesamt an originären, ethischen Implikationen einer Religion bleibe, sondern zur Verdrängung und Schwächung letzterer beitragen könne; zudem verfehle es die angemessene Ortsbestimmung eines religiösen Ethos¹⁴.

Diese Kritik berücksichtigt nicht angemessen, daß ein universales Rahmenethos im Sinn des Weltethos keineswegs als Ersatz der in einzelnen Religionen entwickelten „dichten“ Ethosformen gedacht ist. Vielmehr setzt es aus seiner inneren Logik heraus die Vitalität solcher Ethosformen voraus. Entscheidend ist es, Universalität und Partikularität nicht gegeneinander auszuspielen, sondern aufeinander zu beziehen. Die interkulturell-hermeneutische Grundeinsicht, daß wir das Universale jeweils auf unsere kulturelle, d. h. partikular geprägte Weise verstehen¹⁵, enthält eine doppelte Perspektive des Verbindenden wie des Trennenden. Motiv, Verpflichtungskraft und Begründungsfragen eines universalen Rahmenethos bleiben auf das jeweilige partikulare „Heimatethos“ angewiesen. Das Universalethos selbst muß als „begründungsoffen“, d. h. als anschlussfähig an unterschiedliche Ethosformen gedacht werden.

Damit haben wir im Prinzip eine ganz ähnliche Konstellation wie im Fall des Diskurses über die Begründungsoffenheit der Menschenrechte, für die Winfried Brugger ein zweistufiges Verfahren vorgeschlagen hat, das – mutatis mutandis – auch in diesem Zusammenhang hilfreich ist: Während auf einer ersten Stufe der je eigenen Kultur eine inhaltlich gehaltvolle, spezifische Begründung zu verorten ist, sind auf einer zweiten Ebene kulturübergreifende Argumente einzubringen¹⁶. Dieses Vorstellungsmodell erlaubt einen Brückenschlag zwischen verschiedenen partikularen Ethosformen und der interkulturellen Gesamtkonstellation; sie sichert damit die Verbindung zu einem unverzichtbaren ethischen Fundus, an dessen Verdrängung oder Schwächung sie gerade nicht interessiert sein kann. Aus dem gleichen Grund wird auch die angemessene Ortsbestimmung eines religiösen Ethos nicht wirklich

verhindert. Zur Wahrung der Kohärenz dieser beiden Ebenen bedürfte es einer Art „Überlegungsgleichgewicht“ im Sinn eines permanenten Begleitprozesses¹⁷.

5. *Religiöse versus vernünftige Begründung.* Küngs These, daß zur unbedingten Ethos-Begründung die Fundierung in einer unbedingten religiösen Wirklichkeit (Gott) unabdingbar bleibe, sei unhaltbar; bereits eine korrekte Kant-Interpretation hätte zur Vermeidung dieser zum Teil vehement kritisierten Behauptung genügt. Darin komme eine bedenkliche Abwertung der menschlichen Vernunft zum Ausdruck. Eine Folge davon sei der äußerst schillernde Erkenntnisstatus: Sind die Aussagen des Weltethos genuin religiöse Gehalte oder allgemeine Vernunftpostulate? Zudem frage es sich, warum dieser Einstieg dann keine Fortsetzung in einer dazu passenden, durchgehenden deontologischen Argumentation finde; gerade die Erklärung von Chicago sei aber stark von teleologischen Gedanken geprägt¹⁸.

Die Kritik an dieser These Küngs ist von der Warte philosophischer Ethik aus relativ einfach, vielleicht etwas zu einfach. Mit Recht ist eine angemessene Differenzierung verschiedener Ebenen des Unbedingtheitsverständnisses zu fordern, die eine in Gottes Transzendenz verankerte Unbedingtheit nicht in eine (tatsächlich kritisierbare) Konkurrenz zu jener vernunftbestimmten Unbedingtheit bringt, von der bei Immanuel Kant im Hinblick auf das moralische Gesetz die Rede ist. Genau dieser Punkt verweist aber auf die umfassendere und grundlegendere Aufgabe, die darin besteht, daß im Zusammenhang mit einem interreligiösen Ethos das Verhältnis von religiös-theologischen und allgemein-philosophischen Momenten noch einer vertiefenden Reflexion bedarf. Der Schluß von dieser grundlegenden Unbedingtheits-Aussage auf einen durchgehenden deontologischen „Konkretionsstil“ ist indes nicht zwingend. Deontologische und teleologische Elemente können durchaus im Verhältnis der Ergänzung zueinander stehen.

