



Christian J. Jäggi

Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung

Eine Zusammenschau

Christian J. Jäggi

**Säkulare und religiöse Bausteine
einer universellen Friedensordnung**

Christian J. Jäggi

Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung

Eine Zusammenschau

Tectum Verlag

Bereits erschienen:

Frieden, politische Ordnung und Ethik (2018)

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Judentum (2019)

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Christentum (2020)

Bausteine einer politischen Friedensordnung im Islam (2021)

Christian J. Jäggi

Säkulare und religiöse Bausteine einer universellen Friedensordnung

Eine Zusammenschau

© Tectum – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021

ePDF 978-3-8288-7342-1

(Dieser Titel ist zugleich als gedrucktes Werk unter der ISBN

978-3-8288-4242-7 im Tectum Verlag erschienen.)

Umschlaggestaltung: Tectum Verlag, unter Verwendung

des Bildes #172804103 von dashtik | www.fotolia.de

Alle Rechte vorbehalten

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Inhalt

Einführung	1
Probleme	7
TEIL 1: TRANSSÄKULARE UND TRANSRELIGIÖSE FRIEDENSETHIK ..	9
Die Weltethos-Theorie als Antwort?	14
Theologie der Befreiung als Ansatz?	20
Aspekte interkultureller Kommunikation	25
Diskursethik	27
Demokratischer Weltstaat als Fortsetzung der Weltethos-Idee.	31
1 Geist versus Materie: Der Grundkonflikt, auf dem alles beruht	43
Geist – Pneuma – Ruah.	43
Geistige Macht versus Macht des Bösen	48
1.1 Destruktive Methoden	50
1.2 Gewalt in den heiligen Schriften	53
1.3 Schuld.	55
2. Zur Strategie der geistigen Seite	59
2.1 Die Zurückhaltung der geistigen Seite	62
2.2 Geistige und materielle Sicht der Geschichte	63
Gottesboten und Engel	69
Hebräische Bibel.	70

Neues Testament	76
Koran.....	83
2.3 Einige strategische Folgerungen	85
3. Friedensarbeit	89
3.1 Versöhnung	92
3.2 Vertrauen, Liebe, Barmherzigkeit und Empathie	100
3.3 Die Befreiung und Entwicklung des mystischen Selbstes	103
TEIL 2: WAS TUN?	107
4. Von der materialistischen zur spirituellen Bildung	111
5. Welche Art von Bildung?.....	115
6. Vergeistigung der wissenschaftlichen Erkenntnis	117
7. Das Problem der Apokalyptik – und die weltpolitische Anarchie	121
7.1 Kairos – der richtige Zeitpunkt	135
7.2 Dialog mit den Göttern.....	136
8. Ethik in der Politik als conditio sine qua non.....	139
8.1 Fragen einer transsäkularen und transreligiösen Ethik	141
8.2 Die Menschenrechte als unerlässliche Grundlage	144
9. Eine neue Tugendethik als Antwort?	147
9.1 Tugendethik oder institutionelle Ethik?	152
9.2 Politik und Ethik: Das Problem der persönlichen Integrität	156
9.3 Der Umgang mit dem „ganz Anderen“ als Prüfstein	157
9.4 Tugendethik und Spiritualität	160
9.5 Die Gewaltverweigerung als Ziel	163

10. Notwendige Antworten einer transsäkularen und transreligiösen Ethik	167
11. Handlungsperspektiven	169
11.1 Verletzlichkeit	170
11.2 Ächtung von Gewalt	172
11.3 Nationalstaaten versus demokratischer Weltstaat	173
11.4 Durchsetzung einklagbarer Menschenrechte	174
11.5 Transnationale Demokratie	176
11.6 Planetare Friedensvision	179
Fazit	183
Abkürzungen	187
Bibliographie	189

Einführung

Am 6. August 2020 – dem 75. Jahrestag der Atombombenabwürfe in Hiroshima und Nagasaki – gab es auf der Welt laut Angaben des Stockholmer Friedensforschungsinstituts Sipri insgesamt 13'400 Atomwaffen (vgl. Kölling 2020:4). Zusätzlich zu den bestehenden neun Atommächten planten oder arbeiteten weitere Länder daran, eigene Atombomben zu entwickeln oder atomar aufzurüsten, so unter anderem Nord-Korea, Iran, Süd-Korea und Japan.

