

Der Beitrag der Religionen zu einem Weltethos

Ingeborg Gabriel

Einleitung

Die Bedeutung von Kultur und Religion für das Ethos

Viele von uns erinnern sich an den Zeitpunkt, als uns zum ersten Mal Satellitenbilder der Erde vom Weltall her erreichten. Der technische Fortschritt als Ausdruck höchster menschlicher Fähigkeiten faszinierte. Mehr jedoch: Diese Bilder waren symbolischer Ausdruck für die Einheit der Welt und damit für die Einheit der Menschheit. Sie vermittelten das Gefühl, Bürger dieser *einen* Welt als *einer* menschlichen Schicksalsgemeinschaft zu sein.

Inzwischen sind mehrere Jahrzehnte vergangen. Die Perspektive hat sich unmerklich aber wirksam verändert. Die Welt zeigt sich nicht mehr vom Universum her als die *eine* Erde, sondern präsentiert sich in ihrer verwirrenden Vielfalt: Ja mehr, die Unterschiede zwischen Kulturen und Religionen scheinen die *eine* Welt als Illusion zu entlarven. In Wahrheit – so meinen viele – sei diese Sichtweise nichts mehr als eine blutleere Abstraktion, die der Realität künstlich übergestülpt wurde. Schlimmer noch: sie sei das Produkt eines westlichen Kulturhegemonismus, dem gegenüber die anderen Kulturen sich zur Wehr setzen müßten. Nicht die Einheit, sondern die Vielfaltigkeit und Zerrissenheit der Welt sei die eigentliche Wirklichkeit.

Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang die breite und langanhaltende Diskussion um den Artikel „Clash of Civilizations“ des amerikanischen Politologen *S. Huntington*¹. Seine These ist, daß die Zeit der Konfrontation der Ideologien, die mit dem Zusammenbruch des Kommunismus endete, durch eine Epoche abgelöst wurde, deren wesentliches Charakteristikum ein „Kampf der Kulturen“ darstellt. *Huntington* belegt dies ausführlich mit historischem Material. Als Politologe ist sein Ziel die Beurteilung

¹ S. HUNTINGTON, Clash of Civilizations: Foreign Affairs, summer 1993, 22-49.

politischer und wohl auch militärischer Perspektiven für das 21. Jahrhundert und er streicht einseitig den Aspekt der Konfrontation gegenüber jenem der Kooperation hervor. In seiner Betonung der Rolle der Kulturen trifft er sich jedoch mit philosophischen Strömungen, die ebenfalls von der Konkretheit der Kultur in ihrer geschichtlichen Partikularität als Gegensatz zu einer abstrakt-universalen Sichtweise ausgehen.

Universalität versus Partikularität, die eine Welt versus einer Vielzahl von Kulturen und Religionen, die Suche nach Einheit versus der bestehenden Vielfalt, der Dialog und die Zusammenarbeit versus der Konfrontation. Dies sind aktuelle Spannungsfelder, die heute auch für das Selbstverständnis der Religionen von größter Bedeutung sind. Zum einen, weil sie selbst in einen kulturellen Kontext eingebettet sind. Zum anderen, weil sie – und dies gilt vor allem für die Weltreligionen – von ihrem universalen Anspruch her die Ebene des Kulturellen zugleich transzendieren. Insbesondere was das moralische Handeln betrifft, wissen sich ihre Gläubigen in der einen oder anderen Form für die Welt als ganze verantwortlich. Diese Weltverantwortung ist besonders wichtig in einer Zeit, in der die Kontakte zwischen Ländern und Menschen allein schon aufgrund der wachsenden technischen Möglichkeiten weiter zunehmen. Die Religionen werden den neuen Möglichkeiten aber nur entsprechen können, wenn sie zu einem Grundkonsens in wesentlichen ethischen Fragen finden, ohne deshalb ihre Eigenart auch im ethischen Bereich aufzugeben.

Der folgende Beitrag wird sich der skizzierten Fragestellung in drei Schritten nähern: Zuerst sollen einige Aspekte der aktuellen Diskussion um die kulturelle Vermitteltheit sittlicher Normen und ihre Bedeutung für die Bildung personaler Identität und sittlichen Handelns dargestellt werden, sowie die Relevanz für das Ethos der Religionen. Im Anschluß daran geht es um die Frage nach Übereinstimmungen hinsichtlich ethischer Letztkriterien im gegenwärtigen ethischen Diskurs. In einem letzten Schritt soll dann über die Rolle eines christlichen als eines religiösen Ethos in einer pluralen Welt und Gesellschaft nachgedacht werden.

Die Bedeutung von Kultur und Religion für das Ethos

Ethos bezeichnet im Griechischen sowohl den Wohnort, als auch die dort praktizierte *Gewohnheit*. Ebenso geht das Wort *Sitte* auf

eine indogermanische Wurzel *suedh* zurück, die *Heimstätte*, aber auch *Ordnung des menschlichen Lebens* bedeutet. Das Ethos umschließt demnach alles, „was menschliches Zusammenleben ermöglicht, was den Zustand des Geordneten, Geregelt, Vertrauten, Gewohnten, Haltgebenden, Überschaubaren, Selbstverständlichen, Allgemeinen hat ...“². Es ist – um *W. Kluxen* zu zitieren – der „Inbegriff der Normen, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe als gültig angesehen werden“.³ Moralische Werte kommen uns demnach nicht von einem Standpunkt außerhalb unserer Welt zu. Wir finden sie vielmehr in unserer Alltagswelt immer schon vor. Diese aber ist in je spezifischer Weise kulturell vorgeprägt. *In* und *an* der kulturellen Gemeinschaft, in der wir leben, formt sich unser Weltbild ebenso wie jene Regeln, die wir als maßgeblich für unser Handeln anerkennen. Ich möchte im folgenden drei Aspekte einer Theorie des Ethos herausgreifen, die mir für unser Thema zentral erscheinen:

