

Brauchen wir ein neues Weltethos?

Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Die Universalität und unbedingte Geltung ethischer Gebote wird gegenwärtig vor allem von zwei Seiten nachdrücklich in Erinnerung gerufen. Papst Johannes Paul II., der vor einigen Jahren die Religionsführer der Welt zum gemeinsamen Friedensgebet nach Assisi einlud, erneuert in seiner jüngsten Enzyklika „Veritatis Splendor“ die Ablehnung jedes ethischen Relativismus durch das kirchliche Lehramt und betont: „Insofern aber das Naturgesetz die Würde der menschlichen Person zum Ausdruck bringt und die Grundlage für ihre fundamentalen Rechte und Pflichten legt, ist es in seinen Geboten universal, und seine Autorität erstreckt sich über alle Menschen.“¹ Fast zeitgleich zum Erscheinen der päpstlichen Moralencyklika – im Spätsommer des Jahres 1993 – tagt in Erinnerung an seine erste Zusammenkunft vor hundert Jahren in Chicago das „Parlament der Weltreligionen“, um die Teilnehmer aus über 250 Glaubensgemeinschaften auf die Annahme eines gemeinsamen Weltethos zu verpflichten. Dies geschieht ebenfalls mit der ausdrücklichen Zielsetzung, die „Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtung“, die in der sittlichen Autonomie des Menschen wohl angelegt, aber noch nicht letztgültig verankert sei, zu begründen².

Während der Papst den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit durch den Gedanken erläutert, die Würde des Menschen schließe um der Möglichkeit ihrer authentischen Verwirklichung willen „wesentlich auch die Achtung einiger Grundgüter ein, ohne deren Respektierung man dem Relativismus und der Willkür verfällt“³, verfolgt das Projekt Weltethos nach Methode und inhaltlicher Stoßrichtung einen anderen Weg. Es versucht, durch einen Vergleich der vorhandenen Ethosbestände aller Religionssysteme zwar keine numerische Einstimmigkeit, wohl aber moralische Einmütigkeit über einen „minimalen Grundkonsens bezüglich bestimmter Werte, Normen und Haltungen“ zu erzielen, ohne den ein friedliches Zusammenleben in der Weltgemeinschaft der Völker unmöglich ist⁴. Die Konvergenz grundlegender ethischer Überzeugungen soll so aufgedeckt, bewußtgemacht und durch interreligiösen Dialog und weltweite ökumenische

¹ Enzyklika „Veritatis Splendor“, Nr. 51.

² H. Küng, Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Religionen, in: Conc(D) (1990) 154–164, hier: 160.

³ Wie Anm. 1: Nr. 48.

⁴ Auf der Suche, 155 f., vgl. auch *ders.*, Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: *Ders.*, K.-J. Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993, 49–87, 67. Eine sorgfältige, dokumentierte Darstellung findet sich bei F. Noichl, Das „Projekt Weltethos“ aus moraltheologischer Sicht (erscheint im Jahrbuch für Religionswissenschaft 1994).

Beratung verstärkt werden, bis die einzelnen Religionen in dem sich abzeichnenden Minimalkonsens zum Schutze des Humanums das universale Wahrheitskriterium anerkennen, auf das ihre eigenen ethischen Traditionen zulaufen.

Beide Versuche, den universalen Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit zu begründen, stoßen auf moralphilosophische und theologisch-ethische Schwierigkeiten, die in einer päpstlichen Enzyklika oder in der Deklaration eines Weltparlamentes der Religionen naturgemäß nicht mit der nötigen Problemschärfe und begrifflichen Differenzierung behandelt werden können. In diesen Problemhintergrund einzuführen und einige der angedeuteten Schwierigkeiten auszuleuchten, ist das Ziel der folgenden Ausführungen. Sie versuchen zunächst, die moralphilosophische Debatte um den ethischen Relativismus nachzuzeichnen, die in der wissenschaftlichen Ethik unseres Jahrhunderts im Anschluß an die Entdeckung der Geschichtlichkeit und kulturellen Variationsbreite des menschlichen Ethos geführt wurde. Erst auf diesem Hintergrund kann dann gefragt werden, wie die beiden gegenübergestellten Grundmodelle – der Versuch einer personalen Transformation des Naturrechtsgedankens im Anschluß an die neuzeitliche Menschenwürde-Idee sowie der induktive Weg, eine vorhandene Konvergenz ethischer Überzeugungen in einen parlamentarisch festgestellten Minimalkonsens zu überführen – diesen Schwierigkeiten begegnen können.

I. Die interkulturelle Vielfalt von Moralvorstellungen und das Problem des ethischen Relativismus

Seit der Entdeckung neuer Kontinente im 16. Jahrhundert wurde die europäische Zivilisation in immer stärkerem Maß mit den Lebensgewohnheiten fremder Völker konfrontiert. Sie entwickelte dabei gegensätzliche Wahrnehmungsmuster und reagierte teils mit Neugierde und Bewunderung, teils aber auch mit Abscheu und Widerwillen darauf. Sowohl eine naive zivilisationskritische Bewunderung als auch das kulturelle Überlegenheitsgefühl der Aufklärungszeit führten jedoch dazu, daß außereuropäische Moralvorstellungen zunächst mehr in ihrer exotischen Andersartigkeit als in ihrem kulturspezifischen Zusammenhang wahrgenommen wurden. Auch das Wissen um so befremdliche und zunächst unerklärliche Gepflogenheiten wie die heute verbotene Witwenverbrennung bei den indischen Hindus, die Elterntötung bei einigen afrikanischen Stämmen, die polygamen Eheordnungen in anderen Weltreligionen oder die in einzelnen Ethnien anzutreffende emotionale Gleichgültigkeit gegenüber Säuglingen und Kranken führten deshalb lange Zeit zu keiner prinzipiellen Infragestellung der eigenen Moral.

Daran änderten auch das Wissen um die Geschichtlichkeit der modernen Welt und die Heraufkunft eines historischen Bewußtseins zunächst nur wenig. Dessen erste große Zeugen im italienischen Humanismus (*Vico*)

und im frühen deutschen Historismus (*Herder, Humboldt, Goethe*) werten die Verschiedenheit der historischen Erscheinungsformen noch durchweg positiv als Hinweis auf den Reichtum der menschlichen Natur, deren ganze Mannigfaltigkeit erst im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zutage tritt⁵. Die Erschütterungen, die mit der Entdeckung des historischen Wandels als einer grundlegenden Kategorie der modernen Welt verbunden sind, werden dem geschichtlichen Denken erst in dem Augenblick bewußt, in dem es den Glauben an die Einheit der Menschennatur und an ein ideales Entwicklungsziel der Geschichte aufgibt und durch eine radikale Historisierung aller Lebensformen ersetzt. Zwar hält auch das geschichtliche Denken des 19. Jahrhunderts daran fest, daß der objektive Geist in allen seinen mannigfaltigen Hervorbringungen auf dem Gebiet von Sitte und Recht, Moral und Religion, Staat und Gesellschaft einen sinnvollen Strukturzusammenhang aufweist, den zu verstehen eben die Aufgabe des historischen Erkennens ausmacht. Aber in die Bewunderung für die Vielfalt historischer Formen und in die Begeisterung für eine aus allen metaphysischen Bindungen befreite Individualität mischt sich bereits ein bedrohlicher Unterton. Das Leben der Völker, ihre geschichtlichen Institutionen und kulturellen Errungenschaften, vor allem aber ihre unterschiedlichen Vorstellungssysteme auf dem Gebiet der Moral und des Rechtes erscheinen in historischer Perspektive bald als eine verwirrende Fülle unterschiedlicher Konfigurationen, die sich keinem höheren Standpunkt mehr unterordnen.

Als dann um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine breitere kulturanthropologische Forschung einsetzte, die systematisch das Alltagsleben fremder Völker untersuchte, wurde die in diesen Feldstudien zutage tretende Vielfalt von Lebenseinstellungen und sozialen Verhaltensweisen zunehmend im Sinne eines kulturellen Relativismus oder einer prinzipiellen Gleichrangigkeit aller Moralvorstellungen interpretiert. Obwohl die Pioniere der wissenschaftlichen Ethnologie (*Eduard Westermarck, Bronislaw Malinowski, William G. Sumner* und *Franz Boas*) die Annahme einer kulturellen Höherentwicklung nicht grundsätzlich ablehnten und die Existenz kulturübergreifender Maßstäbe von Rationalität und Wissenschaft unter ihnen durchaus strittig blieb, trug die empirische Kulturanthropologie so zur Vertiefung des Relativismus-Schocks im europäischen Bewußtsein bei. Die Ergebnisse der deskriptiven Moralforschung wurden vielfach als eine empirische Bestätigung der philosophischen Kritik an einer universalen Geschichtsauffassung verstanden, die für die Orientierungsleistung fremder Kulturen blind bleibt und sie bestenfalls als Vorstufen in der Entwicklung der europäischen Humanitätsidee deuten kann.