6. *Unbestimmtheit des Humanitätsprinzips.* Das „Humanum“ eigne sich nicht als Wahrheitskriterium für Religionen. Es verbleibe auf einer abstrakt-unbestimmten Ebene und könne so auch nicht in einer interkulturell durchweg akzeptierbaren Form als ethisches Grundkriterium fungieren. Das Humanum als auf ein gutes Leben bezogene Größe gebe es stets nur im Plural¹⁹.

Dieser Einwand trifft in der Tat eine „offene Flanke“ des Projekts Weltethos. Aber auch hier gilt es, das „Kind nicht mit dem Bad auszuschütten“. Insofern bei diesem Projekt an Minimalbedingungen zur Sicherung von menschenwürdigen Verhältnissen gedacht ist, könnte hier – analog zur Argumentation für die interkulturelle Anerkennung und Durchsetzung von Menschenrechten – auf den Standpunkt der Mindestbedingungen zur Überwindung ungerechter, vermeidbarer Leidenszufügungen abgehoben werden²⁰. Damit bewegen wir uns noch nicht auf der Ebene einer (partikularen, weil konkret gemeinschaftsbezogenen) Theorie des guten Lebens. Der moralische Impetus zur Bekämpfung elementarer und exempla-

rischer Unrechtserfahrungen ist vielmehr der Ebene eines moralisch-politischen Universalismus, einem kulturen- und epochenübergreifenden, universalen Kernbegriff von Gerechtigkeit zuzuordnen; die Elemente eines solchen universalistischen Verständnisses können sehr wohl einen Rahmen bilden, der mit einem (nichtexklusiven) kommunitaristischen Ansatz vereinbar ist. Zu unterscheiden ist dann allerdings zwischen „universalistischem Kernbegriff der Gerechtigkeit samt seiner universalistischen Begründung und dem durchaus gruppenbezogenen Lernen dieser Gerechtigkeit“²¹. Für die Entwicklung eines moralischen Bewußtseins bedarf es einer konkreten „Community“.

7. *Allgemeine Normen und inhaltliche Konkretisierung.* Die Vagheit des Begriffs Humanum setze sich in der Unbestimmtheit und Inhaltsleere der moralischen Forderungen des Weltethos fort. Die als Humanitätsprinzip formulierte Grundforderung („Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden“) sei nichts anderes als eine Tautologie. Diese Defizite würden sich nachteilig auch in den postulierten interreligiösen Maximen elementarer Humanität auswirken, und zwar insbesondere in der Gleichsetzung von Verbotsformulierungen mit positiven Wendungen (z.B. „nicht töten“ = „nicht anderen Schaden zufügen!“). Beide Formulierungen seien nicht kongruent; aus dem – schon traditionell eingeschränkten – Tötungsverbot folge nicht schon unmittelbar ein undifferenziert-umfassendes Schadensverbot²².

Tatsächlich wird eine dem heutigen wissenschaftlichen Standard verpflichtete systematische Ethik die hier formulierten Mängel ernst zu nehmen haben. Der Gebrauch der gleichen Worte ist noch keine Garantie für eine präzise, inhaltlich identische Aussage²³. Die formale Übereinstimmung bei Werten und Normen gibt noch keine hinreichende Auskunft über die wirkliche Tragweite des inhaltlichen Konsenses. Weitere Faktoren, zum Beispiel unterschiedliche Vorrangsregeln und Urteilsbildungsverfahren oder Auslegungsregeln verbindlicher Texte sowie die prioritäre Bedeutung der Zugehörigkeit zu bestimmten Kollektiven (andere Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft), ferner die Einbindung ethischer Lebensführung in kosmische Zusammenhänge usw. können sich nachhaltig auswirken²⁴.

Grundsätzlich vergleichen wir in komparativen Studien empirisch-deskriptive Aussagen; der normative Anspruch ist damit noch nicht geklärt. Die jeweiligen Kontexte und Feinstrukturen können unter Umständen zu Konsequenzen führen, die quer zu unseren Erwartungen stehen. Auch die Berufung auf die in verschiedenen Varianten zweifellos quer durch Religionen und Kulturen hindurch bezeugte Goldene Regel „erweist sich ... bei näherer Betrachtung weder als zureichender noch als hinreichend genauer Maßstab“²⁵. Sie bedarf vielmehr eines beträchtlichen Aufwands an Präzisierung.