Die Identifikation mit dem Ethos als Inbegriff des Richtigen und moralisch Selbstverständlichen bildet nach *P. Ricoeur* die wesentliche Voraussetzung für das Zustandekommen der personalen Identität ebenso wie der Identität einer Gruppe: „In der Tat besteht die Identität einer Person, wie die einer Gemeinschaft, zum Großteil aus diesen (*erworbenen*) *Identifikationen mit Werten, Normen, Idealen, Vorbildern, Helden, in denen Person und Gemeinschaft sich wiedererkennen* (kursiv im Original).“⁴ Identität entsteht demnach durch die Identifikation mit den ethischen Werten und Normen, Idealen und Vorbildern einer kulturellen Gemeinschaft, die für *Ricoeur* zuerst und vor allem Erzählgemeinschaft ist. Denn die Vermittlung der Normen vollzieht sich über *narrative* Traditionen, wie Mythen, Erzählungen, Sprüche u. ä. Durch sie übernehmen deren Mitglieder ein im wesentlichen kohärentes Weltbild, das – vorerst ungeschieden – sowohl metaethische als auch ethische Einsichten enthält. Die Identifikation mit den Erzählungen, Geschichten und Mythen der eigenen Überlieferung ermöglicht nach *Ricoeur* die Bildung der *narrativen Identität*. Der Begriff zeigt dabei die enge Verbindung auf, die zwischen narrativen Traditionen und Identitätsbildung besteht. Diese narra-

² W. KLUXEN, *Ethik des Ethos*, Freiburg 1974, 20.

³ KLUXEN, *Ethos* 22.

⁴ P. RICOEUR, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 151.

tive Identität bildet die Voraussetzung für die *ethische Identität*,⁵ die in dem Bewußtsein besteht, „eine(r) für ihre Taten verantwortliche Person“⁶ zu sein. Dieses Bewußtsein bleibt seinerseits rückgebunden an das im wesentlichen narrativ vermittelte Wissen um gut und böse, an die „Werte, Normen, Ideale, Vorbilder und Helden“ der eigenen Kultur. In ihnen erkennt der einzelne sich wieder, ihnen will er entsprechen, an ihren Vorbildern orientiert er sich und ihre Helden ahmt er nach. Von diesem vorgegebenen kulturell geprägten Netz von Sinnbezügen her, erhält die einzelne Handlung erst ihre Deutbarkeit und damit ihre moralische Bedeutung⁷.

Ethische Regeln und Normen werden demnach nicht primär durch Diskurse oder die rationale Überlegung eines einzelnen geschaffen. Sie liegen vielmehr seinen moralischen Vorstellungen immer schon zugrunde, wobei das Ziel die kreative Aneignung der eigenen Tradition eines guten Lebens bildet.

Die Gemeinschaft und ihr Ethos bilden auch den gemeinsamen Ausgangspunkt der gegenwärtig vieldiskutierten „kommunitaristischen“⁸ Entwürfe der Sozialphilosophie. *M. Walzer* vergleicht das Ethos einmal anschaulich mit einer Statue, die von vielen Händen gemeißelt wurde.⁹ Das Bild soll einerseits verdeutlichen, daß moralische Regeln kulturell vorgegeben sind, zum anderen zeigt es an, daß jede Epoche und jedes einzelne Mitglied der Kultur an der Verwirklichung des Ethos aktiv beteiligt sind und auch Mitverantwortung für seine jeweilige Form der Realisierung tragen. In das Ethos, das sich in „dichten“ Begriffen,¹⁰ bzw.

⁵ Vgl. A. THOMASSET, Paul Ricoeur. *Une poétique de la Morale*, Leuven 1997, 624ff.

⁶ P. RICOEUR, *Selbst* 185.

⁷ A. THOMASSET, Ricoeur 617.

⁸ Ich setze den Begriff unter Anführungszeichen, da die unter diesem Sammelnamen angeführten Vertreter ihn für sich selbst ablehnen; es handelt sich vor allem um A. MacINTYRE, Ch. TAYLOR, M. SANDEL, R. RORTY und M. WALZER, auf dessen Werk ich mich im folgenden meist beziehen werde.

⁹ M. WALZER, *Lokale Kritik – Globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Berlin 1996, 35.

¹⁰ Der Begriff stammt von C. GEERTZ, *Dichte Beschreibungen, Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, 4. Aufl., Frankfurt 1995.

„starken Wertungen“¹¹, ausdrückt, gehen so die moralische Erfahrungen, Belehrungen, aber auch vorgängige Handlungen der Mitglieder einer Kulturgemeinschaft ein. Ursprünglich ist jede Moral daher „kulturell integriert und Teil des komplizierten Gewebes“ von Gesellschaften.¹² Diese aber „sind zwangsläufig partikular, weil sie aus Mitgliedern und Erinnerungen bestehen, aus Mitgliedern *mit* Erinnerungen an ihr eigenes und an ihr gemeinschaftliches Leben.“¹³

Ein zweiter Punkt: Das kulturell-narrativ vermittelte Ethos, trägt immer schon sein je eigenes kritisches Potential in sich.¹⁴ *M. Walzer* spricht hier von „immanenter“ Kritik. Sie entsteht dadurch, daß die (häufige) Verletzung ethischer Normen der Gesellschaft Kritiker auf den Plan ruft, die deren Erfüllung einmahnen, bzw. den Werten praktische Geltung zu schaffen versuchen. Ähnlich wie wir im Alltag Menschen kritisieren, die sich nicht an die eigenen moralischen Vorstellungen halten, so kritisieren soziale Kritiker ihre jeweilige Gesellschaft, wenn das faktische Verhalten ihrer Mitglieder nicht mehr den Normen und Vorbildern dieser Gesellschaft entspricht. Moralische Vorstellungen schaffen somit nicht nur Identität, sondern sie bilden auch die Grundlage für die sozial einklagbare Forderung, die mit dieser Identität verbundenen normativen Ansprüche einzulösen.