Die erste Nachkriegsdebatte um die rechtsphilosophischen Grundlagen des Völkerrechts und die unterschiedliche Auslegung der Menschenrechte

⁵ Vgl. dazu *W. Schulz*, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 486–490.

hat die philosophische Problemlage noch weiter verschärft. Die Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus wird seitdem auf unterschiedlichen Ebenen geführt, je nachdem, ob sie sich auf eine innerphilosophische Kritik beschränkt oder in einen interdisziplinären Dialog mit empirischen Forschungsansätzen eintritt. Die innerphilosophische Kritik bezieht sich vor allem auf den naturalistischen Fehlschluß, dem jede empiristische Ethiktheorie verfällt, sowie auf die logische Unmöglichkeit, einen prinzipiell relativistischen Standpunkt widerspruchsfrei zu formulieren. Der dritte Argumentationstypus versucht dagegen, moralphilosophische Überlegungen in die Deutung des ethnographischen Materials einzubringen und innerhalb der interkulturellen Variationsbreite der Ethosformen stärker zwischen der Bewertung außermoralischer Sachverhalte und spezifisch moralischen Werturteilen sowie zwischen ethischen Prinzipien und konkreten Normen zu differenzieren. Anders als die beiden ersten Argumentationsformen, die eine relativistische Position in der Ethik als grundsätzlich undurchführbar zurückweisen, verfolgt diese Strategie das bescheidenere Ziel, die Ebene und den Umfang tatsächlicher moralischer Meinungsunterschiede schärfer zu erfassen, um so auch der allen Kulturen gemeinsamen Tiefenstruktur des moralischen Bewußtseins gerecht zu werden.

1. Der Vorwurf des naturalistischen Irrtums

Das Verdikt eines naturalistischen Fehlschlusses, das wie ein philosophisches Fallbeil über der empirischen Moralforschung schwebt, trifft die Relativismusthese ebenso wie den umgekehrten Versuch, die „Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit“ (*V. Cathrein*) aus dem Nachweis der praktischen Verbreitung einzelner Normen und Wertvorstellungen abzuleiten. Aus Naturbeschreibungen folgen keine moralischen Werturteile, ganz gleich, ob diese mit dem deskriptiven Sachverhalt übereinstimmen oder nicht. Vom Sein führt kein Weg zum Sollen, aus einem faktischen Ist-Zustand läßt sich, gleich welcher Art und in welche Richtung, keine moralische Norm ableiten. Darauf verweist bereits der berühmte Einwand Pascals, wonach es für die innere Wahrheit unserer moralischen Gesetze vollkommen unerheblich ist, auf welchem Breitengrad sie erstmals anerkannt werden; was diesseits der Pyrenäen gut, wahr und gerecht ist, kann jenseits nicht böse, falsch und ungerecht sein. Ebenso spielt es für die moralischen Gesetze keine Rolle, ob sie schon gestern oder erst heute in Geltung gekommen sind, weil man „so kein Recht und kein Unrecht findet, das nicht mit dem Klima das Wesen ändere“⁶. Moralische Gesetze und Normen sind vielmehr allein durch die innere Vernunftgemäßheit und ihre Übereinstim-

⁶ B. Pascal, Über die Religion und einige andere Gegenstände, Nr. 294 (*Pensées*, hg. von E. Wasmuth). Heidelberg 1972, 148.

mung mit dem obersten Moralprinzip begründet, in dem die Idee eines unbedingten moralischen Sollens verankert ist.

Die Denkfigur des naturalistischen Fehlschlusses ist logisch unbestreitbar und auf jede inhaltlich bestimmte, auf empirische Grundlagen bezogene Ethik anwendbar. Darin liegt die eindrucksvolle Stärke, aber auch eine merkwürdige Schwäche dieses Arguments. Es weist die empirische Frageebene kulturanthropologischer Forschungsansätze als unerheblich zurück, weil es abwegig erscheint, den inneren Geltungsanspruch einer moralischen Norm von dem quantitativen Tatbestand ihrer geschichtlichen und geographischen Verbreitung abhängig zu machen. Dadurch entzieht sich eine ausschließlich am logischen Geltungsstatus moralischer Urteile orientierte Argumentationsweise aber der Möglichkeit, die durch die empirische Mannigfaltigkeit unserer Moralvorstellungen gegebene Problemlage philosophisch zu bedenken und eine weiterführende Antwort auf den ethischen Relativismus zu formulieren. Vor allem aber übersieht die einfache Übertragung des Naturalismus-Vorwurfs auf die deskriptiv-historische Moralforschung, daß die menschliche Vernunft, deren Nichtwidersprüchlichkeit und innere Kohärenz letzten Endes über die normativen Gehalte jedes geschichtlichen Moralsystems entscheidet, kein der Geschichte entgegengesetztes oder schlechthin transhistorisches Vermögen darstellt. Weil sich die Vernunft nicht jenseits der Geschichte und außerhalb ihres Verlaufs, sondern als konkrete menschliche Vernunft nur in der Geschichte realisieren kann, vollzieht sie sich notwendig als endliche und geschichtliche Vernunft. Geschichtliche Relativität im Sinne einer unhintergehbaren Bezogenheit auf den eigenen geschichtlichen Standort ist insofern auch eine Dimension der Vernunft selbst. Sie kann nämlich ihre kritische Funktion gegenüber den Ausprägungen eines bestimmten Ethos nicht anders als innerhalb eines gemeinsamen geschichtlichen Horizontes wahrnehmen, in dem die Möglichkeiten ihrer jeweiligen Erkenntnis vorgezeichnet sind⁷.

2. Der Vorwurf der logischen Inkonsistenz

Die zweite Strategie der philosophischen Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus wirft diesem nicht nur einen logischen Fehlschluß vor, sondern bestreitet darüber hinaus, daß er als ethische Theorie überhaupt konsistent formulierbar ist. Diese Argumentation begegnet heute in unterschiedlichen Formen; sie beruht auf einer Weiterentwicklung der klassischen Einwände, die der englische Philosoph *Walter T. Stace* bereits im Jahr 1932 gegenüber dem deskriptiven Kulturrelativismus vorgetragen hatte. Akzeptiert man die Voraussetzung, daß sich unterschiedliche moralische Standards an keinem gemeinsamen Bewertungsmaßstab messen lassen, so

⁷ Vgl. dazu *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, 62–75, bes. 65.

können wir die Moralvorstellungen verschiedener Religionssysteme, Gesellschaftsformen oder geschichtlicher Epochen untereinander nicht mehr vergleichen. In der Konsequenz führt dies jedoch dazu, daß wir auch innerhalb einer soziokulturellen Gruppe die darin anerkannten Werte und Normen nicht mehr in Frage stellen können und folglich auf den Begriff eines moralischen Fortschritts verzichten müssen. Wenn es keinen nichtrelativistischen ethischen Standpunkt gibt, in bezug auf den sich der Moralkodex eines Kulturkreises oder eines Religionssystems mit dem anderer vergleichen läßt, wird es sinnlos, in der Abschaffung von Sklaverei, Witwenverbrennung, Folter und Inquisition einen moralischen Fortschritt zu sehen. Auch innerhalb einzelner religiöser Traditionen läßt sich dann die Rede von einer Höherentwicklung des religiösen Ethos nicht mehr aufrechterhalten. Für die jüdisch-christliche Tradition würde dies bedeuten, daß die Sozialkritik der Propheten, das Gebot der Feindesliebe oder die Bergpredigt Jesu gegenüber der Talionsformel oder den Strafbestimmungen der levitischen Reinheitsgesetze nicht mehr als Ausdruck einer Fortentwicklung und Läuterung des ethischen Bewußtseins gelten dürfen⁸.

Die innere Widersprüchlichkeit einer solchen Position tritt nicht sofort zutage. Es könnte ja sein, daß ein überzeugter Relativist auch diese Konsequenzen akzeptiert und sich auf den Standpunkt einer völligen Standpunktbeliebigkeit stellt. Bereits diese paradoxe Formulierung zeigt jedoch, daß eine solche angebliche Konsequenz eine tieferliegende logische Inkonsistenz verdeckt. Das wird noch deutlicher, wenn man die These eines prinzipiellen ethischen Relativismus so rekonstruiert, daß sie sich in einem selbstreferenziellen Widerspruch verfängt. Diesen Weg einer philosophischen Widerlegung des ethischen Relativismus beschreiben *Bernard Williams* und *Gilbert Harman*, indem sie dessen prinzipielle Position in mehrere Thesen zerlegen, die sich nicht zugleich vertreten lassen. Die Inkonsistenz eines normativ verstandenen ethischen Relativismus ergibt sich danach aus folgender Überlegung: Zwischen der These A: Es gibt keine moralische Norm, die in allen Kulturräumen universal gilt, und der These B: Jeder soll den in seinem Kulturkreis akzeptierten Normen folgen, ohne die Moralvorstellungen anderer Völker zu verurteilen, besteht ein Widerspruch, da zumindest die in These B implizierte Toleranzforderung universal gelten soll, was der in These A gemachten Voraussetzung aber direkt zuwiderläuft⁹.