Im Jahr 2020 verliessen die USA unter Trump das Open Sky-Abkommen mit Russland, das die NATO-Staaten mit Russland 1992 geschlossen hatten und das den USA und Russland bis zu 42 gemeinsame Beobachtungsflüge pro Jahr über dem Territorium der Unterzeichnerstaaten erlaubte. Bis 2020 wurden über 1500 gemeinsame Beobachtungsflüge gemacht. Der Vertrag galt als wesentlicher Baustein der vertrauensbildenden Massnahmen und der europäischen Friedens- und Sicherheitsarchitektur (vgl. DW 2020). Im Januar 2021 verabschiedete sich auch Russland – kurz vor Joe Bidens Amtsübernahme – vom Open Sky-Abkommen (vgl. t-online 2021).

Im südchinesischen Meer verschärfte sich 2020 die politische und militärische Spannung weiter. Zwei ETH-Forscher verglichen im Mai 2020 die Situation im südchinesischen Meer mit dem Spannungsfeld im Persischen Golf (vgl. SRF 2020).

All dies zeigt, dass die Friedensthematik weltweit drängende ist denn je. Maximilian Zech (2019:43) hat die Ansicht vertreten, dass in der heutigen Zeit „die politische Ordnung auf Prinzipien beruhen [muss], die allen Bürgern – Gläubigen und Nichtgläubigen – einsichtig seien“. Das trifft zweifellos zu, wenn sich der Staat nicht einseitig entweder auf die religiösen Vorstellungen von Gläubigen einer bestimmten Denomination oder auf eine ausschliesslich säkulare Sicht des Lebens ausrichten

will. In beiden Fällen droht eine zu enge Ausrichtung auf ein partielles Staatsverständnis wesentliche Teile der Bevölkerung zu ignorieren oder gar zu marginalisieren.

Der israelische Historiker Yuval Noah Harari (2018) hat die Meinung vertreten, dass heute die liberale Demokratie vor zwei grossen Herausforderungen steht: auf der einen Seite vor der Zunahme autoritärer Regimes weltweit und sogar im Rahmen der Europäischen Union, und auf der anderen Seite vor der zunehmenden Dominanz von Big-Data-Algorithmen und künstlicher Intelligenz, welche ihrerseits den politischen Prozess immer mehr beeinflussen – oder wenn man will – verzerren. Dabei vertrat Harari die Meinung, dass in vielen Ländern – so etwa in den USA – die ideologische Kluft zwischen den Parteien deutlich abgenommen habe, vor allem wenn man mit den 1930er oder 1970er Jahren vergleiche. An die Stelle weltanschaulicher Auseinandersetzungen sei der zunehmend polarisierende Versuch getreten, „Emotionen zu entfachen, um die öffentliche Debatte und damit die Basis der liberalen Demokratie zu zerstören“ (Harari 2018). Das ist vielleicht ein Grund, warum im politischen Diskurs – nicht nur in den USA – mehr und mehr Demagogie, Beleidigungen der Gegner, Lügen, Fake News und Verschwörungstheorien an die Stelle von politischen Debatten und Auseinandersetzungen um Sachfragen getreten sind. Emotionalisierende Politiker drängen der Wahrheit verpflichtete Sachpolitiker in den Hintergrund und werden gar von den Wählenden mit Stimmen belohnt, während eine auf Konsens und Gemeininteresse ausgerichtete Politik uninteressant geworden ist. Gleichzeitig – so Harari 2018 – habe das demokratische System die Fähigkeit verloren, sinnvolle Visionen für die Zukunft zu entwerfen. Anstelle des politischen Diskurses sei heute die Praxis gerückt, menschliche Schwächen durch Einflussnahme von Algorithmen auszunutzen und Desinformation zu verbreiten, die oft auch geglaubt wird.