Dies gilt in besonderer Weise für die politischen Repräsentanten einer Gesellschaft: Wenn die Könige von Assur und Babylon ebenso wie heutige Regierungen sich öffentlich auf Gerechtigkeit hin verpflichten, sei es durch Inschriften an öffentlichen Plätzen oder Parteiprogramme, dann können sie kritisiert werden, wenn sie ihren eigenen Proklamationen nicht entsprechen. Wird die Einlösung der so übernommenen Verpflichtungen über längere Zeiträume verweigert, führt dies letztlich dazu, daß jene, die

¹¹ Ch. TAYLOR; Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt 1994, 17.

¹² M. WALZER, Lokale Kritik 17.

¹³ M. WALZER, Lokale Kritik 22.

¹⁴ Vgl. zum folgenden M. WALZER, Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt 1993; ders., Maximalism and social critic: Thick and Thin, 41-61; ders., Zweifel und Einmischung ist Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert, Frankfurt 1991.

permanent hinter ihren eigenen Ansprüchen zurückbleiben, ihre Glaubwürdigkeit und letztlich auch ihre Legitimität einbüßen.¹⁵

Drittens – und dies soll hier nur erwähnt werden – unterliegt jedes Ethos einem dynamischen Prozeß der Interpretation und Reinterpretation, der sich bereits aus seiner Sprachlichkeit ergibt. Das kulturelle Ethos ist niemals statisch, insofern seine Normen an immer neue Situationen angepaßt¹⁶, neue Akzente gesetzt und vor allem in der Begegnung mit anderen Kulturen die eigenen moralischen Vorstellungen hinterfragt werden.

Die skizzierten Einsichten *P.Ricoeurs* und *M. Walzers* können uns die zentrale Bedeutung, die den Religionen bei der Formung des Ethos zukommt, besser verstehen lassen. Dies gilt, insofern die narrativen Traditionen, über die die personale aber auch die soziale Identität der Kultur geformt wird, für den Großteil der Menschheit aus religiösen Überlieferungen stammen – wenn man von den bedeutsamen säkularen Traditionen der Aufklärung einmal absieht. Es sind demnach die Religionen, deren metaethische sowie ethische Einsichten die Weltsicht des einzelnen und der Kultur als ganze vor allem prägen.¹⁷ Sie stellen weitgehend die für das Handeln richtungsgebenden Werte vor, die als gültig anerkannt werden und mit denen eine Identifikation erstrebt wird. Durch sie lernen Menschen die Vorbilder und Helden kennen, deren Taten der Inbegriff moralischer Vortrefflichkeit sind und die sie daher bestrebt sind nachzuahmen. Die Religionen schaffen so jenen Orientierungsrahmen, jenen Raum des Geordneten und Gewohnten, kurz: jenes Ethos, innerhalb dessen sich die personale und soziale Identität, die zugleich religiöse Identität ist, bildet und der sie trägt. Hier zeigt sich ein Spezifikum der religiösen gegenüber

¹⁵ Nach M. WALZER ist die letzte Stufe eine Radikalisierung von Kritik, daß die alten Normen überhaupt abgelehnt und eine revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft verlangt wird. Ich meine, daß er hier die partikuläre Sicht der europäischen Moderne mit ihrem revolutionären Pathos in sein eigentlich durch das Verhältnis von Tora und Propheten inspiriertes Modell hineinträgt.

¹⁶ Vgl. hierzu die Studie von M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, die dies für die alttestamentlich-jüdischen Überlieferungen aufzeigt.

¹⁷ Dies aufzuzeigen, war bereits das Anliegen M. WEBERS in seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III*, Tübingen ¹1988, ⁷1988, ⁹1988.

der philosophischen Ethik: die Moral bleibt in den religiösen Traditionen in einen umfassenden Lebenszusammenhang eingebettet, der dem Ganzen Sinn zu geben vermag, weil er für alle Lebensbereiche Deutungsmuster anbietet. Sie ist damit umfassender als die säkulare Moral und Ethik, weil in ihrem Rahmen wesentliche Fragen, wie z.B. jene der Schuld und des Versagens, der Überwindung des Bösen u.ä., gestellt und beantwortet werden können, die in der säkularen, philosophischen Ethik nur am Rande vorkommen.¹⁸

Die Religionen bringen aber auch ihre je eigenen Kritiker, Reformen und Propheten hervor, die die Diskrepanz zwischen Normen und Taten anklagen und verurteilen. Vor allem über die religiösen Traditionen wird somit jene „immanente Kritik“ wirksam, die nach *M. Walzer* jedem Ethos inhärent ist. Weiters finden innerhalb der Religionen jene vielfältigen Interpretations- und Reinterpretationsprozesse statt, durch die die eigenen religiösen und ethischen Überlieferungen immer wieder an die sich wandelnde Welt angepaßt werden und neue Einsichten hinsichtlich des richtigen Handelns in sich aufzunehmen vermögen.

Zugleich stellt sich allerdings die Frage, ob diese Kritik, die von den narrativen und ethischen Überlieferungen der je eigenen religiösen Tradition ausgeht, nicht ihrerseits der Korrektur bedarf. Denn – wie die Erfahrung zeigt – können religiöse Überlieferungen auch in hohem Maße unmoralische, weil unmenschliche Verhaltensweisen sanktionieren. Prinzipieller gesagt: Kulturelle und religiöse Überlieferungen sind ihrerseits auf eine Kritik von außen verwiesen.¹⁹

Die Herausforderung der Religionen durch ein Weltethos

An dieser Stelle ist nun die Frage zu stellen, in welcher Weise die gegenwärtige Weltsituation für das Selbstverständnis der Religionen, über die Ethos vermittelt und in denen es vorzüglich gelebt

¹⁸ So schreibt J. SPLETT pointiert: „Die Ethik wird also ... von der Schuld nicht betroffen – im Unterschied zum Menschen selbst.“: J. SPLETT, Art. Schuld: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. KRINGS/H.M. BAUMGARTNER/Ch.WILD; Band III, München 1974, 1277-1288, 1279.

