

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · DRESDEN

## WAHRHEIT, TOLERANZ, WELTETHOS.

*Zum Verhältnis der Religionen*

*Das 21. Jahrhundert: ein Kampf der religiösen Kulturen?*

1996 machte ein Buchtitel Furore: Samuel Huntingtons «Clash of Civilisations». Henry Kissinger nannte das Buch «eine der wichtigsten Veröffentlichungen seit dem Ende des Kalten Krieges». Die entscheidende These Huntingtons lautet: *causa belli* oder Ursache des Krieges im 19. Jahrhundert war die Idee der Nationalität, im 20. Jahrhundert der Kampf der Ideologien, im 21. Jahrhundert werde es der Zusammenstoß der Kulturen sein. Huntington zählt neun Kulturen auf: die westliche, orthodoxe, islamische, chinesisch-konfuzianische, buddhistische, hinduistische, japanische, lateinamerikanische und afrikanische Kultur.

Diese Liste ist natürlich zurecht kritisiert worden: Fünf Kulturen sind nach ihrem religiösen Hintergrund benannt, die anderen nach geographischer Lage. Überhaupt nicht erwähnt sind die jüdische und christliche Kultur – vermutlich, weil sie als eingeschmolzen in die «westliche» Kultur betrachtet werden, wo sie wichtige anthropologische Ideen eingetragen haben (die zum Beispiel zur Formulierung der Menschenrechte führten).

Trotz aller Mängel: Herausfordernd ist auf jeden Fall die These, Kulturen seien überwiegend nach ihren religiösen Grundmustern zu beschreiben. Ähnlich formulierte der *Club of Rome* zu Beginn des Jahres in der Studie «The Borders of Community», jede Gemeinschaft brauche – trotz aller unterschiedlichen Lebensstile – gemeinsame Überzeugungen. Befürchtet wurde jedoch, daß diese Überzeugungen und ethischen Normen überall auf der Welt zugunsten pluraler oder individueller Entwürfe abnehmen.

In solchen internationalen Diskussionen zeigt sich die Bedeutung der Religionen für die künftige Politik und Ethik der «einen Welt». Statt – wie im 19. Jahrhundert vorausgesagt – eines langsamen Todes zu sterben, sind Religionen heute ein wichtiger, vielleicht sogar der wichtigste Faktor der

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, Jahrgang 1945, lehrt Religionsphilosophie an der Technischen Universität Dresden. Sie ist Mitherausgeberin dieser Zeitschrift.

Kulturen und keineswegs nur ein «prämoderner» Rückstand. Von ihrer Gesprächsbereitschaft, gegenseitigen Kenntnis und Toleranz hängen in Zukunft vermutlich weltpolitische Entscheidungen ab, wie der amerikanische Soziologe Peter L. Berger betonte. Wie können Religionen aber ins Gespräch kommen, wenn sie Anspruch auf Wahrheit erheben? Stehen sie damit nicht notwendig in einer Weichenstellung auf Konflikt? Wäre aber damit den religiösen Daseinsdeutungen gedient, wenn sie den Anspruch auf Wahrheit aufgäben «um des lieben Friedens willen»?

*Zwei Modelle der europäischen Geistesgeschichte: Lessing und Nicolaus Cusanus*

Gotthold Ephraim Lessing hat mit der berühmten Ringparabel in *Nathan der Weise* 1779 dem Toleranzgedanken der Aufklärung eine geniale Fassung gegeben: ein echter Ring und zwei davon ununterscheidbare Nachbildungen werden drei Brüdern als Erbe ausgehändigt. Jeder Streit muß unterbleiben, jede eingebildete Sicherheit auch; der wahre Ring wird sich nicht mehr erweisen lassen. Lessing leistet damit zweierlei: er vermeidet durchaus eine skeptische Position, denn es gibt das Echte, das Wahre, das Einzig-Gültige; andererseits bleibt es dem menschlichen Urteil rundweg entzogen und somit auch jedem Streit und Sonderanspruch. Damit gründet sich Toleranz auf dem Schleier über der Wahrheit, womit Lessing für die Aufklärung den Streit um die Religionen erübrigte hatte.

Diese Haltung ist die späte Frucht einer langen, wenig guten Entwicklung des europäischen Denkens und Streitens. Und als Frucht dieses generationenalten, alles vergiftenden Streitens trägt die Toleranz Lessings doch eine Narbe: die Narbe des Kompromisses. Für den so bitter nötigen Religionsfrieden wird der Begriff der Wahrheit dem Begreifen entzogen, der Vernunft verwehrt. Nimmt man die Parabel wörtlich, so wird Wahrheit sogar gleich-gültig. Der Wert des echten Ringes besteht ja nur noch abstrakt.