Im Buch „Hidden Agendas: Geopolitik, Terror und Populismus“ (vgl. Jäggi 2017a) habe ich die Hintergründe von geopolitischem Hegemonialismus, Terrorismus und Populismus anhand politikwissenschaftlicher Modelle und Erklärungsansätze diskutiert. In diesem Text geht es darum, hinter die politischen Interessen, Zusammenhänge und Bestrebungen zu schauen und neue Perspektiven für eine länder- und weltanschauungsbergreifende Friedensordnung zu diskutieren. Im Zentrum stehen dabei ethische, aber auch theologische und weltanschauungsbezogene Fragestellungen.

Bruno Latour (2018:11) hat in seinem „terrestrischen Manifest“ die These vertreten, dass die Welt spätestens mit der Wahl Trumps zum US-Präsidenten 2016 an das Ende einer auf ein angebbares Ziel ausgerichteten Politik gekommen sei: „Das ist keine ‚postfaktische‘ Politik mehr, sondern vielmehr eine postpolitische, das heisst buchstäblich *gegenstandslose* Politik“. Doch stimmt das tatsächlich – oder anders herum gefragt: Waren die früheren ideologischen Auseinandersetzungen zwischen „rechten“ und „linken“ Postulaten nicht häufig lediglich Spiegelfechtereie, welche – oft sehr erfolgreich – einzig eine machiavellistische Politik versteckten oder wie die Politologen sagen: eine „realistische Politik“ zum Ziel hatten? Dann wäre der einzige Unterschied zu früheren Zeiten, dass heute die Politik ihre – je nach Standpunkt – weltanschaulichen bis ideologischen Feigenblätter verloren hat. Somit wäre die politische Auseinandersetzung heute einfach ein gnadenloser Macht- und Verteilungskampf aller mehr oder weniger mächtigen Gruppen und Institutionen. Die Frage ist, was das für eine globale und ethisch zu verantwortende Politik heisst.

Federico Ignacio Viola (2014:105) hat mit Blick auf Emmanuel Levinas zur Frage einer ethischen Grundordnung geschrieben: „Die Ethik bezieht sich ... auf keine Ordnung, sondern sie besteht gerade darin, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, was jede Ordnung verwirrt, nämlich auf die Andersheit des Anderen. In diesem Sinne vollbringt die Ethik einen wirklichen *Umsturz* der ontologischen vernunftmässigen Ordnung. Aber dieser Umsturz kann nicht als Gewalt gedeutet werden. Denn er geht nicht aus einer Konfrontation von entgegengesetzten Mächten hervor, sondern kommt vielmehr gerade aus der Begegnung mit dem, was sich jedem Versuch von Beherrschung entzieht“. Viola (2014:107) spricht in diesem Zusammenhang vom „subversiven Charakter“ der Ethik, aber nicht in dem Sinne, dass es darum geht, irgendetwas zu verbieten oder sich gegen etablierte Institutionen zu wenden, sondern darum, „nach dem Menschlichen in Gestalt einer Beziehung mit dem Anderen“ zu suchen“ (Viola 2014:107). So gesehen hat die Ethik etwas „An-Archistisches“ (Viola 2014:146), also etwas „Unordentliches“ oder „Anti-Hierarchisches“ – aber nur dann, wenn sie nicht einfach die Entscheidung von Gut und Böse, Richtig oder Falsch auf eine äussere Instanz auslagert, etwa ein „göttliches Gesetz“ oder „die Vernunft“ oder ein – wie auch immer definiertes – „Gemeinwohl“. So verstandene Ethik bedeutet immer wieder, gängige Modelle, Vorstellungen und Verhaltensweisen zu hinterfra-

gen, zu ändern, zu verbessern oder gar zu ersetzen. Aber trotzdem ist es immer wieder notwendig, ethische Erkenntnisse institutionell und normativ umzusetzen und zu standardisieren. Wenn man so will besteht darin ein eigentliches ethisches Dilemma: Ethik ist damit dynamisch und rebellisch, aber gleichzeitig auch regulativ und herrschaftsstabilisierend.