¹⁹ Dieser Aspekt wird in den kommunitaristischen Entwürfen weitgehend vernachlässigt.

wird, bedeutsam ist. Dabei zeigt sich, daß das Bild einer Welt der geschlossenen Kulturen offenkundig ebensowenig der Realität entspricht wie jenes einer universalen Weltkultur. Vielmehr stehen Kulturen und Religionen heute in einem intensiven Prozeß wechselseitiger Beeinflussung, dem sie sich aufgrund der neuen Kommunikationsmöglichkeiten auch nicht zu entziehen vermögen. Dieses Faktum wird bewußt anerkannt durch den Dialog (1). Dieser aber führt notwendigerweise zur Frage nach einem ethischen Letztkriterium, das zwischen den religiösen und säkularen Traditionen vermitteln kann (2). Weiters wird zu zeigen sein, daß die vielfältigen Kommunikationsprozesse ihrerseits dazu führen, daß eine Weltgemeinschaft mit einem ihr entsprechenden Weltethos ansatzweise im Entstehen begriffen ist (3).

1. Kommunikation und Dialog

Trotz der oben betonten Bedeutsamkeit des Ethos spezifischer Gemeinschaften für die Identitätsbildung zeigt der Blick auf die Realität, daß diese Gemeinschaften – man mag es bedauern oder begrüßen – immer weniger in sich isoliert existieren. Die m. E. nach zutreffendste Kritik an den „kommunitaristischen“ Entwürfen ist daher, daß sie – nicht ohne Nostalgie – einheitliche Überlieferungen voraussetzen, die es in dieser Form nicht mehr gibt. Die Gesellschaften, mit denen wir es zu tun haben, sind vielmehr – und dies in zunehmenden Maße – weltanschaulich und ethnisch plural verfaßt. Dies gilt zum einen aufgrund einer in den meisten Ländern ursprünglich vorhandenen ethnischen oder religiösen Heterogenität, die heute durch Migrationen weiter verstärkt wird, zum anderen aufgrund des Eindringens fremden Gedankenguts durch die vielseitigen Formen der Kommunikation, das in der Partizipation in der Weltgemeinschaft, z.B. in internationalen Verträgen, auch eine rechtliche Konkretisierung findet. Es ist faktisch nicht möglich, sich der Dynamik dieser Kommunikationsprozesse zu entziehen, wie dies fundamentalistische religiöse Richtungen anstreben. Dies nicht nur aus praktischen Gründen – weil es einen vollständigen Rückzug aus der Weltgemeinschaft verlangen würde –, sondern noch mehr, weil die Ablehnung der Auseinandersetzung mit der Moderne und anderen Religionen ihrerseits eine

Stellungnahme darstellt.²⁰ Der Versuch, die eigene Tradition in unveränderter Form zu erhalten, führt bereits zu deren Veränderung, insofern sie einem natürlichen Wandlungsprozeß künstlich entzogen und festgeschrieben wird, um sie so gegen Einflüsse und Kritik zu immunisieren. Denn: Glaubensinhalte und ethische Vorstellungen der Religionen waren nie unveränderlich und zeitenthaben. Es gab immer Wechselbeziehungen und daraus resultierend Beeinflussungen zwischen den Religionen. Die Erfahrungen und Symbole anderer Religionen wurden immer auch für die Deutung der eigenen Tradition herangezogen. Die Situation hat sich nur darin verändert, daß dieser Austausch zwischen den religiösen Überlieferungen, aber auch mit den säkularen Traditionen der Aufklärung heute – aufgrund der weiter wachsenden Kommunikationsmöglichkeiten – eine vorher nie gekannte Intensität erreicht. Dies gilt auch für die ethischen Normen und Vorbilder der religiösen Überlieferungen, die im Zuge dieser weltweiten Verflechtungen in einen Prozeß hineingezogen werden, aus dem sie *volens nolens* verändert hervorgehen. Die Frage ist, ob es gelingt, die religiös übermittelten Normen und Werte angesichts der neuen Erfahrungen sowie der Herausforderungen durch andere Traditionen so umzuformen, daß sie die neuen Impulse aufnehmen und zugleich ihre Eigenart bewahren.

Es ist dabei ein Zeichen der Lebendigkeit einer Religion, wenn sie sich dem geistigen Austausch, den die neue Weltsituation erfordert bewußt stellt. Darin liegt m.E. die Bedeutung des interreligiösen Dialogs heute: daß die – aufgrund technischer Neuerungen ermöglichte, aber auch erzwungene – Kommunikation von den Religionen bewußten und reflektiert genommen wird. Dies setzt die Bereitschaft voraus, die je eigenen Glaubensvorstellungen und ethischen Normen und Vorbilder im Dialog mit anderen der Kritik auszusetzen, und sie aufgrund dieser Kritik notfalls zu reinterpretieren.

Dabei scheint es sinnvoll, zwischen metaethischen Glaubensinhalten und moralischen Werten und Normen zu unterscheiden. Erstere kennen aufgrund ihrer je eigenen Offenbarung (der Begriff ist hier in einem weiten Sinn gebraucht) auf einander nicht mehr rückführbare Unterschiede in ihrer Sicht

²⁰ Vgl. M. Seckler, Tradition und Fortschritt: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Band 23, Freiburg 1982, 9-53, 14f.