Im interreligiösen Diskurs kommen weitere Fragen hinzu, zum Beispiel die folgende: Wie unterläuft die Anerkennung bestimmter Statusunterschiede zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Kategorien (z.B. zwischen verschiedenen Ka-

sten sowie zwischen Kastenangehörigen und den sogenannten „Unberührbaren“ in Indien) einen solchen moralischen Maßstab? Auf der Ebene der universalen Grundmaximen ist das Problem, daß ein gleicher Wortlaut vorschnell tiefer liegende Spannungen, Unterschiede und Gegensätze überspringt und dann selbstredend schwieriger zu beurteilen ist, wenn man nicht nur die Unterschiede zwischen Religionen und/oder Kulturen als solchen, sondern auch den jeweiligen Binnenpluralismus in jeder Religion bzw. Kultur in Rechnung stellt. Was bedeutet schon zum Beispiel die moralische Verurteilung von Unzucht, wenn man das, was in liberalen westlichen Demokratien im Bereich sexueller Beziehungen heute als tolerabel erachtet wird, mit dem vergleicht, was unter dem gleichen Begriff Regeln in jenen Ländern und Regionen firmiert, in denen außereheliche Beziehungen in bestimmten Fällen noch (oder wieder) mit der Strafe der Steinigung belegt werden können. Dazwischen liegen Welten!

8. *Methodische und begriffliche Defizite.* Die verschiedenen Weltethos-Dokumente ließen elementare Differenzierungen vermissen. Zunächst bleibe unklar, ob die aufgeführten Ethos-Komponenten nur in einem deskriptiven Sinn zu verstehen seien. Die Erarbeitung und Beschreibung solcher moralischer Universalien sei aber nicht eine genuine Aufgabe der Ethik, sondern zum Beispiel moralsoziologischer und/oder kulturanthropologischer Disziplinen. Andererseits fänden sich in diesen Dokumenten immer wieder normative Aussagen, ohne daß die nötigen Zwischenschritte dargelegt würden, die eine Umsetzung in Handlungsnormen rechtfertigen könnten. Ferner fehle es an einer präzisen Verwendung von Fachtermini wie Pflicht (eher wie ein Prinzip gebraucht), universal (Allgemeinheit des Geltungsanspruchs), global (Allgemeinheit des empirischen Geltungsbereichs) sowie an der Unterscheidung von individual- und sozialetischer (bzw. strukturen- oder systemethischer) Ebene. Unklar bleibe schließlich die Bestimmung des Verantwortungssubjekts. Inwiefern sind Religionen Verantwortungsträger²⁶?

Diese Kritik ist vom Standpunkt des methodisch-argumentativen Standards heutiger wissenschaftlicher Ethik aus formuliert und begründet. Es bleibt zu beachten, daß diese uns geläufigen Differenzierungen in anderen religiös-kulturellen Kontexten bisweilen nicht den gleichen Stellenwert haben²⁷. Das Projekt Weltethos hält sich im Wesentlichen an ein induktives, empirisch-historisches Verfahren, mit dem in den verschiedenen Ethostraditionen Elemente eines schon vorhandenen „Overlapping Consensus“ erhoben werden. Zur Legitimation der Verpflichtungskraft der (an nicht wenigen zentralen Stellen feststellbaren) normativen Formulierungen stehen nur die jeweiligen Ethostraditionen der beteiligten Religionen selbst zur Verfügung. Dies ist nach dem vorgeschlagenen Zwei-Ebenen-Modell grundsätzlich nachvollziehbar; es lenkt den Blick erneut auf die jeweiligen, höchst unterschiedlichen internen Verhältnisse der entsprechenden Kollektive, deren Qualität als Verantwortungsträger sicher nicht nach einem Einheitsmodell beurteilbar ist. Im Vor-

dergrund werden dabei jene Kommunikationswege und Strukturen stehen, die in einer Religionsgemeinschaft für Konsensbildungsprozesse zur Verfügung stehen, wobei gewiß auch das jeweilige Entwicklungspotential von Interesse ist.

9. *Fehlender Empiriebezug.* Die Praktikabilität der „vier unverrückbaren Weisungen“ bleibe auch wegen der fehlenden Bezugnahme auf entsprechende, empirische Sachverhalte fraglich; es sage zum Beispiel wenig, allgemein Gerechtigkeit zu fordern; aussagekräftig werde eine solche Maxime erst durch eine klare Bezugnahme auf die komplexen Strukturen einer Wirtschaftsordnung bzw. – im Blick auf die Nord-Süd-Problematik – auf die Weltwirtschaftsordnung²⁸. Diese Kritik hat zwar grundsätzliche Berechtigung. Zugleich ist aber nicht zu übersehen, daß insbesondere die Weltethos-Erklärung von Chicago bewußt noch nicht auf eine mit empirischen Details dieser Art befaßte Ebene zugeschnitten war.