Aus theologisch-ethischer Sicht stellt sich die spannende Frage, ob eher eine demokratische Regierungsform im Sinne eines vernunftbasierten Konsensstaates oder eine – in welcher Form auch immer – von Gott geoffenbarte Heilsordnung und theokratische Regierungsform dem geistigen Fortschritt der Menschheit zuträglicher ist. Beide Regierungsformen unterliegen eigenen, spezifischen Gefahren: Auf der einen Seite ist jeder demokratische Staat von der ethischen Integrität der Politiker, vom guten Willen, dem rationalen Verhalten und von der Bildung der Wählenden abhängig. Gerade in jüngster Zeit hat sich gezeigt, dass Demagogen, Populisten oder machtbesessene Autokraten ihre Anhänger und darüber hinaus sogar Bevölkerungsmehrheiten dazu bringen können, ihre Lügen zu glauben, diskriminierenden Massnahmen gegen andere Menschen oder sogar ungerechtfertigten Kriegen zuzustimmen. Auf der anderen Seite hat die Geschichte bis in die jüngste Gegenwart gezeigt, dass „Gottesstaaten“ jeglicher Provenienz immer wieder vereinnahmt, zu Diktaturen umfunktioniert oder von Anfang an zur Legitimation von Tyrannei missbraucht wurden.

Stimmt deshalb die Aussage von Christian Felber (2015:21) in seiner Schrift über Spiritualität, Freiheit und Gemeinwohl: „Gott als politisches Argument taugt nicht und sollte zu Recht aussortiert werden“?

Beide Regierungsformen leben von ethischen Mindeststandards sowohl der Regierungen als auch der Regierten. Letztlich gilt das alte Webersche Diktum, dass sich letztlich keine Herrschaft längerfristig ohne Zustimmung der Beherrschten halten kann (vgl. Weber 1973:144ff.), immer noch. Wenn Menschen guten Willens und mit geistiger Inspiration herrschen, können beide Regierungsformen religiösen Menschen helfen, sich dem Göttlichen anzunähern – ohne deswegen Atheisten oder Agnostiker auszugrenzen oder abzulehnen. Allerdings scheint es, dass in der heutigen Zeit demokratisch-säkulare Regierungsformen eher angebracht sind, unter anderem, weil immer mehr moderne Menschen eigenverantwortlich und autonom leben und handeln. Jedoch kann die konkrete Ausgestaltung einer Demokratie sehr unterschiedlich sein. Es ist auch durchaus

denkbar, dass sich in Zukunft demokratisch-theokratische Mischformen entwickeln werden.

Aus ethisch-theologischer Sicht können wir sagen, dass die aktuellen, Gewalt, Hass und Krieg rechtfertigenden sozio-kulturellen Codes (vgl. Jäggi 2009) durch neue sozio-kulturelle Codes ersetzt werden sollten, die auf folgenden Grundprinzipien beruhen:

- Bedingungslose und grundsätzliche Liebe zu allen Menschen, unabhängig von ihren weltanschaulichen, religiösen oder politischen Vorstellungen, unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit;
- Ächtung jeglicher Gewalt, besonders auch von weltanschaulich, politisch oder religiös begründeter Gewalt;
- Frieden als universelles Ziel und Beschränkung der Konfliktaustragung auf gewaltlose Mittel;
- Diversität, Heterogenität und sozio-kulturelle Partikularität als individuelles Recht und als Grundlage der Weltgesellschaft; sowie
- umfassende geistige Entwicklung der Menschheit und der einzelnen Menschen als strategisches Ziel.

Probleme

Das spezifische Thema der vorliegenden Arbeit ist *die Gegenüberstellung jüdischer, christlicher und islamischer Friedenskonzepte und die spezifischen religiösen Sichtweisen politischer Ethik und deren Vergleich mit säkularen Denkmodellen*. Entsprechend werden einander auf der einen Seite säkulare Konzepte religiösen Vorstellungen gegenübergestellt, und auf der anderen Seite jüdische, christliche und islamische Vorstellungen.