Dieser Schluß erscheint zwingend, zumindest solange man die Formulierung beider Thesen als korrekte Wiedergabe der logischen Grundform relativistischer Theorien akzeptiert. Möglicherweise beruht diese gleichsam chemisch rein herauspräparierte Argumentationsstruktur aber auf einer

⁸ Vgl. *W. T. Stace*, *The Concept of Morals*, London 1932, 46–49 und dazu *K. P. Rippe*, *Ethischer Relativismus. Seine Grenzen – seine Geltung*, Paderborn 1993, 190–195.

⁹ Vgl. *B. Williams*, *The Truth in Relativism*, in: *The Aristotelian Society Proceedings* 75 (1974) 215–228 und *G. Harman*, *Moral Relativism Defended*, in: *PhRev* 94 (1975) 3–22.

sprachlichen Verfälschung, die eine unliebsame These bewußt oder unbewußt in einer unhaltbaren Formulierung vorstellt. Es legt sich deshalb nahe, einen Text der Konsistenzprobe zu unterziehen, der von einem führenden Vertreter des ethischen Relativismus stammt und dessen Grundthese in einer authentischen Formulierung wiedergibt. Dazu bietet sich die Stellungnahme des amerikanischen Ethnologen *Melville Herskovits* zur Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1948 an, die damals von der amerikanischen Anthropologischen Gesellschaft offiziell unterstützt wurde. Wenn es so etwas wie ein „relativistisches Credo“ der deskriptiven Kulturanthropologie gibt, dann spricht es aus diesem Manifest gewissermaßen im Originalton. Der Text erleichtert die Rekonstruktion seines Argumentationsganges zudem dadurch, daß er aus der laufenden Gedankenführung drei Grundthesen hervorhebt:

Die erste lautet: „Das Individuum verwirklicht seine Persönlichkeit im Rahmen seiner Kultur; daher bedingt die Achtung individueller auch die Achtung kultureller Verschiedenheit.“ Aus der Tatsache, daß sich unter den im Laufe der Menschheitsgeschichte untergegangenen Kulturen sowohl solche von hoher Komplexität und erstaunlichem inhaltlichem Reichtum als auch „anspruchslose“ und weniger differenzierte befinden, wird auf die zweite These geschlossen. „Die Achtung kultureller Unterschiede folgt aus der wissenschaftlichen Tatsache, daß noch keine Methode zur qualitativen Bewertung von Kulturen entdeckt worden ist“. Dieser Aussage wird eine dritte These zur Seite gestellt, die dezidiert gegen die Rede von absolut gültigen Normen und Werten gerichtet ist, wie sie sich innerhalb der Kulturen Westeuropas und Nordamerikas herausgebildet hat: „Maßstäbe und Werte sind relativ auf die Kultur, aus der sie sich herleiten. Daher würde jeder Versuch, Postulate zu formulieren, die den Überzeugungen oder dem Moralkodex nur einer Kultur entstammen, die Anwendbarkeit einer Menschenrechtserklärung auf die Menschheit als ganze beeinträchtigen.“¹⁰

Vergleicht man diese drei Prinzipien miteinander, so ist leicht ersichtlich, daß sie die Relativismus-These auf unterschiedlichen Ebenen aussagen, die trotz ihrer aufeinander bezogenen Formulierung nicht notwendig zusammenhängen. Die erste These, der es um die gleichrangige Achtung vor der kulturellen Verschiedenheit aller Völker geht, formuliert das Anliegen eines kulturellen Relativismus, der heute oftmals auch als deskriptiver Relativismus bezeichnet wird. Die zweite These möchte diese allen Kulturen geschuldete Achtung durch die Tatsache begründen, daß wir über keine wissenschaftlich gesicherte Methode eines interkulturellen Vergleichs verfügen. Diese als ethischer Relativismus im engeren Sinn (oder auch als metaethischer Relativismus) zu bezeichnende These betrifft im Grunde gar nicht die Vielfalt der Moralvorstellungen selbst, sondern die Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Ethik, diese adäquat zu erfassen und nach gesicherten Bewertungsmaßstäben zu beurteilen. Der ethische Relativismus im eigentlichen Sinn macht also weder Aussagen

¹⁰ Vgl. die Stellungnahme von *M. J. Herskovits* zur Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen „Statement on Human Rights“ (1947), dt.: „Ethnologischer Relativismus und Menschenrechte“, in: *D. Birnbacher/N. Hoerster* (Hg.), *Texte zur Ethik*, München 1976, 36–42.

über die Richtigkeit einzelner Moralvorstellungen noch bewertet er die konkreten Handlungen von Mitgliedern eines anderen Kulturkreises; er enthält vielmehr eine skeptische These über die Reichweite unserer moralischen Urteile. Der ethische Relativismus muß auch keineswegs bestreiten, daß es einen häufig übersehenen „Kern an Gemeinsamkeit zwischen den Kulturen“ oder so etwas wie eine „strukturelle Übereinstimmung“ zwischen ihnen gibt¹¹. Er weist es jedoch zurück, diesen faktischen Übereinstimmungen den Rang verbindlicher Wertmäßigkeit zuzuerkennen und darin den normativen Kernbestand eines kulturübergreifenden Weltethos zu sehen.

Erst das dritte Prinzip, in dem Herskovits auf sein Hauptanliegen zu sprechen kommt, richtet eine rechtsethische Forderung an die Staatengemeinschaft als ganze. Sie soll jedem Individuum und allen Völkern die Freiheit garantieren, in Übereinstimmung mit ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen zu leben und auch die politisch-rechtliche Ordnung als einen Teil ihres jeweiligen Kultursystems entsprechend den eigenen Rechts-traditionen zu gestalten. Dieses Postulat eines *normativen* oder prinzipiellen Relativismus läßt sich nach dem metaethischen Prinzip von These zwei jedoch nicht mehr begründen. Wenn alle unsere moralischen Urteile gleichermaßen gültig sind und wir über keine kulturübergreifenden Maßstäbe zu ihrer qualitativen Bewertung verfügen, dann muß das moralische Urteil auch gegenüber der Toleranzforderung und ihren möglichen Alternativen – etwa kulturellen Hegemonialgefühlen, Fremdenhaß oder einem sendungsbewußten Eurozentrismus – in der Schwebe bleiben.

Warum sollen Respekt und Einfühlungsvermögen gegenüber fremden Kulturen moralisch besser sein als ihre rigorose Unterdrückung, wenn wir über keine allgemeinen Maßstäbe zur Bewertung verschiedener Moralvorstellungen verfügen? Warum sollen sich unter dieser Voraussetzung die Menschen eines Kulturkreises, in dem Xenophobie und kulturelle Abschottung tief verankert sind, dem Gebot der Toleranz und der Idee multikultureller Aufgeschlossenheit öffnen? Eine zureichende Antwort auf diese Frage setzt voraus, daß Toleranz und Respekt vor der Andersartigkeit des Verschiedenen gegenüber jedem kulturellen Standpunkt als objektiv und rational begründbare Forderungen ausweisbar sind. Das besagt nicht, daß wir nicht auch eine relativistische Theorie formulieren könnten, die auf das Toleranzprinzip verzichtet und auch moralische Haltungen wie universalen Respekt, gegenseitige Rücksichtnahme, Gewaltfreiheit und Ehrfurcht gegenüber schonungsbedürftigen Wesen nur von denen fordert, in deren kulturellen Referenzrahmen sie ohnehin verankert sind¹². Das Toleranzgebot müßte dann nur von denen befolgt werden, in deren Gesellschaft es mora-

¹¹ Ebd. 38, 40.

¹² Diesen Einwand führt K. Rippe (201 f.) gegen die These ins Feld, ein normativ verstandener ethischer Relativismus sei nicht widerspruchsfrei formulierbar.

lich anerkannt ist, während die Mitglieder einer anderen Gesellschaft ihnen gegenüber Unduldsamkeit, Verfolgung und Mißachtung an den Tag legen dürften, solange ihnen ihre eigenen Moralvorstellungen das Recht dazu einräumen.