10. *Zuordnung von Recht und Moral.* Die These, daß Menschenrechte durch einen moralischen Grundkonsens im Sinn des Weltethos besser zu sichern seien als durch Androhung juristischer Sanktionsgewalt, treffe zwar *eine* Eigenart des Rechts, nicht aber dessen wesensmäßiges Konstitutivum, das nicht „auf der Zwangsandrohung des Gesetzgebers, sondern auf der gegenseitigen Anerkennung freier Vernunftwesen“²⁹ beruhe. Diese wichtige Begründungsperspektive für die Notwendigkeit eines Weltethos werde dem neuzeitlich-modernen Verhältnis von Recht und Moral nicht gerecht. Gleichfalls lasse es die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ (1997) an Differenzierungen zwischen Rechts- und Moralpflichten fehlen. Die genaue Zuordnung zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) bleibe unter diesen Voraussetzungen auch mit einer Reihe von Fragezeichen versehen. Es sei nicht sachgerecht, „wenn der Verpflichtungscharakter, der auch Menschenrechten innewohnt, wie etwas Zusätzliches konzipiert würde – als ob das Anliegen der Menschenrechte ohne die Annahme korrespondierender Pflichten überhaupt angemessen formuliert werden könnte“³⁰. Ein so mangelhafter Text könne, falls er – wie von den Verfassern gewünscht – von den Vereinten Nationen angenommen würde, sogar politischen Mißbräuchen die Tür öffnen.

Diese Einwände treffen zweifellos kritische Punkte. Allerdings tendieren sie zu einer überzogenen Konfrontation zwischen Weltethos und Menschenrechtsethos. Den Intentionen des Projekts Weltethos entspricht kein Konkurrenz-, sondern ein Ergänzungsverhältnis. Dafür lassen sich auch gute Argumente finden: Es bleibt festzuhalten, daß der ethische Gehalt von Menschenrechten nicht die gesamten moralisch-normativen Grundlagen der eingangs aufgeführten Menschheitsprobleme abdecken kann. Insbesondere sind bestimmte Fragen einer Naturethik nicht berücksichtigt, die allerdings im Rahmen des Leitbilds einer nachhaltigen Entwicklung heute dringliche Bedeutung haben³¹. Das Überschreiten einer anthropo-

zentrischen Menschenrechtsperspektive dürfte auch für den interreligiösen Dialog, insbesondere mit buddhistischen und hinduistischen Partnern, ein wichtiges Thema sein.

Zudem liegen das Projekt Weltethos und die Erklärung von Chicago einerseits und die Menschenrechte andererseits auf so verschiedenen Ebenen, daß sie sich für Konkurrenzspiele nicht eignen. Erstere haben eher informellen Charakter und sind nicht vergleichbar mit der Weltinstitution der UNO sowie den völkerrechtlichen Menschenrechts-Konventionen. Die Gegenstandsbereiche beider sind sehr unterschiedlich dimensioniert: Das Weltethos setzt umfassender an als das Menschenrechtsethos. Bilden exemplarische Unrechtserfahrungen den historischen Referenzpunkt der Menschenrechte, so ist das Weltethos – gerade auch in der Gestalt der Erklärung von Chicago – grundsätzlich auf die ganze Breite von Menschheitsfragen ausgerichtet. Dem korrespondiert die oft erhobene Forderung nach einer neuen Weltordnung. Dabei ist man sich freilich im Klaren, daß ein Weltethos „keine direkten Lösungen für all die immensen Weltprobleme, wohl aber die moralische Grundlage für eine bessere individuelle und globale Ordnung“³² anstreben kann. Damit ist für das Weltethos im Vergleich zu den Menschenrechten ein umfassenderer Regelungskompetenz-Bereich umrissen; dies allerdings „nur“ auf moralischer Ebene. Die genuine Rolle der Menschenrechte soll innerhalb dieses Rahmens nicht nur nicht angetastet, sondern – insbesondere durch die transzendente Rückbindung – gestärkt werden.