Dabei stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der Heiligen Schrift sowohl für Gläubige als auch für nicht Gläubige: Für erstere insofern, als die Deutung der Schrift und ihre Auslegung auf die aktuelle Lebenssituation immer dem Verdacht einer Abweichung vom „wahren Glauben“ und damit letztlich der Apostasie unterliegt, für letztere, weil nicht Gläubige vielen Textstellen äusserst kritisch oder gar ablehnend gegenüber stehen und nicht bereit sind, einer – wie auch immer gearteten – Heiligen Schrift Autorität oder Legitimität zuzugestehen.

Wahrscheinlich vor diesem Hintergrund hat Schalom Ben-Chorin bereits 1939 mit Blick auf die Tora Folgendes festgehalten: „Für uns – und darin besteht das ‚neue Denken‘ in dieser Kernfrage des Glaubens, – ist die Thorah tatsächlich Gottes Wort, im ganzen unendlichen Ernst dieses Anspruches, ohne dass wir uns den oft überaus triftigen Argumenten der bibelkritischen Wissenschaft mit Scheuklappen verschliessen müssten. Freilich *ist die Thorah nicht das ungebrochene Wort Gottes*, sondern das göttliche Urwort, schon gebrochen in dem Augenblick, da es in menschliche (hebräische) Vokabel gefasst wurde, um mitteilbar zu sein ...“ (Ben-Chorin 1939:25; Hervorhebung durch den Autor). Das Gleiche gilt sinngemäss auch für die christliche Bibel und für die islamischen sakralen Schriften.

Weil die wichtigsten Konzepte säkularer politischer Ethik bereits aufgearbeitet wurden (vgl. Jäggi 2017a, Schockenhoff 2018 sowie Jäggi 2018a)

und zentrale religiösen Texte des Judentums, des Christentums und des Islams auf unsere Fragestellung hin analysiert und diskutiert worden sind (vgl. Jäggi 2019a; Jäggi 2020a sowie Schockenhoff 2018; Jäggi 2021a), liegt das Schwergewicht dieses Bandes auf der Gegenüberstellung, dem Vergleich und der Synthese¹ jüdischer, christlicher und islamischer Texte auf der einen Seite und säkularer Denkansätze auf der anderen Seite. Ein Grundproblem eines solchen Vorgehens in Bezug auf säkulare und religiöse Friedensvisionen liegt im völlig unterschiedlichen Bezugsrahmen säkularer und religiöser Friedensethiken und in deren stark divergierenden Ausrichtung.

Nur am Rand berücksichtigt wird in diesem Band die gegenseitige Rezeption religiöser und säkularer Friedens- und Heilskonzepte und die Wirkungsgeschichte dieser Auseinandersetzungen. Dagegen liegt das Gewicht auf gemeinsamen und übergreifenden Konzepten und auf Bausteinen der einzelnen Weltanschauungen und religiösen Vorstellungen, die sich möglicherweise zu einem gemeinsamen Weltfriedensverständnis und zu einer übergreifenden Friedensordnung zusammenfügen lassen.

Dabei sollen auch die Schwierigkeiten eines solchen Vorgehens nicht verschwiegen werden: Viele Bezüge in religiösen und auch in säkularen Texten sind auf frühere Lebenskontexte ausgerichtet, der Fokus liegt oft auf einzelnen Postulaten oder Verhaltensnormen, vielfach werden frühere Ereignisse literarisch so dargestellt oder gar narrativ konstruiert, dass sie zur Intention des Erzählers passen, der keinesfalls heutige Problematiken und Fragestellungen im Blick hatte. Darum sind immer nur indirekte Vergleiche oder Bezüge möglich, also punktuelle Aussagen und Denkfiguren, aber keinesfalls eine unkritische und umfassende Übernahme früherer Normenvorstellungen *in globo*, etwa im Sinne einer engen Glaubensethik oder einer politischen Utopie irgendwelcher Art. Trotzdem scheint es berechtigt, frühere Texte oder Textfragmente auf heutige Fragen zu beziehen – etwa um Abstand zu heutigen, oft unkritischen Sichtweisen zu gewinnen und vielleicht im besten Fall zu einem Perspektivenwechsel zu gelangen, der gar neuen Raum für innovative Lösungen schafft.