In sprachlogischer Hinsicht wäre aber auch eine solche relativistische Theorie nicht gegen den aufgezeigten Selbstwiderspruch geschützt, da sie mit der beanspruchten Allgemeingültigkeit – sie soll ja für die Menschen aller Kulturräume gelten, gleich ob sie die Toleranzforderung akzeptieren oder nicht – der Form nach behauptet, was sie auf der inhaltlichen Aussageebene wieder in Abrede stellt. In jedem Fall wäre eine so verstandene relativistische These unvereinbar mit der Position, die das Manifest der amerikanischen Kulturanthropologen in These drei proklamiert. Diese Spielart eines „gemäßigten“ ethischen Relativismus, die auf eine normative Toleranzforderung nicht verzichten will, muß aber erst recht an ihrer eigenen Inkonsistenz scheitern. Sie läßt sich nicht mehr widerspruchsfrei formulieren, weil sie mit dem Toleranzprinzip zumindest ein nicht-relatives Element benötigt, das sie durch ihre eigenen Voraussetzungen wieder in Frage stellt.

3. Die notwendige Differenzierung zwischen ethischen Prinzipien, Regeln und Normen

Die dritte Form der philosophischen Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus versucht, innerhalb der kulturabhängigen Variabilität des Ethos selbst eine sinnvolle Struktur zu erkennen. Im Unterschied zu den beiden ersten erkennt dieser Argumentationstyp, daß mit der deskriptiven Vielfalt unserer Moralvorstellungen zugleich das normative Problem ihrer unterschiedlichen Geltungsansprüche gestellt ist. Er bestreitet indessen, daß diese einander auf der Ebene moralischer Prinzipien oder fundamentaler ethischer Werthaltung widersprechen, und interpretiert so die interkulturelle Vielfalt als ein Oberflächenphänomen, das mit einer allgemeingültigen Tiefenstruktur des ethischen Bewußtseins durchaus vereinbar ist. In diesem Sinn unterscheidet schon *Max Scheler* zwischen Variationen des Ethos, worunter er die geschichtliche Erschließung moralischer Werte und ihrer Rangordnung versteht, Variationen der Ethik als den religiös-kulturellen Vorstellungssystemen der Völker und Variationen der Handlungstypen, deren gemeinsame Struktur über alle kulturellen Unterschiede hinweg gültig ist. Auch wenn der Tatbestand einzelner Handlungsfelder wie Diebstahl, Ehebruch oder Mord von Kultur zu Kultur und innerhalb eines Geschichtsraumes von Epoche zu Epoche unterschiedlich definiert sein kann, bleibt das dem Handlungstypus zugrundeliegende Werturteil konstant. So mögen die jeweiligen Verhaltensweisen erheblich divergieren, die in einer polygamen oder einer monogamen Gesellschaftsordnung als Ehebruch gelten; an der ethischen Mißbilligung des Ehebruchs ändert dies jedoch nichts. Ebenso kennen Eigentumsordnungen, die nicht von einem Vorrang des Pri-

vateigentums ausgehen, durchaus den Begriff des Diebstahls, auch wenn sie ihn nicht als Verletzung eines individuellen Besitzanspruchs interpretieren.

Nach dem gleichen Schema sind innerhalb des fünften Gebotes auch die verschiedenen Ausnahmen vom Tötungsverbot mit einer kulturübergreifenden Ächtung des Mordes vereinbar, sofern dieser als bewußte Vernichtung des Personwertes eines anderen Menschen verstanden wird. Dann kann etwa die Tötung im Krieg, die von den religiösen Traditionen vieler Völker toleriert und teilweise sogar als verdienstvolles Werk angesehen wird, so verstanden werden, daß sie dem universalen Verbot des Mordes nicht widerspricht. Es macht gerade den unmenschlichen Ausnahmezustand des Krieges aus, daß der andere Mensch nur als unpersönliches Glied eines gegnerischen Kollektivs oder als anonymer „Ungläubiger“, aber nicht in seiner individuellen Personqualität wahrgenommen wird. Auch wenn wir heute gegenüber der Lehre vom gerechten Krieg unserer eigenen oder der Vorstellung eines heiligen Krieges in der islamischen Tradition erhebliche Vorbehalte haben, widerlegen solche Zweifel nicht die These, daß grundlegende Handlungstypen wie Diebstahl, Ehebruch und Mord in allen Kulturen auf moralische Mißbilligung stoßen, auch wenn der jeweils gemeinte Sachverhalt durch andere Tatbestandsmerkmale umschrieben ist¹³.

Eine relativistische Moraltheorie, die die Existenz universaler, in allen Kulturen anerkannter Moralvorstellungen bestreitet, beruht nach diesem Einwand also auf einer unzulässigen Vermischung der Ebenen unseres moralischen Bewußtseins. Dieser Einwand mahnt eine stärkere Unterscheidung von Prinzipien und Normen, sowie die Berücksichtigung des Universalisierungsgrades an, der ihnen auf der jeweiligen Entwicklungsstufe einer Kultur zukommt. Die unterschiedlichen moralischen Normen, denen wir in den Weltreligionen und Weltkulturen begegnen, wären danach auf wenige Prinzipien zurückzuführen, die allen späteren Variationen vorausliegen und so etwas wie eine den einzelnen ethischen Sprachfamilien zugrundeliegende Grammatik der Moral bilden¹⁴.

Zwischen moralischen Prinzipien und Normen kann es freilich fließende Übergänge geben, was die alternative Zuordnung einzelner Vorstellungen zu ihnen nicht immer leicht macht. So erscheint es zweifelhaft, ob die vielzitierte Praxis eines Eskimostammes, die altgewordenen Eltern zu töten, als eine konkrete Norm anzusehen ist, die unter den extremen Lebensbedingungen der Arktis nur das generelle Prinzip verwirklicht, den Eltern unnötiges Leid zu ersparen¹⁵. Ein solcher Grundsatz müßte, wenn er allgemein anerkannt wäre, in allen Kulturen zu Ausnahmenormen führen, die es erlauben, die eigenen Eltern zu töten, sobald diese in unabwendbares Leid ge-

¹³ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, Bern 1952, 301 f., 313–319.

¹⁴ Vgl. M. G. Singer, *Verallgemeinerung in der Ethik. Zur Logik moralischen Argumentierens* (engl. *Generalisation in Ethics*, 1961), Frankfurt 1975, 124–171, bes. 133 f.

¹⁵ Zu dieser Überlegung vgl. G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1983, 80 f. und die Kritik von Rippe (108 f.).

raten. Da dies keineswegs der Fall ist, sondern umgekehrt das Verbot des Parentizids bis auf wenige Gegenbeispiele überall Geltung besitzt, läßt sich das Verhalten dieses Eskimostammes nicht nach der einfachen Unterscheidungsregel von universalen Prinzipien und abweichenden Sondernormen verstehen.

Dagegen kann die einschränkende Bedingung, unter die der Koran die Duldung der Polygamie durch den Propheten stellt, zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung beitragen. Einem Muslim ist es danach erlaubt, mit bis zu vier Frauen verheiratet zu sein, sofern er allen die gleiche Achtung entgegenbringt. Da dies in den meisten Fällen jedoch eine psychologische Überforderung ist, rät die betreffende Koranstelle, daß der Mann, um sich nicht ungerecht gegenüber einer Frau zu verhalten, auf die ihm an sich offenstehende Ehe mit anderen verzichtet – eine Tendenz, die von den islamischen Rechtsgelehrten aller Schulen nachdrücklich unterstützt wird¹⁶. So dient auch die islamische Eheordnung, obwohl sie die Polygamie als Ausnahmenorm zumindest zuläßt, dem gleichen Prinzip wie die strenge Verpflichtung zur Monogamie, die sich in unserem europäischen Kulturkreis herausgebildet hat. Der Anspruch ehelicher Treue und die Exklusivität einer personalen Liebesbeziehung, die das christliche Eheverständnis von Anfang an als wechselseitige Forderung an Mann und Frau verstand, stellen deshalb eine Einsicht dar, die auf der Prinzipienebene auch dem islamischen Bewußtsein seit langem vertraut ist. Daß in den meisten islamischen Staaten heute die Monogamie durch die staatliche Gesetzgebung vorgeschrieben wird, zeigt, daß auch die institutionelle Ausformung dieser Erkenntnis im Blick auf eine normative Ordnung des Geschlechterverhaltens im islamischen Kulturkreis einen ähnlichen Weg wie in unserem gegangen ist.