Gottes oder des Göttlichen, wobei das Verbindende dessen letzte, mystische Unergründlichkeit bleibt. Moralische Regeln, Normen aber auch Vorbilder, an denen sich das gute Leben der jeweiligen Glaubensgemeinschaft orientiert, hingegen weisen bei aller Unterschiedlichkeit um vieles größere Übereinstimmung hinsichtlich dessen auf, was als förderlich für das Leben des einzelnen und der Gruppe gelten kann. Der Kanon der Tugenden und Normen der Religionen ist demnach um vieles weniger kontroversiell als deren Gottesvorstellungen. Dies ermöglicht eine Übereinstimmung in ethischen Fragen als Grundlage eines gemeinsamen Handelns, wie sie in dieser Weise im Bereich der Glaubensvorstellungen nicht gegeben sein kann, und könnte seinerseits die Grundlage für eine intensivere Zusammenarbeit der Religionen in praktischen Bereichen darstellen.

2. *Die Frage nach dem Kriterium eines universalen Ethos als Frage nach dem Interpretationskriterium der eigenen Tradition.*

Spätestens hier stellt sich die Frage nach dem Kriterium oder den Kriterien, die als Grundlage eines derartigen Dialogs bestehen können. Den der gedankliche Austausch führt unweigerlich zu einer Auseinandersetzung darüber, welche der verschiedenen Normen und Werte als richtig und welche als falsch zu gelten haben. Der Dialog kann die Wahrheitsfrage nicht ausklammern. Sie konkretisiert sich als Kritik, die nicht nur – wie im Walzer'schen Kritikmodell – die Divergenz von theoretischer Anerkennung und praktischer Anwendung innerhalb der je eigenen Tradition thematisiert, sondern die die Normen und Vorbilder grundsätzlich auf ihre ethische Sinnhaftigkeit hinterfragt. Diese Kritik wird von anderen religiösen Traditionen, aber vor allem auch von den säkularen Traditionen der Aufklärung heute an die moralischen Wertmaßstäbe der einzelnen religiösen Traditionen von außen herangetragen.

Die Traditionen der Aufklärung bzw. der Moderne kamen bisher nur am Rande in den Blick. Obwohl in vielfacher Weise an jüdisch-christliche Traditionen anknüpfend entspricht ihnen ein eigenes Ethos²¹, das neben jenem der großen Religionen besteht

²¹ So Ch. TAYLOR, Quellen 29.

und außerordentlich wirkmächtig ist. Wie jedes Ethos enthält es seine eigenen narrativen Überlieferungen vor allem in Kunst und Philosophie, seine „immanente“ Kritik und es wird Interpretations- und Reinterpretationsprozessen unterzogen. Die Normen, Werte und Vorbilder dieses Ethos scheinen in besonders prägnanter Weise auf ein einheitliches Kriterium hin ausgerichtet: Jenes der Humanität (bzw. der Verminderung von Inhumanität). Dies ist im folgenden näher auszuführen.

Wie *Ch. Taylor* in seiner breit angelegten Studie zur Genese der neuzeitlichen Identität dargelegt hat, bildet die Sensibilität für das Leid, das eigene aber auch jenes der anderen, die wesentliche Grundlage des Ethos der Moderne: „Unter den als moralische anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“²² Diese Achtung aber gründet ihrerseits im „Anspruch menschlichen Leids“.²³ Die Entfaltung des Menschen zur vollen Menschlichkeit und – als Kehrseite – die Vermeidung und Verminderung des Leidens bildet das demnach das Grundanliegen und Letztkriterium einer säkularen, neuzeitlichen Ethik. Dies gilt – von Infragestellungen vor allem in der Tradition Nietzsches abgesehen – auch für die wichtigsten philosophisch-ethischen Strömungen der Gegenwart, so unterschiedlich sie im übrigen in ihrer Argumentation sein mögen. Das Kriterium der Humanität als Vermeidung von Leiden liegt der Diskursethik von *J. Habermas* ebenso zugrunde²⁴,

²² Ch. TAYLOR, Quellen 17.

²³ Ch. TAYLOR, Quellen 24.

²⁴ Zwei Zitate mögen dies zeigen: „Solche [versöhnten] Lebensformen [freier, reziproker Anerkennung] sind uns, diesseits der prophetischen Lehren, nicht einmal in Aussicht gestellt, auch nicht in abstracto. Von ihnen wissen wir nur, daß sie ... durch unser eigenes ... solidarisches Zusammenwirken produziert werden müßten. "Produzieren" heißt allerdings nicht Herstellen nach dem Modell der Verwirklichung intendierter Zwecke; es bedeutet vielmehr das *nichtintendierbare Hervorgehen aus der fehlbaren und immer wieder mißlingenden kooperativen Anstrengung, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern* (Hervorhebung von mir)“: J. HABERMAS, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1992, 153, 186. An anderer Stelle schreibt er: „Moralische Institutionen sagen uns, wie wir uns gemeinsam verhalten sollen, *um durch Schonung und Rücksichtnahme der extremen Verletzbarkeit von*

wie den ganz anders gearteten philosophischen Entwürfen von R. Rorty²⁵ und M. Walzer²⁶. P. Ricoeur seinerseits spricht von der Assymetrie zwischen dem handelnden und dem leidenden Menschen als Assymetrie von Macht und Ohnmacht.²⁷ Eben hier kommt für ihn „der Begriff der *Menschheit* ins Spiel, der die Polarität zwischen Handelndem und Erleidendem überlagert. In dieser Hinsicht kann der Begriff der Menschheit als pluraler Ausdruck der Universalitätsforderung verstanden werden ...“²⁸. Hier stellt sich nun die Frage, ob das Kriterium der Abschaffung, Milderung oder Verhinderung von Leid als Letztkriterium, von dem her jedes bestehende religiöse Ethos kritisch befragt werden kann, auch für die Religionen Gültigkeit beanspruchen kann.²⁹

Personen entgegenzuwirken.“ (Hervorhebung von mir): Ders., Erläuterungen zur Diskursethik, in: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991, 119, 223.