Schlußbemerkung

Im weitesten Sinn gehört die Thematik dieses Beitrags zu den Bemühungen um eine Steigerung und Verfeinerung der interreligiösen/interkulturellen Kommunikationskompetenz der Theologie.

Mit ihren Beiträgen zur Frage eines universalen und globalen Ethos partizipierte die katholisch-theologische Ethik im vergangenen Jahrzehnt an dem umfassenderen heutigen Ringen um globale moralische Orientierungsstandards³³. Dies geschah auf der Basis eigenständiger Voraussetzungen und Rahmenbedingungen und mit einer spezifischen Motivation. Die Eigenart dieser Aufgabenstellung brachte es mit sich, daß sie dabei nicht nur – mit Rücksicht auf die involvierten Weltverantwortungs-Fragen – auf eine „säkulare Anschlußfähigkeit“, sondern auch auf die interreligiöse Dialogförderung zu achten hatte³⁴. Neben den relativ zahlreichen Beiträgen zu einem universalen Menschenrechtsethos lag das Hauptgewicht auf der Auseinandersetzung mit dem Projekt Weltethos. Die behandelten Mängel und Defizite sind nicht grundsätzlich unvermeidlich. Ihnen stehen zudem positive Gesichtspunkte und Stärken gegenüber, die umso schwerer wiegen, je mehr man sich die Schwierigkeiten eines interreligiösen Dialogs auf Weltebene vergegenwärtigt.

Hinzu kommt die seit Jahren feststellbare erhebliche Ausstrahlung auf verschiedene Organisationen und Aktivitäten der Vereinten Nationen³⁵.

Die Weiterführung und Intensivierung der auf methodisch-komparativem Weg ermittelten Gemeinsamkeiten und Äquivalente ist unverzichtbar, sollte aber in Zukunft verstärkt auch das ethische Entwicklungspotential und die entsprechende Lernfähigkeit der beteiligten Religionspartner thematisieren. Auch wenn man die beiden am stärksten präsenten Ansätze (Menschenrechts- und Weltethos) in ihrer Komplementarität (und in einer „bereinigten“ Fassung) aus guten Gründen als nicht verzichtbar betrachtet, so ist doch beim gegenwärtigen Stand der Dinge davon auszugehen, daß der Dialog über Grundsatzfragen (z. B. Individuumsbezogenes versus gemeinschaftszentriertes Menschenbild in der interkulturellen Menschenrechtsdebatte) längerfristige Bemühungen erfordern wird. Für nicht wenige der zu Anfang dieses Beitrags genannten globalen Aufgabenstellungen, die man auch als Sicherung von globalen öffentlichen Gütern ansprechen könnte³⁶, wird man indes eine erhebliche Dringlichkeit annehmen müssen.

Zur Wahrnehmung von Verantwortung gehört auch eine Zeitperspektive. Zumal wenn es um Fragen der Schadensabwehr geht, ist die Rechtzeitigkeit des Handelns selbst ein Aspekt der Verantwortung. Deshalb halte ich einen dritten (ebenfalls komplementären) Ansatz für vermehrt förderungswürdig: den unmittelbaren Dialog über die künftige Sicherung hochrangiger Weltgüter im oben angedeuteten Sinn. Partielle Erfahrungen liegen bereits vor, so daß dieses Drei-Säulen-Konzept in der Praxis einen ersten Rückhalt findet³⁷. Die von den einschlägigen empirisch-deskriptiven Forschungsdisziplinen erarbeiteten Ergebnisse lassen – freilich in unterschiedlichem Ausmaß und nicht überall in gleicher Eindeutigkeit – entwicklungsfähige Elemente in den verschiedenen (Welt-) Religionstraditionen erkennen, welche die Erarbeitung eines gemeinsam getragenen Standpunkts erlauben dürften³⁸.