Die Unterscheidung von Prinzipien und Normen und die Berücksichtigung der jeweiligen Entwicklungsstufe einer Kultur führen so zu einem wichtigen Postulat an die empirische Moralforschung: ein sachgerechter Interpretationsansatz muß nicht nur die interkulturelle Vielfalt ernst nehmen, sondern auch die kulturübergreifenden Gemeinsamkeiten verstehen können. Die an sich bereits erstaunliche Übereinstimmung in vielen Kernbereichen des Ethos wird ja gerade dann erklärungsbedürftig, wenn man sie aus dem Blickwinkel einer relativistischen Ethiktheorie zu verstehen sucht. Die Konzentration auf das Singuläre kann schon methodisch dazu verleiten, daß Abweichungen gegenüber der Regel ein unverhältnismäßiges Gewicht erhalten. Ein Gesamtbild, das sich aus einer Addition von Randerscheinungen und Sonderwegen aufbaut und gleichzeitig den Überschneidungsbereich der untersuchten Kultursysteme vernachlässigt, wird weder der interkulturellen Vielfalt noch den bestehenden Gemeinsamkeiten gerecht. Diese phi-

¹⁶ Vgl. P. Antes, „Ethik“ im Islam, in: C. H. Ratschow (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart 1980, 177–226, bes. 202 und *ders. u. a.*, *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*, Stuttgart 1991, 75.

losophischen Einwände gegenüber einer rein numerischen Methode des interkulturellen Vergleichs zeigen, daß die Arbeit der vergleichenden Moralforschung keinesfalls mit der Konstatierung einer disparaten, in sich widersprüchlichen Materialfülle enden muß. Sie kann, wenn sie das empirische Vergleichsmaterial im Licht der dargestellten Differenzierungen interpretiert, zugleich den Nachweis erstaunlich breiter moralischer Universalien erbringen, die in nahezu allen Sozietäten der bisherigen Kulturgeschichte anerkannt waren oder anerkannt sind.

Zu dieser gemeinsamen „Schnittmenge“ gehören nicht nur, wie mit einem Gemeinplatz der früheren Kultursoziologie oft behauptet, das Inzesttabu und die Ächtung des Mordes. Sie umfaßt darüber hinaus moralische Verbote und Verpflichtungsregeln im privaten Lebensbereich und für das gesellschaftliche Zusammenleben. Nach der Auflistung möglicher moralischer Universalien, die *Klaus Peter Rippe* in seiner jüngsten Untersuchung aus der ethnographischen Literatur zusammengestellt hat¹⁷, zählen zu diesem Kernbereich sowohl Verpflichtungen innerhalb der Verwandtschaft (Sexualtabus, die Ablehnung des Ehebruchs, das Exogamie-Gebot, reziproke Verpflichtungen zwischen Eltern und Kindern) als auch die Solidaritätspflichten gegenüber der Gesamtsozietät (Kooperationsbereitschaft, Fürsorge für Arme und Benachteiligte, Gehorsamspflicht und Loyalitätserwartungen gegenüber den Führerpersönlichkeiten). Innerhalb des Verwandtschaftsclans, der eigenen Gesellschaft oder der menschlichen Gemeinschaft überhaupt sind das Verbot des Mordes und der Lüge, die Verurteilung der Vergewaltigung, die Pietätspflicht gegenüber den Verstorbenen sowie das Gebot, Versprechen zu halten und eine allgemeine Gegenseitigkeitsforderung entsprechend der Goldenen Regel über die Kulturgrenzen hinweg universal anerkannt. Zu diesen moralischen Geboten, die persönliche Einstellungen und Hilfeleistungen der Individuen untereinander regeln, kommen schließlich sozialetische Verbindlichkeiten, die sich aus den ökonomischen Rahmenbedingungen des Daseins (Eigentumsordnungen, Verbot des Diebstahls, Gerechtigkeitsvorstellungen) ergeben. Auch wenn sich diese Aufzählung als korrekturbedürftig erweisen sollte und zur inhaltlichen Ausgestaltung normativer Einzelvorstellungen noch breiten Raum läßt, zeigt sie doch, daß der Bereich interkultureller Gemeinsamkeiten, der die empirische Basis für ein universales Weltethos abgeben könnte, erstaunlich groß ist.

II. Der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit und seine theologisch-ethische Interpretation

Nachdem wir bislang in einer *tour d'horizon* durch die Moralphilosophie und Kulturanthropologie unseres Jahrhunderts die Auseinandersetzung um die interreligiöse Vielfalt und kulturübergreifende Einheit un-

¹⁷ Vgl. *Rippe* 110–112, 151–162.

res moralischen Bewußtseins verfolgt haben, können wir unsere Ausgangsfrage wieder aufnehmen. Wir fragen nunmehr, wie der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit von einer systematisch ethischen Theorie so zu erfassen ist, daß er einerseits offen für die vielfältige kulturell-religiöse Selbstausslegung der Menschen und andererseits hinreichend konkret ist, um den Menschen unter allen kulturellen Lebensbedingungen die Möglichkeit zu einem menschenwürdigen Dasein zu garantieren. Eine ethische Theorie, die zur Grundlage der Zusammenarbeit in einer multikulturellen Weltgemeinschaft und des interreligiösen Dialogs in ihr werden könnte, muß also begründungsoffen und perspektivisch, zugleich aber auch normativ gehaltvoll sein und jedem Menschen, gleich von welchem kulturellen Standpunkt aus er seine Lebensziele verfolgt, verlässlichen Schutz vor Willkür und elementarer Bedrohung seiner Menschenwürde gewähren. Um die rechtsphilosophischen und fundamentalethischen Implikationen dieser Aufgabe schärfer herauszustellen, lassen sich wiederum drei Verstehensmodelle unterscheiden, von denen das erste, als „parlamentarisch“ bezeichnete Modell mit dem Weltethos-Projekt zusammenfällt. Dagegen bedarf der zunächst als personale Transformation des Naturrechtsdenkens eingeführte Grundansatz der Moralverkündigung des gegenwärtigen Papstes der weiteren Differenzierung in ein menschenrechtliches und ein biblisch-heilsgeschichtliches Modell, wenn der universale Geltungsanspruch sittlicher Wahrheit so formuliert werden soll, daß seiner Verkündigung über die Grenzen der christlichen Kirchen hinaus Bedeutung zukommen kann.

1. Das parlamentarische Modell: Universalität als ethischer Minimalkonsens

Die Auseinandersetzung mit dem ethischen Relativismus hat gezeigt, daß es unter den Weltreligionen und den verschiedenen Kulturkreisen der Menschheit einen Kernbestand an gemeinsamen ethischen Überzeugungen gibt, der freilich nicht offen zutage liegt, sondern die Tiefenstruktur unseres moralischen Bewußtseins prägt. Er muß deshalb durch die verschiedenen Instrumentarien der moralphilosophischen Analyse, vor allem durch die Unterscheidung zwischen Prinzipien und Normen sowie durch die Berücksichtigung des jeweiligen Entwicklungsstandes einzelner Kulturen und des ihm entsprechenden Geltungskreises ihrer moralischen Wertungen, erst mühsam herausgeschält werden. Was liegt nun näher, so läßt sich der dem Projekt Weltethos zugrundeliegende Gedanke zusammenfassen, als der Versuch, diese in den heiligen Texten der Weltreligionen verstreuten moralischen Universalien zu sammeln und als Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit, als ethischen Grundkonsens der Völker in einer feierlichen Erklärung zu verkünden? Ein solcher Versuch wird naturgemäß Bedenken und Einwände hinsichtlich seiner konkreten Ausführung hervorrufen, wie es im Fall der in Chicago verabschiedeten Erklärung zum Weltethos ja auch

von unterschiedlicher Seite aus geschehen ist. So wurde die ungeklärte formale Legitimation der Teilnehmer auf dem Parlament der Religionen beanstandet und die diskussionslos erfolgte Verabschiedung des Schlußdokumentes wie das ganze Weltethos-Projekt gar als autoritärer Oktroi gebrandmarkt¹⁸. Ebenso wurden die unbestimmten, konturlosen Formulierungen gerügt, die auf die wirklich umstrittenen Fragen nach den Grenzen des Tötungsverbotes oder der sittlich erlaubten Falschaussage keine Antwort geben und – nach der Streichung des Wortes „Gott“ aus der Erklärung – auch ihre religiösen Hintergrundannahmen eher unklar und vage lassen¹⁹.