1 Mit Synthese ist hier nicht die Konstruktion einer „Über-Religion“ etwa durch ein synkretistisches religiöses System gemeint, sondern eher der Zusammenbau oder die Zusammenschau einzelner Bausteine säkularer und religiöser – konkret jüdischer, christlicher und islamischer – Provenienz gemeint.

Teil 1:
Transsäkulare und transreligiöse Friedensethik

Gertrud Brücher (2002:159) hat vorgeschlagen, die unterschiedliche säkulare und religiöse Sicht als „Generaloptik durch Ein- oder Ausschluss des Immanenz/Transzendenz-Schemas“ zu definieren. Doch trifft das zu? So kann auf der einen Seite auch eine säkulare Sicht eine immanente Transzendenz beinhalten, nur dass diese nicht auf ein Jenseits ausgerichtet sein muss, sondern auch auf ein diesseitiges Kollektiv hin orientiert sein kann, wie etwa im Marxismus auf die „Arbeiterklasse“ oder in einer republikanischen Vision auf „das Volk“. Umgekehrt gibt es nicht wenige religiöse Sichtweisen, welche das Diesseits ins Zentrum stellen – etwa die klassische jüdische Sicht oder auch befreiungstheologische Strömungen im Christentum.

Der Säkularismusbegriff gewinnt dann seine Schärfe, wenn es um die Begründungsstruktur geht: Religiöse Ethiken nehmen in der Regel Bezug auf eine ausserhalb des Menschen gedachte oder vorgestellte und kommunizierte Heilsstruktur, während säkulare Ethiken vom Axiom der Eigenverantwortlichkeit und Autonomie des Menschen ausgehen. Die Unterscheidung verläuft also weniger zwischen Transzendenz und Immanenz, sondern eher zwischen Heteronomie und Autonomie des Menschen. Historisch bezeichnet der Begriff des Säkularismus auch die Entflechtung von religiösen und weltlichen Machtstrukturen, weshalb der Säkularismus immer auch eine religionskritische Dimension hatte oder gar zu einer Art „nicht-religiöser Quasi-Religion“ (vgl. Jäggi und Krieger 1991:138ff. sowie 143ff.) wurde, also zu einer mit den Religionen konkurrierenden Weltanschauung. Entsprechend schwang und schwingt bei allen „legitimen und illegitimen“ Kindern der Aufklärung – also vom Humanismus über den Liberalismus bis zum Marxismus – eine religions- oder besser theokratiekritische Denkweise mit.

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Ansatz des iranischen Theologen Mujtahid Shabestari (z. B. 2012:196ff.), der – so Vahdat 2015:166 – versuchte, göttliche und menschliche Subjektivität zu versöhnen (vgl. auch Jäggi 2021a:38).

Dabei ist zu bedenken, dass religiöse Zugänge zu ethischen Überlegungen oft andere sind als Zugänge säkularer, also nicht religiöser Ethik. Dagmar Fenner (2016:62) hat das wie folgt formuliert: „Typisch für den hermeneutisch-verstehensorientierten Zugang religiöser Ethik sind Erzählungen, denen in vielen Religionen eine entscheidende Rolle für die Heranbildung und Festigung des religiösen Ethos zukommt.

Religiöse Moral und Ethik sind statt begründungsorientiert wesentlich *narrativ*, also erzählend. Sie manifestieren sich in den von Generation zu Generation weitergegebenen rituellen Zeremonien, erzählten oder inszenierten Geschichten, Gleichnissen und Bildern. Im Unterschied zu einem nüchternen, möglichst knappen und präzisen Argumentationsstil philosophischer Ethik fehlt religiösen Texten zu ethischen Themen ein systematischer Aufbau ...“ (Fenner 2016:62). Doch diese Tatsache hat auch einen entscheidenden Vorteil: Narrative Texte sprechen im Unterschied zu logisch-rationaler Argumentation besonders das Gefühl und die Empathie an, die oft tiefer gehen und nachhaltiger wirken als logisch-vernunftmässige Begründungen – die übrigens nicht selten nachträgliche Rationalisierungen spontan entschiedener Gefühlsentscheide darstellen.