Selbstverständlich hängt das Gelingen eines interreligiösen Dialogs nicht nur von der jeweiligen Nähe (oder doch Vereinbarkeit) solcher inhaltlicher Vorgaben ab. Es bleibt aber wesentlich, ob ein gemeinsam mitgetragener, als universal anerkannter moralischer Standard in der je eigenen partikularen Ethostradition genügend Rückhalt findet oder nicht. Der Einsatz für die Sicherung öffentlicher globaler Güter ist zwar Sache *aller* Menschen. Den Religionen stünde es indes besonders gut an, wenn sie sich in der sich formierenden Weltgesellschaft nicht nur für strenge Gerechtigkeitsfragen, sondern gerade auch für die Ausbildung und Stärkung jener moralischen Haltungen (darunter insbesondere ein sozialer Welt-Gemeinsinn bzw. globale Solidarität) einsetzen, die über das Geschuldete hinausgehen. Hier ist auch der Bewährungsort für jene „Mitleidenschaftlichkeit“, für die Johann Baptist Metz das Fremdwort „Compassion“ geprägt hat. Von ihr geht der Impuls aus, die „Autorität der Leidenden“ zu achten. Sie ist in unterschiedlichen Ausprägungen und Kontexten in den Weltreligionen anzutreffen. Gerade auf diesem Weg, d. h. indem sie für diese Welt mit eintreten, könnten letztere ihrer Kennzeichnung als „Welt“-Religionen entsprechen³⁹.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. diese Zs. 222 (2004) 33–41.

² Vgl. die Bibliographie in: Dokumentation zum Weltethos, hg. v. H. Küng u. a. (München 2002) 267–304.

³ Vgl. z. B. F. Wolfinger, Ein gemeinsames Weltethos? Überlegungen zu einem aktuellen Streit, in: Christliche Sozial-ethik zwischen Moderne u. Postmoderne, hg. v. Th. Hausmanning (Paderborn 1993) 171–185; vgl. ferner Th. Hausmanning, Diskurs „Weltethos“. Programmatische Notizen zur Diskussion um ein globales Rahmenethos, in: Cath (M) 48 (1994) 303–314; K. Hilpert, Weltweites Ethos u. die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen, in: Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz, hg. v. dems. u. J. Werbeck (Düsseldorf 1995) 228–230; D. Mieth, Interkulturelle Ethik. Auf der Suche nach einer ethischen Ökumene, in: Wissenschaft u. Weltethos, hg. v. H. Küng u. K. J. Kuschel (München 1998) 359–382; in diese Richtung geht auch die Argumentation von A. Bsteh, Art. Globalisierung II. Globalisierungsprozesse 8. Religionen, in: LThK³, Bd. 11, 111.

⁴ Vgl. Hausmanning, Diskurs „Weltethos“ (A. 3) 306 f.; Mieth (A. 3) 372.

⁵ Vgl. Hilpert (A. 3); Mieth spricht in diesem Zusammenhang von einem „gemischten Universalismus“, von dem her er die vier unverrückbaren Weisungen von Chicago verstanden wissen will. Vertiefend nennt er weitere Aspekte, die das Weltethos ergänzen könnten: vgl. Mieth (A. 3) 378; Küng hat diese Vorschläge – zusammen mit fünf weiteren Vorschlägen – in einem Zusammenhang aufgegriffen, der als eine Ergänzung des Weltethos durch eine Verantwortungsethik betrachtet werden kann: vgl. H. Küng, Das Weltethos. Hinführung – Begründung – Konkretisierung, in: Perspektiven der Ethik, hg. v. H. Reinalter (Innsbruck 1999) 361–379, 369 f.

⁶ J. Brantl, Verbindende Moral. Theologische Ethik u. kulturenvergleichende Humantheologie (Fribourg 2001) 149. Allerdings fragt es sich, ob dieses komfortabel wirkende Resultat nicht wieder von anderen Positionen der Evolutionsbiologie unterlaufen wird. Dies gilt insbesondere von der These einer biogenetischen Begrenztheit des Menschen auf die Reichweite des jeweiligen sozialen Mesokosmos, aus dem auch kein moralpädagogischer Weg herausführt: vgl. E. Voland, Ziele, Chancen u. Grenzen weltbürgerlicher Erziehung – kritische Zwischenrufe eines Soziobiologen in eine pädagogische Debatte, in: Universalistische Moral u. weltbürgerliche Erziehung. Die Herausforderung der Globalisierung im Horizont der modernen Evolutionsforschung, hg. v. S. Görgens u. a. (Frankfurt 2001) 326–340. Mit der Erarbeitung solcher biologisch-ethologischer Ergebnisse hat man indes bestenfalls universale Phänomene benannt, aber den Verpflichtungsgrund noch nicht ausgewiesen.

⁷ Vgl. J. Fuchs, Weltethos oder säkularer Humanismus?, in: dieser Zs. 211 (1993) 147–154; vgl. B. Bujo, Welches Weltethos begründet die Menschenrechte?, in: JCSW 39 (1998) 36–53, bes. 37 f.