All diese Einwände, die die Erklärung teilweise bereits zu berücksichtigen versucht, verdecken jedoch die aus der Sicht einer systematischen Ethik entscheidende Anfrage. Sie hängt mit dem Dilemma zusammen, daß für alle Glaubensgemeinschaften akzeptable Formulierungen einer Weltethos-Erklärung notwendig unbestimmt und auf der normativen Ebene weithin inhaltsleer bleiben. Diese von den Organisatoren des Religionsparlamentes selbst empfundene Schwierigkeit ist jedoch kein äußerlicher, nur vorläufiger Mangel, der durch geduldige Beratung unter Idealbedingungen des religiösen Dialogs fortschreitend zu beheben wäre. Sie verweist vielmehr auf eine ungeklärte Voraussetzung, die dem Projekt Weltethos von seiner inneren gedanklichen Konstruktion her anhaftet. Entgegen allen Beteuerungen bleibt es letzten Ende unklar, welcher genuine Ort einem solchermaßen kodifizierten ethischen Minimalkonsens der Religionen zwischen dem Menschenrechtsethos der Völkergemeinschaft und dem je spezifischen Hochethos der einzelnen Weltreligionen und Glaubensgemeinschaften zukommen könnte²⁰.

Die Weltethos-Erklärung will bewußt keine Verdoppelung der Menschenrechts-Deklaration der Vereinten Nationen sein, sondern diese, wie es in ihrem Text heißt, „ethisch abstützen“, da Ethos „mehr als Recht“ sei und ein solcher moralischer Grundkonsens über den Kreis erzwingbarer

¹⁸ Diesen erstaunlichen Vorwurf erhebt *M. Welker*, Gut gemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küng, „Projekt Weltethos“, in: EK 26 (1993) 354–356; *ders.*, Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng, in: ebd., 528 f. Er wird jedoch verständlich, wenn man ihn im Zusammenhang mit der Kritik von *W. Huber*, Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde, Freiburg 1993, 171 ff. sieht, der dem ganzen Ansatz des Weltethos-Projektes vorwirft, er unterlaufe die neuzeitliche Trennung von Recht und Moral und lasse deshalb zu wenig Spielraum für die jeweilige Selbstentfaltung der einzelnen Religionen.

¹⁹ Vgl. dazu der Bericht von *H. Küng*, Geschichte (73) wonach die anwesenden Vertreter des Buddhismus bereits den Gebrauch der Gebetsanrede „Gott“ (verbunden mit den Appositionen „der Allmächtige“ oder „der Schöpfer“) in der Eröffnungsfestfeier als Herausforderung ihres Transzendenzverständnisses empfanden.

²⁰ Die lapidare Auskunft, ein gemeinsames Weltethos bezeichne den „Konvergenzpunkt“ von Menschenrechten und Weltfrieden (*K.-J. Kuschel*, Wie Menschenrechte, Weltreligionen und Weltfrieden zusammenhängen, in: *ders.*, *H. Küng* [Hg.], Weltfrieden durch Religionsfrieden, München 1993, 205 f.) stellt keine überzeugende Antwort auf die diesbezüglichen kritischen Anfragen dar.

Rechtspflichten hinausreiche²¹. In einer ähnlichen Begründung heißt es, daß die demokratischen Freiheitswerte, die als positive Errungenschaft der westlichen Moderne auch in einer multikulturellen Welt-Konstellation zu bewahren sind, durch einen moralischen Grundkonsens besser als durch die Androhung rechtlicher Zwangsgewalt geschützt würden²².

Eine solche Argumentation verrät nicht nur eine einseitige Fixierung auf den Zwangscharakter des Rechts, sondern enthält auch ein Mißverständnis der neuzeitlichen Trennung von Recht und Moral. Obwohl die Erzwingbarkeit seiner Forderungen den spezifischen Unterschied des Rechts zu dem auf innere Sanktionen gegründeten Gebiet der Moral ausmacht, beruht die Rechtsordnung als ganze nicht auf der Zwangsandrohung des Gesetzgebers, sondern auf der gegenseitigen Anerkennung freier Vernunftwesen, die sich dadurch in ihrer Personwürde achten und so das Recht als die Sphäre gemeinsamer Freiheit hervorbringen. Damit das Recht diese Aufgabe erfüllen kann, darf es nicht allein auf Zwang gegründet sein; es ist vielmehr ein „Zusammenspiel von Anerkennung und Zwang“, das seiner Geltung zugrunde liegt²³. Man kann dies auf die Formel bringen: „Nicht überall, wo Zwang ausgeübt wird, ist Recht, aber dort, wo Recht ist, darf und muß Zwang ausgeübt werden“ (*A. Kaufmann*)²⁴.

Die „vis coactiva“ (*Thomas*) oder die „Befugnis, zu zwingen“ (*Kant*) bezeichnet so nicht das wesensmäßige Konstitutivum, wohl aber die spezifische Eigenart des Rechts. Darin liegt seine Überlegenheit gegenüber allen anderen auf Zustimmung und Anerkennung beruhenden Vermittlungsformen des Sittlichen. Bei aller Unvollkommenheit und fragmentarischen Natur, die dem Recht eigen ist, besitzt es in seiner Durchsetzbarkeit und in der Macht, sich Geltung zu verschaffen, doch seine eigene, unersetzbare Stärke, so daß in gewissem Sinn auch die Umkehrung des Satzes aus der Weltethos-Erklärung richtig ist: Recht ist mehr als Moral. Nur wenn man sich dieser Stärke des Rechts bewußt bleibt und dem Begriff der Zwangsandrohung nicht unterschwellig eine pejorative, freiheitsgefährdende Bedeutung unterstellt, läßt sich der Sinn der neuzeitlichen Differenzierung von Recht und Moral richtig verstehen.

Die Rechtsordnung zielt auf die Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins, sie überläßt dessen Verwirklichung jedoch der freien Verantwortung einzelner Bürger. Daß die Möglichkeit zur eigenverantwortlichen Daseinsgestaltung durch äußere Sanktionsdrohungen geschützt wird, hat mit zwangsähnlichen Eingriffen in die Lebenspläne einzelner Bürger nichts zu tun; sie stellt deshalb auch keine Bedrohung, sondern im Gegenteil, den unerläßlichen Schutz demokratischer Freiheitswerte dar. Das Recht – und dies

²¹ Vgl. *Küng*, Weltfrieden 65.

²² Vgl. *Küng*, Auf der Suche 156.

²³ *G. Otte*, Art. „Recht und Moral“, in: CGG XXII, 6–36, hier: 13.

²⁴ *A. Kaufmann*, Recht und Sittlichkeit, Tübingen 1964, 33.

gilt von den durch die Verfassungen der Einzelstaaten garantierten Grundrechten ebenso wie von den in der internationalen Staatengemeinschaft anerkannten Menschenrechten – kann hier immer nur die Möglichkeit gewährleisten, ein menschenwürdiges Dasein in Eigenverantwortung und Selbstbestimmung zu führen. Wie die Individuen diesen Freiraum gemäß ihren persönlichen Lebenszielen ausfüllen und ob sie ihrer Menschenwürde in einem umfassenden Sinn gerecht werden, diese Frage fällt nicht mehr unter die Aufgabe des Rechts, sondern in den Bereich der Moral²⁵.

Welche eigene, notwendige, bislang fehlende Funktion könnte ein gemeinsames Weltethos auf dem Hintergrund der so verstandenen Differenzierung von Recht und Moral neben dem sich entwickelnden Menschenrechtsethos der Völkergemeinschaft haben? Nach den bisherigen Überlegungen kann die Antwort nur lauten: natürlich ist es zu begrüßen, wenn in einer entstehenden Weltgemeinschaft auch die Weltreligionen ein Kontaktforum finden, auf dem sie sich öffentlich zu den unter ihnen anerkannten moralischen Prinzipien, Werten und Normen bekennen. Was wir aber zualtererst brauchen, um allen Menschen ohne Ansehen von Rasse, Hautfarbe, religiösem Bekenntnis, Geschlecht oder Geburt ein menschenwürdiges Dasein zu ermöglichen, ist ein immer wirksamerer Schutz der Menschenrechte. Dazu bedarf es völkerrechtlich verbindlicher Abkommen, die auch erfolgversprechende Sanktionsmöglichkeiten der Staatengemeinschaft und eine intensivere Entwicklungszusammenarbeit zwischen reichen und armen Völkern vorsehen. Dies allein kann den Menschen überall auf unserem Planeten, gleich in welchem Land sie wohnen, die Möglichkeit geben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen und so ihre Menschenwürde entsprechend ihrem Glauben und ihren kulturellen Überzeugungen zu verwirklichen.