Umgekehrt kann eine Ausschaltung vernunftmässiger Reflexion auch zu Fehlentscheidungen führen, wie man etwa aus der Vorurteils- und Stereotypieforschung kennt. Deshalb ist wohl – wie oft – die Kombination von beidem optimal: narrative und gefühlsbezogene Geschichten und rationale Reflexion der entsprechenden Texte, und zwar immer im Sinne und vor dem Hintergrund autonomer Moral.

Jedoch soll damit nicht einer blinden Gefühlsethik (vgl. Fenner 2016:64) das Wort geredet werden, welche „gute“ oder „richtige“ Entscheide nur auf ein allgemeines Gefühl – etwa ein vages „Wohlwollen“, „Mitleid“ oder „Güte“ – zurückführen wollen und dieses als „Quelle und Gradmesser von Moralität“ (Fenner 2016:64) sehen. Positive Gefühle sind zweifellos wichtige Träger von moralischen Handlungen, aber sie helfen oft in konkreten Situationen, etwa in ethischen Dilemmata, nicht weiter.

Das grosse Problem glaubensgestützter Ethiken besteht darin, dass die Unterscheidung von grundlegenden ethisch-moralischen Prinzipien und situativ-praktischen Normen oft nur schwer zu machen ist – insbesondere, wenn die Gläubigen die gesamte Schrift wortwörtlich nehmen, ohne daran zu denken, dass – gerade narrative Texte – oft metaphorisch gemeint sind und Meta-Aussagen enthalten, die weit über die anwendungsorientierte, direkte Übertragung einer religiösen Aussage hinaus gehen. Diese Problematik kann auf der einen Seite zu religiösem Fundamentalismus und auf der anderen Seite zu einem religiösen Relativismus führen (vgl. dazu auch Fenner 2016:71).

Franz Segbers (1999:71) hat die Forderung aufgestellt, dass christliche Ethik einen doppelten Anspruch habe: Sie wolle einerseits Christen in

ihrer theologisch-ethischen Handlungsorientierung unterstützen und andererseits einen Beitrag für den übergreifenden gesellschaftlichen Diskurs leisten. Das gilt im Grunde für jede religions- oder weltanschauungsbasierte Ethik².

Die gut dokumentierten Diskurse (vgl. Fornet-Betancourt 1992, 1993a, 1993b und 1994) zwischen Vertretern der Befreiungstheologie und der Diskursethik³ haben eines klar gezeigt: Die beiden Ansätze gehen von einem unterschiedlichen Rationalitätsverständnis aus (vgl. Segbers 1999:74). Rationalität kann formal-prozedural – wie in der Diskursethik – oder inhaltlich-strukturell – wie in der Befreiungstheologie – verstanden werden. Dazu kommt, dass jedes Rationalitätsverständnis auch eine wichtige sozio-kulturelle Komponente hat. Das zeigt sich etwa daran, dass die Heiligen Schriften kontroverse und widersprüchliche Haltungen zur Gewaltfrage enthalten (vgl. Fenner 2016:76, aber auch Jäggi 2019a:248ff.; 2020a:169ff. und 2021a:62ff.).