⁸ H. Haker, Gibt es ein kulturübergreifendes Ethos?, in: Der Globalisierungsprozeß. Facetten einer Dynamik aus ethischer u. theologischer Perspektive, hg. v. G. Virt (Fribourg 2002) 190. Bei der Kritik an der Verwendung des Ethosbegriffs bezieht sich Haker auf A. Pieper, Vom Sinn eines Weltethos im Zeitalter der Globalisierung, in: Weltwirtschaftsethik. Globalisierung auf dem Prüfstand der Lebensdienlichkeit, hg. v. T. Maak u. Y. Lunau (Bern 1998) 61–75.

⁹ W. Kluxen, Probleme u. Chancen einer Kultur des ethischen Universalismus heute, in: Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität, hg. v. G. Höver (Hamburg 1999) 111; vgl. L. Honnfelder, Art. Sittlichkeit/Ethos, in: Handbuch Ethik, hg. v. M. Düwell u. a. (Stuttgart 2002) 492 f., 495.

¹⁰ Honnfelder (A. 9) 493; keinerlei begriffsgeschichtliche Bedenken dieser Art äußert N. Dower, World Ethics. The New Agenda (Edinburgh 1998) in bezug auf die englische Übersetzung mit „world ethic“; Küngs Projekt „Weltethos“ trägt in der englischen Übersetzung den Titel: „Global Responsibility“ (In Search of a New World Ethic, London 1991).

¹¹ E. Schockenhoff, Brauchen wir ein neues Weltethos? Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, in: ThPh 70 (1995) 224–244, 244.

¹² Vgl. F. Noichl, Das „Projekt Weltethos“ aus moraltheologischer Sicht, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 2 (1994) 7–43; vgl. ferner Schockenhoff (A. 11).

¹³ Vgl. die Differenzierungen bei K. P. Rippe: Art. Relativismus, in: Handbuch Ethik (A. 9) 481–486.

¹⁴ Vgl. Noichl (A. 12) bes. 13–19, 29, 34 f.

¹⁵ Vgl. D. Mieth, Interkulturelle Ethik am Beispiel der Biotechnologie, in: ders., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik (Freiburg 2002) 494. Der bisweilen zum Widerspruch hochstilisierte Gegensatz zwischen Universalität und Partikularität ist im übrigen selbst partikularismusverdächtig; er scheint primär im „westlichen“ Denken verwurzelt zu sein; für den hinduistisch geprägten Kulturkreis stellt der indische Theologe F. Wilfred ein ungleich elastischeres Zusammenspiel beider Dimensionen fest: vgl. F. Wilfred, Universale ethische Normativität, Tradition u. Toleranz. Eine indische Perspektive, in: Verbindlichkeit unter den Bedingungen der Pluralität (A. 9) 179–197.