Damit dieses individuelle Lebensprojekt, die ethische Grundaufgabe jedes einzelnen Menschen gelingen kann, dazu werden jedoch nach wie vor Juden nach der Tora, Christen nach den Gleichnissen Jesu, Muslime nach dem Koran und die Anhänger der großen östlichen Weltreligionen nach der Bhagavadgita der Hindus, den Reden Buddhas oder den Sprüchen des Konfuzius greifen. Nicht die *minima moralia* eines ethischen Grundkonsenses, sondern die *magna moralia* des jeweiligen Hochethos, die anspruchsvolle Lebensweisheit der einzelnen Weltreligionen, enthalten das ethische Kapital, das dem einzelnen das Bestehen seiner individuellen Lebensaufgabe und der Menschheit als ganzer die Beherrschung ihrer Zukunftsrisiken ermöglicht. Ein ethischer Grundkonsens, der das jeweilige Eigenprofil religiöser Ethosformen zwar nicht verdrängen, aber jedenfalls einem übergeordneten konsensfähigen Wahrheitskriterium unterstellen will, bleibt dagegen in einer eigenartigen Schwebelage. Aus moralphilosophi-

²⁵ Vgl. dazu S. König, Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant, Freiburg/München 1994, 328.

scher Sicht droht das Projekt Weltethos deshalb in eine Sackgasse zu geraten: es steht aufgrund seines eigenen Ansatzes vor der strukturellen Aporie, daß es gemessen an der wenigstens anfanghaften Einklagbarkeit der Menschenrechte zu unverbindlich und gemessen an der ethischen Orientierungsleistung der einzelnen Religionssysteme zu profilarms und anspruchlos bleiben muß.

2. Das menschenrechtliche Modell: Universalität als vorstaatlicher Rechtsanspruch der menschlichen Person

Das absehbare Scheitern einer pragmatischen Konsensdiplomatie zwischen den Weltreligionen und die inneren Konstruktionsmängel des Weltethos-Unternehmens lösen natürlich noch kein einziges der philosophischen Probleme, vor denen die umgekehrte Position steht, die den universalen Geltungsanspruch der sittlichen Wahrheit auf der Basis einer personalistischen Anthropologie begründen möchte. Auch das Modell einer personalen Transformation des Naturrechtsdenkens muß ja der aufgezeigten Differenzierung von Recht und Moral gerecht werden, wenn es in einer neuzeitlichen Denkkonstellation Bestand haben soll. Gerade die katholische Kirche, die sich wie keine andere Religionsgemeinschaft zur Anwältin menschenrechtlicher Forderungen vor der Weltöffentlichkeit macht, tut sich häufig noch immer schwer, die Ebenen von Recht und Moral auseinanderzuhalten. Die Rechte der menschlichen Person, deren Respektierung die Kirche von jedem Staat der Welt einfordern darf, auf welche religiösen oder kulturellen Traditionen dieser sich zu seiner eigenen Legitimation auch berufen mag, beziehen sich auf den Kernbestand an Daseinsbedingungen und Äußerungsmöglichkeiten, die mit dem Menschsein als solchem untrennbar verbunden sind. Der Kreis solcher unabdingbaren Menschenrechte muß jedoch auf den engen Bereich beschränkt bleiben, der als unaufhebbare Bedingung moralischer Selbstbestimmung in einem eigenverantwortlichen Dasein anzusehen ist²⁶. Die Menschenrechte formulieren in diesem Sinn nur einen Minimalanspruch, den wir jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins zugestehen müssen, gleich ob er diesen Anspruch gegenüber seiner kulturellen Umgebung geltend machen kann oder sich dieser Rechte selbst überhaupt bewußt ist.

Insofern sie dieses immer und überall Gleiche des Menschseins, das Aristoteles als das „von Natur“ Rechte (*physei dikaion*) im Gegensatz zu dem „durch Gesetz“ Rechten (*thesei dikaion*) bezeichnet, als kritischen Maßstab anerkennt, setzt die moderne Menschenrechts-Idee eine bescheidene „kulturelle“ Anthropologie voraus. Daß wir von ihr wie von dem aristotelischen Naturrechtsgedanken nur einen kritischen Gebrauch machen kön-

²⁶ Vgl. dazu L. Honnefelder, Der Streit um die Person in der Ethik, in: PhJ 100 (1993) 246–265, bes. 252 und König 47 f.

nen, d. h. immer nur Verletzungen der Menschenrechte feststellen können, gründet darin, daß sie nicht auf die umfassende Verwirklichung individuellen Personseins bezogen ist, sondern nur die „Anfangsbedingungen des Menschseins“ (O. Höffe) – im Sinne unserer vorherigen Unterscheidung: nur seine unabdingbare Ermöglichung, nicht seine authentische Verwirklichung – im Blick hat²⁷. Sie ist offen für anspruchsvollere Deutungen des Menschseins, die der kulturellen Selbstausslegung der Menschen jeweils entsprechen, aber sie gibt selbst einen solchen Maßstab nicht vor. Deshalb kann die auf den unhintergehbaren Kern des Menschseins zurückgenommene Anthropologie der Menschenrechte überepochale Geltung beanspruchen und allen Kulturen zugemutet werden. Sie ist in ihrer reflexiven Formulierung zwar ein Ergebnis des aus christlichen Wurzeln gespeisten europäischen Humanismus und der neuzeitlichen Aufklärung, aber die Idee, daß jedem Menschenwesen kraft seiner Zugehörigkeit zur Gattung Mensch Wert und Würde zukommt, ist bereits im Mythos vieler schriftloser Kulturen und erst recht in den Hochreligionen angelegt²⁸.

So ist die Erkenntnis, daß die Diskriminierung der „Unberührbaren“ der Gleichheit aller Menschen vor Gott widerspricht, in den Zeugnissen des traditionellen Hinduismus vielfach ausgesprochen, lange bevor die Begegnung mit westlichen Demokratievorstellungen zur sozialkritischen Infragestellung der Kastenordnung führt²⁹. Ebenso bedeuten die Einbindung des einzelnen in überindividuelle Gemeinschaftsformen wie die Sippenolidarität afrikanischer Stammeskulturen, aber auch die gemeinschaftsbezogenen islamischen Rechtstraditionen oder das „kollektive“ Menschenbild fernöstlicher Weisheitslehren nicht, daß den ethischen Traditionen dieser Kulturräume das Wissen um die dem Individuum als solchem zukommenden Rechte einfachhin fremd wäre. Sie kennen eigene Wege, die Würde und Autonomie des einzelnen zu unterstreichen und haben durchaus eine Vorstellung davon entwickelt, wo des Menschen natürliches Recht verletzt wird. Die Lehrer des Konfuzianismus zeichnen im Weg des *Tao* ein Bild der moralischen Wahrheit, das den universalen Anspruch der Menschenrechts-Idee in allen wesentlichen Bereichen voraussetzt. Ihre Lebenslehre gebietet dem Herrscher, gegenüber allen die Goldene Regel zu befolgen, besonders den Notleidenden seines Reiches zu helfen, keine Unschuldigen zu töten und in der Belohnung und Bestrafung seiner Untertanen gegenüber jedermann Gerechtigkeit walten zu lassen³⁰. Wenn chinesische Parteifunktionäre die systematisch betriebenen Menschenrechtsverletzungen in ihrem Land

²⁷ Vgl. O. Höffe, Ein transzendentaler Tausch. Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: PhJ 99 (1992) 1–28, bes. 7–13.

²⁸ Vgl. W. Dupré, Kultur und Ethos. Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen, in: *Ratschow* (Hg.) (Anm. 16), 79–176, hier: 145.

²⁹ Vgl. G. Dietz-Sontheimer, Die Ethik im Hinduismus, in: Ebd., 349–436, bes. 391–395.

³⁰ Vgl. dazu Th. A. Metzger, Escape from Predicament: Neo-Confucianism and Chinas Evolving Political Culture, New York, 1977 und *ders.*, Mit Zweifeln des Westens. Die Chinesen glauben an eine universelle Moral, in: FAZ vom 29. 12. 1993 (Beilage Geisteswissenschaften).

gegenüber westlichen Politikern mit dem Vorrang der Kollektivrechte des chinesischen Volkes zu begründen versuchen, fallen sie deshalb nicht nur hinter den ihrer Kultur fremden Standard westlicher Individualfreiheiten, sondern auch hinter die Möglichkeiten ihrer eigenen philosophischen Traditionen zurück.