Ein besonderes Problem in einer global gedachten Ethik stellt die Frage dar, was eine „globale Ethik“ überhaupt ist und wo sie sich bewegt. Heather Widdows (2011:7) schreibt dazu kurz und bündig: „For global ethics the frame within which decision-making occurs must be global: the ethical locus is ‚the globe‘. In any ethical analysis it is the globe that constitutes the sphere of concern and thus the needs and perspectives of all global actors are relevant“. Doch was bedeutet das? Ist „globale Ethik einfach nur eine „weltweite Ethik“ – ist globale Ethik nicht viel-

- 2 Die Frage, ob es überhaupt Ethiken geben kann, die nicht weltanschauungsbasiert sind, sei hier einmal offen gelassen, ich gehe an anderer Stelle darauf ein (vgl. Jäggi 2016a). Gemeint sind hier Ethiken, die aus klar umrissenen weltanschaulichen Kontexten heraus entstanden sind, etwa als „christliche“ oder „islamische“ Ethik, oder auch als „säkulare“ Ethik, die ohne Zweifel auch auf einer spezifischen – in diesem Fall einer säkularen – Weltanschauung beruht. Im Unterschied zu anderen ethischen Ansätzen – wie etwa der Diskursethik – basieren weltanschauungsbasierte Ethiken auf einem klar umrissenen und damit zwangsläufig partiellen Bezugsrahmen, etwa einer religiösen Weltanschauung, beanspruchen aber trotzdem darüber hinaus universelle Gültigkeit. Das gilt – mit Einschränkungen – auch für säkulare Ethiken, die ja auch aus einem bestimmten, sozial, politisch und historisch mehr oder weniger klar umrissenen Kontext heraus entstanden sind und ebenfalls universelle Gültigkeit beanspruchen.
- 3 Ausführlich zu diesem Diskurs vgl. die Kapitel „Theologie der Befreiung als Ansatz?“ und „Diskursethik“.

mehr auch eine umfassende, universelle Ethik? Denn „global“ ist nicht nur territorial zu verstehen, sondern auch als Grad hoher Komplexität. Globale Ethik schliesst auch einen permanenten Perspektivenwechsel mit ein, die Fähigkeit zur Erweiterung und Verengung des Blickwinkels, der Autonomie und Entscheidung, sich auf einzelne Aspekte zu fokussieren. Das wird vor allem im Falle von globalen Friedensthemen und Gerechtigkeitskonzepten relevant.

Gleichzeitig ist Frieden – wie der Ethiker Adrian Holderegger (2017:307) betonte –, „nicht bloss ein politisches, sondern zuerst und zuletzt ein morales Projekt“. Also muss die Friedensthematik sowohl von der politischen Seite als auch von der Ethik her angegangen und diskutiert werden.

In einem weiteren Sinn stellt sich damit auch die Frage des Guten. Saur (2016:22) hat darauf hingewiesen, dass das Gute nicht unmittelbar zu erkennen ist und dass „das Profil des Guten an den Rändern Unschärfen aufweist“. So werde etwa in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur das Böse oft als Gegenpol zum Guten verstanden. Allerdings erschliesse sich auch das Böse meist nicht unmittelbar, sondern könne „nur mittelbar, situativ und dynamisch erfasst werden“ (Saur 2016:22).

Die Weltethos-Theorie als Antwort?

Hans Küng (1990:14) hat in seinem Buch „Projekt Weltethos“ festgestellt, dass „eine Welt, in der wir leben, nur dann eine Chance um Überleben hat, wenn in ihr nicht länger Räume unterschiedlicher, widersprüchlicher oder gar sich bekämpfender Ethiken existieren“. Diese eine Welt brauche ein verbindendes Grundethos, jedoch nicht in Form einer Einheitsreligion und Einheitsideologie, sondern in der Gestalt von verbindenden und verbindlichen Normen, Werten, Idealen und Zielen. Weiter weist Küng (1990:13) darauf hin, dass ohne Religionsfrieden kein Weltfrieden möglich sei – umgekehrt aber auch kein Religionsfrieden ohne Weltfrieden. All das ist zweifellos richtig.

In der wissenschaftlichen Ethik wird „Ethos“ im Allgemeinen im deskriptiven Sinn als Beschreibung der Gesamtheit der bestehenden ethischen Werte und Normen in einer Gesellschaft oder einer Religion verstanden. So spricht etwa Mir (2015:65) von einem öffentlichen Ethos („the public spirit ethos“). Alfons Auer (1995:78 und 96) thematisiert ein