- ¹⁶ Vgl. W. Brugger, Das Menschenbild der Menschenrechte, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 3 (1995) 121–134, bes. 133.
- ¹⁷ Die Anknüpfung an J. Rawls' Theorie des „reflective equilibrium“ kann selbstredend nur lose erfolgen, insofern der vertragstheoretische und kohärentistische Kontext der Rawlschen Argumentation hier nicht gegeben ist: vgl. dazu J. Badura, Kohärentismus, in: *Handbuch Ethik* (A. 9) 194–205.
- ¹⁸ Vgl. Fuchs (A. 7); Noichl (A. 12) 37, 39. Küngs religiöse UnbedingtheitsThese stieß auf scharfe und z. T. polemisch zugespitzte Kritik: vgl. die US-amerikanische Moralthologin J. Porter, *The Search for a Global Ethic*, in: *TS* 62 (2001) 105–124, bes. 115f.; Pieper (A. 8) 63–65.
- ¹⁹ Vgl. Noichl (A. 12) 13–19, 29, 34f.; Bujo (A. 7) 47. Auch im „Parlament der Weltreligionen“ gab es dazu Kritik: vgl. C. Hasselmann, Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethos-Erklärung. Mit einem Vorwort von H. Küng (Mainz 2002) 191; vgl. ferner E. B. Borowitz, Zur Problematik des interreligiösen Dialogs aus der Sicht des Judentums in: *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen*, hg. v. H. Küng u. K. –J. Kuschel (München 1993) 67–91, 79–82.
- ²⁰ Vgl. dazu H. J. Münk, Die Weltreligionen im globalen Ethikdialog über Menschheitsfragen, in: *Christliche Theologie u. Weltreligionen. Grundlagen, Chancen u. Schwierigkeiten des Dialogs heute*, hg. v. dems. u. M. Durst (Fribourg 2003) 188–191, 216ff.
- ²¹ O. Höffe, Der Kommunitarismus als Alternative? Nachbemerken zur Kritik am moralisch-politischen Liberalismus, in: *ZPhF* 50 (1996) 102; vgl. ebd. 94–96.
- ²² Vgl. Th. Hoppe, Weltinnenpolitik durch Weltethos? Rückfragen an das Projekt von Hans Küng, in: *HerKorr* 51 (1997) 410–414; gl. ferner Noichl (A. 12) 13–19, 29, 34f.
- ²³ Vgl. das in A. 15 zum Begriff Universalität Gesagte.
- ²⁴ Vgl. Mieth (A. 15) 493f., 499, 503–505. Weitere Faktoren wären die unterschiedliche Zuordnung von Gottes Recht und Menschenrechten sowie das Verhältnis von Recht und Moral.
- ²⁵ O. Höffe, Art. Goldene Regel, in: *Lexikon der Ethik*, hg. v. dems. (München 1997) 114; vgl. ferner H. Schulz, Die Goldene Regel. Versuch einer prinzipienethischen Rehabilitierung, in: *ZEE* 47 (2003) 193–209.
- ²⁶ Vgl. Haker (A. 8) 188.
- ²⁷ Vgl. Mieth (A. 15) 505 (mit Hinweis auf die andere Verhältnisbestimmung von Individual- und Sozialethik in Japan).
- ²⁸ Vgl. Hoppe (A. 22); Noichl (A. 12) 13–35. ²⁹ Schockenhoff (A. 11) 238.
- ³⁰ Th. Hoppe, Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“, in: *HerKorr* 51 (1998) 293–298, 296.
- ³¹ Die verbreitete Praxis, naturethische Themen durchgehend in die Sozialethik einzuordnen, bleibt m.E. unter den Möglichkeiten einer christlich-theologischen Ethik: vgl. H. J. Münk, „Retinität als neues Sozialprinzip?“, in: *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen* (FS J. Homeyer, München 1999) 540–550.
- ³² Parlament der Weltreligionen: Erklärung zum Weltethos, in: *Dokumentation zum Weltethos*, hg. v. H. Küng (München 2002) 19f. Daran könnte sich allerdings etwas ändern, wenn einer Erklärung zum Weltethos bzw. zu den Menschenpflichten auf UN-Ebene ein ähnlicher Status verliehen würde wie den wichtigsten internationalen Menschenrechtsdokumenten: vgl. ebd. 251–266.
- ³³ Näheres dazu Münk (A. 20) 212ff.
- ³⁴ Die Frage nach dem „Proprium Christianum“ einer christlichen Ethik stellt sich somit auf einer zweifachen Ebene.
- ³⁵ Vgl. dazu: *Dokumentation* (A. 32) 225–266.
- ³⁶ Dabei ist klar, daß dieser Gebrauch nur eine Analogiebildung zum (aus der Ökonomie kommenden) Begriff des „öffentlichen Gutes“ darstellt; zu diesem Begriff, insbesondere zur ethisch-normativen Dimension, vgl. B. Priddat, Art. Öffentliche Güter/Meritorische Güter, in: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, hg. v. G. Enderle u.a. (Freiburg 1993) 767–774; vgl. ferner V. Draulans u. J. De Tavernier, Sorge für die Umwelt als Quintessenz öffentlicher Güter in einer Dynamik der Globalisierung, in: *Der Globalisierungsprozeß* (A. 8) 152–178.
- ³⁷ Vgl. N. Klaes, Art. Weltkonferenz der Religionen für den Frieden, in: *LThK*³, Bd. 10, 1079.
- ³⁸ Vgl. dazu die jeweiligen Abschnitte über „global issues“ in: *Ethical Issues in Six Religious Traditions*, hg. v. P. Morgan u. C. Lawton (Edinburgh 2001) 47–50, 90–93, 167–170, 210–214, 256–258.
- ³⁹ Teilzitate aus: J. B. Metz, *Das Christentum im Pluralismus der Religionen u. Kulturen* (Luzern 2001) 7f., 10f.; vgl. ferner I. Markham, Religion and Ethics, in: *Encyclopedia of Applied Ethics*, Bd. 3 (1998) 802; Markham nennt hier unter den gemeinsamen ethischen Elementen der „orthodox traditions“ der Weltreligionen an erster Stelle „a shared commitment to love, compassion and justice“.