- ²⁵ So zeigt das folgende Zitat eine Aufhebung der prinzipiellen Skepsis Rorty's in der ethischen Frage nach dem Leid. „Die Art von Solidarität, auf die es im öffentlichen Vernunftgebrauch ankommt, ist jene] Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern der demokratischen Staaten eingepflichtet wurde – als Zweifel an der eigenen Sensibilität für die Schmerzen und Demütigungen anderer, Zweifel daran, daß gegenwärtige institutionalisierte Arrangements angemessen mit diesen Schmerzen und Demütigungen umgehen können, auch als Neugier auf mögliche Alternativen. [...] Der Selbstzweifel scheint mir das Charakteristikum der Epoche in der Geschichte, in der zum erstenmal Menschen in großer Zahl fähig sind, zwei Fragen voneinander zu trennen: die Frage ‚Glaubst und wünschst du, was ich glaube und wünsche?‘ und die Frage ‚Leidest Du?‘“: R. RORTY, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt. 1997, 320.
- ²⁶ M. WALZER formuliert dasselbe Kriterium als ein interkommunitär gültiges: „Gleichzeitig können die Mitglieder all der verschiedenen Gesellschaften, eben weil sie Menschen sind, die verschiedenen Sitten der jeweils anderen anerkennen, wechselseitig auf Hilferufe der anderen reagieren, voneinander lernen (...) Warum sollte dies unzureichend sein?“ M. WALZER, Lokale Kritik 22.
Weiters: „Jede Moral ..., deren praktizierende Anhänger nicht auf das Leid und die Unterdrückung anderer Menschen reagieren, ... wäre eine unzureichende Moral“, M. Walzer, Lokale Kritik 24.
- ²⁷ P. RICOEUR, Selbst 267.
- ²⁸ P. RICOEUR, Selbst 270.
- ²⁹ Vgl. die Darstellungen des Ethos der Weltreligionen: A.Th.KHOURY, Das Ethos der Weltreligionen, Freiburg 1993.

J. B. Metz hat als Theologe die Frage des Leidens als gemeinsame Grundfrage aller religiösen Traditionen herausgestellt. Grundlage eines globalen Ethos könne demnach nicht ein „Minimalkonsens“ sein, sondern nur die unbedingte „Anerkennung der *Autorität der Leidenden*“, die an das Gewissen appelliert und der dieses Gewissen Gehorsam schuldet, ja durch die es sich überhaupt erst konstituiert. „Diesem Gehorsam bleibt jede Ethik unterworfen, die am Ende nicht zur reinen ‚Verträglichkeits-ethik‘ werden will, zur Akzeptanz- und Rechtfertigungsethik in unserer wissenschaftlich-technologischen Zivilisation.“ Und J. B. Metz fährt fort: „Gerade hier sehe ich die Chance und die Aufgabe einer *Koalition der Religionen* heute: Nicht unmittelbar im Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt ...“, denn diese Welt braucht „auf eine neue Weise das in den Religionen der Menschheit akkumulierte Leidensgedächtnis“ für eine „gewissenhafte Weltpolitik“.³⁰

Auch die 1993 in Chicago vom Parlament der Weltreligionen angenommene „Erklärung für das Weltethos“ geht von der Grundforderung aus, daß „jeder Mensch menschlich behandelt werden muß“.³¹ Auf dieser Grundlage gibt sie dann vier Richtlinien für ethisches Verhalten an, „die sich in den meisten Religionen dieser Welt finden“: Die Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben jedes Menschen (und der natürlichen Lebensgrundlagen); die Kultur der Solidarität, die in einer Haltung der Gerechtigkeit gründet; die Haltungen der Toleranz und Wahrhaftigkeit, die menschliches Zusammenleben erst ermöglichen, die Kultur der Gleichberechtigung und der Partnerschaft zwischen Mann und Frau.

Es scheint mir daher möglich, davon auszugehen, daß das Kriterium der Humanität bzw. der Vermeidung von Inhumanität als gemeinsamer ethischer Maßstab der religiösen und säkularen Traditionen Gültigkeit beanspruchen kann. Denn es wäre ein Widerspruch hinsichtlich ihrer ureigensten Intention, nämlich die

³⁰ J.B. METZ, Mit der *Autorität der Leidenden*: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Weihnachten 24./25./26. Dezember 1997, Nr. 296.

³¹ Abgedruckt: H. KÜNG/K.J. KUSCHEL (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993, 13-46.

Verbindung des Menschen zu Gott oder zum Göttlichen herzustellen bzw. sichtbar zu machen, würde eine Religion inhumanes Handeln *prinzipiell* rechtfertigen.

Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog könnte die Frage der Humanität bzw. Inhumanität daher die Grundlage für weitere inhaltliche Auseinandersetzungen über „Werte, Normen und Vorbilder“ bilden. In der positiven Bestimmung des guten Lebens können die Schwerpunkte und konkreten Formen der Verwirklichung von Humanität dabei unterschiedlich ausfallen.³² Eine weitergehende Übereinstimmung sollte sich hingegen darüber erzielen lassen, welche Handlungen und Praktiken allgemein als menschenverachtend und lebenszerstörend zu verurteilen sind. Die Zielvorstellung sollte allerdings nicht nur Schadensbegrenzung, sondern die Verwirklichung eines gemeinsamen guten Lebens weltweit darstellen.