3. *Das biblisch-heilsgeschichtliche Modell: Universalität als inklusive Stellvertretung*

Die Idee der Menschenrechte kann um ihrer interkulturellen und über-epochalen Geltung willen nur eine reduzierte, auf den unhintergehbaren Kern des Menschseins zurückgenommene Anthropologie voraussetzen. Es ist deshalb auch nicht möglich, von einem bestimmten geschichtlichen Standort aus einen ein für allemal abgeschlossenen Katalog der Menschenrechte zu formulieren. Insofern enthält sie einen Vorgriff auf die Idee eines Ganzen, die sich nie vollständig erfassen läßt. Weil Menschenrechte nicht aus einem apriorischen Menschenbild abgeleitet sind, sondern in einer bestimmten geschichtlichen Situation ausgesprochen werden müssen, bleibt die Aufgabe ihrer Ausformulierung unabschließbar. „Nur in Gestalt einzelner Menschenrechte kann die Idee eines ursprünglichen Rechts des Menschen verwirklicht werden, doch können alle einzelnen Menschenrechte nie vollständig diese Idee realisieren.“³¹ Die als Antwort auf die Erfahrung erlittenen Unrechtes und angesichts neuer geschichtlicher Bedrohungen des Menschseins formulierten Menschenrechte verweisen so über sich hinaus auf eine Idee menschlicher Würde, die sie selbst nicht zu Ende buchstabieren und umfassend auslegen können. Sie verhalten sich insofern nicht beziehungslos oder indifferent zu den religiösen Sinnentwürfen, die uns das Bild gelingenden Menschseins vor Augen stellen, sondern sind vielmehr von sich aus offen für gehaltvollere Anthropologien. Wenn solche religiösen Gesamtdeutungen des Lebens und ihre hochethischen Weisungen universale Geltung über den Kreis der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus intendieren, wie es in der jüdisch-christlichen Tradition der Fall ist, dann geschieht dies jedoch auf einer anderen Ebene als jener, auf der die allgemeine Anerkennung der Menschenrechte eingefordert wird.

Unter den großen Weltreligionen sind es besonders das Christentum und der Islam, die in ihrer religiösen Vorstellungswelt, wenn auch mit charakteristischen Unterschieden, dem Gedanken einer alle Menschen beanspruchenden sittlichen Wahrheit Ausdruck verleihen. Ein solcher religiöser Universalitätsanspruch läßt sich, sofern er nicht wie in weiten Teilen des gegenwärtigen Islam in fundamentalistisch-kämpferischer Weise gegen andere kulturelle Traditionen gerichtet ist, mit einer aus der biblischen Erwäh-

³¹ König 60.

lungstheologie stammenden Kategorie als „inklusive Stellvertretung“ bezeichnen³². Bereits die zentrale Aussage des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes, daß der Mensch auf Gottes Bild hin geschaffen ist, beansprucht das Menschsein jedes Menschen; eine solche Aussage enthält gerade in ihrer universalen Weite den Verzicht auf eine religiöse Sonderstellung Israels. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen verriete im Gegenteil ein unerträgliches religiöses Privilegienbewußtsein, wenn er diese Auszeichnung göttlicher Würde auf den biblischen Menschen beschränkte und nicht das Bekenntnis enthielte, daß „jeder Mensch in jeder Religion und in jedem Bereich, in dem die Religionen nicht mehr anerkannt werden, nach dem Bild Gottes geschaffen“ ist³³. In gleicher Weise wird Adam in der Bibel als der Repräsentant der ganzen Menschheit gesehen; nach seinem Fall erwählt Gott das Volk Israel stellvertretend für alle Völker (vgl. Gen 12,3). Auch als Israel seiner Sendung für die Völker untreu wird, bleibt das universal entgrenzte Erwählungsbewußtsein für die Vielen in der Vorstellung vom heiligen Rest (vgl. Jes 1,9; 10,21) in der Gottesknechts-Tradition sowie in dem Motiv der Völkerwanderung zum Zionsberg lebendig. Ebenso intendieren ethische Traditionsstoffe wie der Dekalog, die Mahnungen der Weisheitsliteratur und erst recht das prophetische Ethos über ihren ursprünglichen Sitz im Leben hinaus eine allgemeinmenschliche Verbindlichkeit³⁴.

Im Neuen Testament schließlich sind die Weisungen der Bergpredigt, die Gleichnisse Jesu und selbst die Spitzenforderungen des Gewaltverzichts und der Feindesliebe über den Kreis ihrer ursprünglichen Adressaten hinaus auf die Welt als ganze bezogen. Die Jüngergemeinde soll sie stellvertretend leben – zunächst für Gesamt-Israel und dessen Bekehrung, darüber hinaus für die Völker der gesamten Ökumene, d. h. für alle Menschen, unter denen Gottes Herrschaft anerkannt werden soll. Die hochethischen Weisungen Jesu zielen also, auch wenn sie zunächst für die Jüngergemeinde gelten, nicht auf ein abgesondertes religiöses Gruppenethos. Insofern es in ihnen nicht in erster Linie um eine Verschärfung einzelner Gebote, sondern um das grundsätzliche Recht des anderen Menschen als Person geht, haben sie zugleich mit der Jüngergemeinde die Gesamtmenschheit im Blick. Vor ihr und für sie sollen die Christen als das neue Volk Gottes durch ihr Leben und Handeln bezeugen, wie die Welt als Gottes Schöpfung sein könnte, wenn sich die Menschen dem Anspruch des Reiches Gottes öffnen³⁵.

³² Vgl. dazu O. Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1967, 140–146; A. Deissler, Stellvertretung als Prinzip der Heilsgeschichte, in: LS 30 (1979) 339–345 und K. H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991, 29–51.

³³ C. Westermann, Genesis I. Kapitel 1–11, (BK AT I/1), Neukirchen-Vluyn 1976, 218.

³⁴ Vgl. dazu W. H. Schmidt, Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, Darmstadt 1993, 34. H. Schüngel-Straumann, Der Dekalog – Gottes Gebote? (SBS 67) Stuttgart 1973, 104–114 und H. Gese, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 63–80.

³⁵ Vgl. dazu die exegetische Diskussion um den Adressaten-Kreis und die Intention der Berg-

Dieses biblische Modell, das den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit des Evangeliums als inklusive Stellvertretung für alle auslegt, stellt theologisch eine sachgerechtere Basis für die Beteiligung der katholischen Kirche am Dialog der Weltreligionen dar, als sie die Suche nach einem ethischen Minimalkonsens bietet. Es könnte ihr darüber hinaus als Grundlage für die Entwicklung eines neuen Stiles ihrer Moralverkündigung dienen, wie sie in Treue zu der ihr anvertrauten Botschaft des Evangeliums den universalen Anspruch der sittlichen Wahrheit bezeugen könnte, ohne dafür, wie in ihrer herkömmlichen Naturrechtsdoktrin, ein exklusives Interpretationsmonopol beanspruchen zu müssen³⁶. Die in der Kirche gelehrt und von ihr wie unvollkommen und bruchstückhaft auch immer gelebte Wahrheit will die Wahrheit anderer Weltreligionen nicht ersetzen, sondern zur Höhe ihrer eigenen Möglichkeiten und zu der in ihnen selbst angelegten Fülle befreien. Sie braucht dabei die Aspekte der sittlichen Wahrheit, die in anderen Kulturkreisen weiter entwickelt, entschiedener gelebt und besser bewahrt wurden als in der von der christlichen Botschaft mitgeprägten westlichen Zivilisation, nicht zu verdrängen. Sie kann sie dankbar aufnehmen – als von den anderen stellvertretend für sie gelebtes Zeugnis, das ihr vor Augen führt, daß sie noch unterwegs zur vollen Erkenntnis der Wahrheit ist. Als Kirche Jesu Christi vermag sie umgekehrt ihr universales Ethos gerade deshalb stellvertretend für alle zu leben, weil sie sich nicht mit dem kleinsten Nenner zwischen ihnen begnügen darf, sondern in Jesus Christus einem verpflichtenden Maßstab der Wahrheit untersteht, den vor den Völkern zu bezeugen ihr aufgetragen ist. In Jesus Christus erkennt sie, was Liebe und Gerechtigkeit, Wahrheit und Freiheit, Treue und Barmherzigkeit, Umkehr und Versöhnung eigentlich meinen und wie eine Welt aussehen könnte, die auf den universalen Respekt vor der Personwürde jedes Menschen gegründet ist. Diese Erkenntnis stellvertretend für alle Menschen zu leben und ihnen so den Weg zur authentischen Verwirklichung ihres Menschseins aufzuzeigen, ist eine gegenüber dem herkömmlichen Naturrechts-Modell zugleich bescheidenere und anspruchsvollere Form, den Anspruch der sittlichen Wahrheit glaubwürdig zu bezeugen.

predigt, die zwischen *P. Hoffmann*, *W. Egger* und *G. Lohfink* in dem von *K. Kertelge* hg. Sammelband „Ethik im Neuen Testament“ (QD 102) Freiburg 1984 geführt wird, sowie die Beiträge von *J. Becker* und *A. Vögele* in: *H. Merklein* (Hg.), *Neues Testament und Ethik* (= FS R. Schnackenburg) Freiburg 1989.

³⁶ Vgl. den Abschnitt „Stellvertretung als Proprium des christlichen Ethos“ bei *Menke* 446–448.