3. *Das Weltethos als säkulares Ethos der Weltgemeinschaft*

Wenn auch – wie oben dargelegt – religiöse, kulturelle und damit auch ethische Identität sich primär innerhalb von partikulären Gemeinschaften bildet, so darf doch nicht übersehen werden, daß sich inzwischen sowohl aufgrund wachsender internationaler und interkommunitärer Kommunikation als auch aufgrund von vor allem rechtlichen Übereinkünften ein Korpus von ethischen Normen und Vorbildern weltweit herausgebildet hat. Es gibt somit – so meine These – wenigstens ansatzweise ein Weltethos als Ethos der Weltgemeinschaft. Für dieses Weltethos gelten ähnliche Eigenschaften, wie sie für das Ethos von Religionen und Kulturen charakteristisch sind: daß sich in ihm Identität über vorgegebene Werte und Normen bildet, daß es „immanente“ Kritik ermöglicht und daß es einem permanenten Interpretations- und Reinterpretationsprozeß ausgesetzt ist. Die Überlieferungen der Aufklärung, und hier vor allem jene der Rechtskultur mit ihrem Angelpunkt den Menschenrechten, bilden tatsächlich teilweise Identität, sie tragen ihr Kritikpotential in sich und sie stehen in einem dynamischen Prozeß von Veränderung. So ist z.B. zu erwarten, daß das Weltethos, das bisher vor allem durch das europäische Erbe der Aufklärung aber auch des Christentums geprägt war, in zuneh-

³² Vgl. M. WALZER, Lokale Kritik 13ff.

mendem Maße Impulse aus der Kritik anderer Kulturen und Religionen empfangen wird.

Der Prozeß der Ausbildung und Ausweitung dieses Weltethos wird vor allem durch zwei Tatsachen begünstigt:

Erstens: Die Angleichung der materiellen und sozialen Lebensbedingungen weltweit trägt die Tendenz in sich, einen Prozeß der Angleichung von Normen und Werten zu fördern. Dies gilt vor allem auch für den politischen Bereich. So verlangt beispielsweise die Einführung der Organisationsstrukturen eines modernen Staates mit seinem Gewaltmonopol, aber auch seinen umfassenden Möglichkeiten bürokratischer Kontrolle, die gleichzeitige Übernahme von Rechtsformen, die den Staatsbürgern effektiven Schutz gegenüber einer starken, zentralen Staatsmacht zu gewähren vermögen. Geschieht dies nicht, kann sich die rechtliche und humanitäre Situation der Staatsbürger gegenüber den früheren Verhältnissen verschlechtern. Analoges läßt sich für andere Bereiche aufzeigen. So kommt es z.B. durch den Wegfall von feudalen Klientelbeziehungen in der modernen Industriegesellschaft zu einer Schlechterstellung der Arbeiter, wenn nicht zugleich Systeme staatlicher und sozialer Sicherungen geschaffen werden. Die Übernahme technischer, wirtschaftlicher und politischer Neuerungen, wie sie sich weltweit auf allen Gebieten vollzieht, führt demnach in vielen Fällen sinnvollerweise auch zu einer Angleichung von Werten und Normen, um unter den neuen Gegebenheiten entsprechende humane Standards zu schaffen.

Ein weiterer Grund für eine tendenzielle Angleichung von Werten und Normen bildet der universale Wunsch nach einem menschenwürdigen Leben. Die weltweite Kommunikation führt heute auch dazu, daß Menschen in verstärktem Maße Alternativen zur eigenen Lebensform kennenlernen. Sie beginnen ihr eigenes Leben mit jenem anderer zu vergleichen.

Ein Beispiel dafür sind die Frauenrechte. Da in (fast?) allen Kulturen und Religionen Frauen gegenüber Männer diskriminiert werden, üben Normen, Werte und Vorbilder, die mehr persönliche Freiheit, Möglichkeiten der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und Unabhängigkeit von patriarchaler Willkür verheißen auf Frauen eine starke Anziehungskraft aus.³³ Ähnliches gilt auch für

³³ Die Spannungen, die dabei gegenüber jenen Werten auftritt, die im Zuge der Konstituierung der personalen Identität übernommen wurden, werden

die Menschenrechte insgesamt: Als rechtliche Normen, die vor staatlicher Willkürherrschaft schützen sollen, sind sie für alle jene erstrebenswert, deren Leben in der einen oder anderen Form durch eben diese Herrschaft bedroht ist.

Am Beispiel der Menschenrechte läßt sich auch zeigen, warum das Weltethos der Weltgemeinschaft nur ein säkulares Ethos sein kann. Die Entstehung des neuzeitlichen säkularen Staat, für dessen Rechtskultur die Menschenrechte zentral sind, war im wesentlichen eine Folge der Religionskriege und der Entstehung ansatzweise religiös pluraler Gesellschaften in Europa. Sie gaben sich eine säkulare Verfassung, die das Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen und Weltanschauungen ermöglichen sollte. Wir stehen heute weltweit vor einer ähnlichen Situation, wobei zu hoffen ist, daß es nicht jener dramatischen Vorgeschichte bedarf, die der Entstehung des säkularen Staates in Europa voranging ist, um zu einer Einigung auf weltweit gültige menschenrechtliche Grundnormen zu kommen.

Tragische Konflikte entstehen vor allem dann, wenn verengte moralische Sichtweisen, die sich einer Öffnung widersetzen, einander unversöhnt gegenüberreten.³⁴

Der Beitrag eines christlichen Ethos zum Weltethos

Abschließend ist nun noch die Frage zu stellen, welchen Beitrag ein christliches Ethos zum Weltethos leisten sollte. Da dies ein eigenes umfassendes Thema ist, kann es hier nur darum gehen, einige Grundlinien aufzuzeigen. Dies erscheint auch deshalb sinnvoll, um nicht den Eindruck zu erwecken, als würden durch die Rede von einem Weltethos wiederum, gleichsam durch die Hintertür und nach einem längeren Anweg, die religiösen Ethosformen zu einer Vor- oder Zwischenstufe auf dem Weg hin zu einem der-

dabei in unterschiedlicher Weise bewältigt: sei es durch eine weitgehende Negation dieser Werte (und möglicherweise auch des metaethischen, religiösen Weltbildes, mit dem sie verbunden sind), sei es durch eine Integration der neuen moralischen Vorstellungen mit den traditionellen Überlieferungen.

³⁴ P. RICOEUR, *Selbst* 258ff, hat im Anschluß an Hegel anhand der *Antigone*-Erzählung darauf hingewiesen, daß tragische Konflikte aus der Unfähigkeit oder mangelnden Bereitschaft der Relativierung eigener moralischer Vorstellungen entspringen.

artigen Weltethos abgewertet. Dies aber widerspräche der Grundintention dieses Beitrags. Weltethos kann immer nur „dünnes“ Ethos sein, ebenso wie die Überlieferungen der Aufklärung selbst „dünne“ Überlieferungen darstellen, die nicht den Reichtum und umfassenden Charakter religiöser Überlieferungen haben und haben können. Dies gilt bereits insofern, als sie von ihrer Entstehungsgeschichte her, die religiös-transzendente Dimension menschlichen Lebens ausklammern.

Gerade in der Auseinandersetzung mit der universalen Frage menschlichen Leidens läßt sich verdeutlichen, um wie viel mehr die christlichen Überlieferungen zur Erhellung dieses Menschheitsthemas zu sagen haben als die säkularen Traditionen der Aufklärung. Die Bewältigung des Leidens bildet in den biblischen Traditionen nicht zuerst eine human-ethische Aufgabe. Sie ruft vielmehr vor allem die Rückfrage nach Gott hervor, an den sich der Glaubende als Retter vertrauensvoll wendet. Er tut dies innerhalb der narrativen Traditionen der Bibel, die – angefangen mit der Herausführung aus Ägypten – Gott als jenen offenbaren, der den „Schwachen aus dem Staub erhebt und den Armen erhöht, der im Schmutz liegt ...“ (1 Sam 2,8). Bleibt die Rettung aus, wird die Erfahrung von Leid zu einer unablässigen und ungetrösteten Anfrage, ja Anklage gegenüber Gott angesichts des Leidens.³⁵ Es sind diese metaethischen Traditionen, durch deren je neue kreative Aneignung die ethische Identität der Gläubigen zu allererst entsteht.³⁶ Dabei gilt als Grundsatz: Da der Gott der biblischen Überlieferungen sich der Schwachen und Leidenden annimmt, sind die Gläubigen gefordert, ebenso zu handeln. Diese *imitatio Dei* als Zentrum biblischer Ethik bildet die Grundlage sowohl der alttestamentlichen Gesetzestradiationen im sozialen Bereich³⁷ als auch der neutestamentlichen Tradition, wonach sich das ethische

³⁵ J.B.METZ, Autorität.

³⁶ Vgl. dazu J. VERSTRAETEN, The 'World' of the Bible as Meta-Ethical Framework of Meaning for Ethics: H.M.VROOM/J.D.GORT (ed.), Holy Scriptures in Judaism, Christianity and Islam. Hermeneutics, Values and Society, Amsterdam 1997, 138-146, 140ff.

³⁷ Vgl. z.B. die Begründung des Fremdengesetzes des Bundesbuches in Ex 22,20: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr seid in Ägypten Fremde gewesen.“ Hier wird die ethische Forderung direkt mit der Erinnerung an die Rettung durch Jahwe verknüpft, also methaethisch begründet.

Handeln der Gläubigen am Vorbild Jesu Christi selbst orientieren soll. Die Gottes- und Nächstenliebe bildet dabei die eine grundlegende ethische Forderung in der Nachfolge Jesu: „Liebt einander, so wie ich euch geliebt habe.“ (Joh 15,12). Dabei geht es sowohl um eine aktiv als auch eine passiv – durch Aufsichtnahme von Leid – herbeigeführte Verminderung und Vermeidung von Unrecht und Leid. Die ethischen Normen und Werte werden so vollständig zugunsten einer kreativen Umsetzung des einen Grundgebots der Liebe angesichts der jeweiligen Notwendigkeiten freigegeben. Die Liebe liegt als Grundnorm allen sozialen und gesetzlichen Regelungen voraus und legitimiert sie. Das Wort Jesu, daß „der Sabbat für den Menschen da ist, und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27f) bedeutet daher eine in ihrer Radikalität noch kaum erkannte Abkehr von einer Normethik, die grundsätzlich auf das Gebot der Humanität, d.h. der Liebe hin relativiert wird.

Hier trifft sich die christliche Ethik mit jener der Aufklärung.³⁸ Zugleich bleibt dieses Letztkriterium christlicher Ethik aber in den weiten metaethischen Rahmen der alt- und neutestamentlichen Gotteserinnerung und -erfahrung eingeschrieben, durch die sich christliche Identität erst konstituiert. Seine jeweilige Konkretisierung und die Einlösung seines hohen humanen Anspruchs bedürfen je neu der immanenten christlich-prophetischen Kritik, ebenso wie jener Kritik, die von außen – durch andere religiöse und säkulare Traditionen – an dieses Ethos herangetragen wird. Sie bildet die Grundlage jener Interpretations- und Reinterpretationsprozesse, durch die die eigenen Überlieferungen auf ihr wesentliches hin befragt und besser erkannt werden können entsprechend dem Wort des Apostels Paulus: „Prüft alles, das Gute aber behaltet“ (1 Thess 5,21).

Dies aber gilt nicht nur für ein christliches Ethos, sondern für die Ethosformen aller Religionen und der säkularen Traditionen, die in der gegenwärtigen Weltsituation gefordert sind, an der Gestaltung einer menschlicheren Welt mitzuwirken.

³⁸ Insofern gilt, wie E.SCHILLEBEECKX schreibt, „daß die spezifische Eigenart der Ethik von Christendarin liegt, *gerade keine eigene Ethik zu haben* und darin offen zu sein für das von allen Menschen gesuchte Humanum, hier und jetzt und immer wieder von neuem.“, E.SCHILLEBEECKX, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990, 54.