Lessings Ausweg versteht sich aus der Zeitgeschichte, ist sogar unabdingbar zu würdigen als ein Schritt zu höherer Zivilisation. Seine Lösung hatte notwendig die Toleranz erstrangig gesetzt, also die Spannung zwischen ihr und der Wahrheit gleichsam menschlich verkraftbar gemacht und aus ihrem zerreißenen Widerspruch befreit. Böseste Erfahrungen der seit der Reformation andauernden Religionskriege wurden damit befriedet, denn nachdem die Schlachten im 17. Jahrhundert verstummt waren, tobte ja weiterhin der geistige und geistliche Kampf in Herz und Hirn der getrennten Gläubigen. Lessings Großvater Theophil verteidigte an der Leipziger Universität 1669 eine «politische Disputation» mit dem Titel *De religionum tolerantia* – das brennende ungelöste Thema einer ganzen Epoche.

Und trotzdem ist Lessings noble, späte Lösung nicht die einzig mögliche, die vor dem Forum der Vernunft bestehen kann. Noch vor dem Ausbruch

der verzehrenden Glaubenskriege gab es eine Denkbemühung von europäischem Maßstab, die im Vorgriff auf das Kommende das gefährdete Verhältnis von Wahrheit und Toleranz neu bestimmte. Und dies nicht als eine Schreibtschgeburt, sondern aus der Erfahrung einer enormen Bedrohung entworfen, lebendig-politisch ebenso wie lebendig-kirchlich gedacht und der zeitgenössischen Christenheit in aktuellster Stunde gewidmet. Anders als Lessing geht dieser Entwurf vom ersten Rang der Wahrheit aus und kommt in einer hoch überraschenden Wendung von der Wahrheit selbst zur Toleranz. Es handelt sich um die Schrift *De pace fidei/Der Friede im Glauben* des Nicolaus Cusanus von 1454. In dieser Schrift ist ein systematischer Ansatz gelungen, der das Problem bis zum heutigen Tag befruchten könnte.

### «Der Friede im Glauben»

Welche enorme Bedrohung steht im Hintergrund? Am 29. Mai 1453 war das christliche Konstantinopel an Sultan Mehmed II. gefallen, übrigens mit tätiger Hilfe des christlichen Venedig. Dadurch geriet ganz Europa in äußerste Erregung. Der Krakauer Domherr und Historiker Jan Dlugosz schrieb mit Entsetzen: «Eines der beiden Augen der Christenheit wurde ausgerissen, eine ihrer beiden Hände wurde abgeschlagen.»

Die Christenheit empfand sich als in einen Winkel, «angulus orbis», gedrängt, wie Enea Silvio Piccolomini 1454 klagte, und dieses «Winkel-Syndrom» hielt lange an. Tatsächlich galt ja die Bedrohung durch das osmanische Reich für rund 250 Jahre und nötigte zu immer erneuten Rufen nach einer schnellstens zu schaffenden *pax christiana*.

Diese Rufe bildeten ironischerweise die positive Rückseite des tragischen Falls von Konstantinopel: Unter dem Druck des Überlebens traten nunmehr plötzlich eine Fülle von Friedensprogrammen auf den Plan, um die zerstrittenen europäischen Fürsten gegen den gemeinsamen Feind zusammenzuschmieden. Erst der Feind befriedete, was sich aus freien Stücken nicht befrieden konnte. Durch den Donnerschlag von 1453 erwachte ein vielfältiger Handlungswille, der grundsätzliche politische und religiöse Friedensanstöße ernsthaft verwirklichen wollte. Geschichtlich ist freilich zu sagen, daß alle Bemühungen um die politische Einigung Europas gegen die Türkengefahr immer erneut bröckelten. Wenig später zerstörten die Reformation und die sich daran entzündenden Konfessionskriege endgültig den Traum einer *pax christiana*. Im Gegenteil: Auf rund 150 Jahre war jede tragfähige, parteiübergreifende religiöse und politische Einigung dahin.

Vor diesem gefährlich verdunkelten Hintergrund des Falles von Konstantinopel und der Vision «Türken vor Rom!» entwickelt Nicolaus Cusanus 1454 einen großgedachten, riskanten Ansatz: die Begründung religiöser Toleranz aus der Gewißheit der *einen* Wahrheit.

*De pace fidei* ist eine unerhörte, alle Tagesaktualitäten weit überholende Schrift. Sie sucht den beschämenden Fall von Konstantinopel unter dem Maß einer äußersten christlichen Reflexion aufzuarbeiten und für die Zukunft fruchtbar zu machen – eine geistige Umwertung, wie sie Cusanus auch für das spätmittelalterliche Denken durchführte, um es aus seinem «herbstlichen» Niedergang zu lösen. Der «Frieden im Glauben» setzt an beim Aushalten einer Spannung zwischen Toleranz und Wahrheit. Gerade weil es diese Spannung gibt, ist sie nicht ein für allemal «festzumachen», sondern bedarf immer neu angemessener Balance.

Menschliche Religiosität arbeitet an einer «Ausfaltung» des unendlich einfachen Gottes, seiner «Einfalt». Nicht nur die Sprache, auch das Verständnis nähert sich dieser Einfalt nur uneigentlich. «Du bist jener, der offenbar und mit den verschiedenen Namen genannt wird, da Du, wie Du bist, für alle unerkant und unaussprechlich bleibst. Du, der Du die unendliche Kraft bist, bist nicht von dem, was Du geschaffen hast, noch kann das Geschöpf den Gedanken Deiner Unendlichkeit begreifen, da es von Endlichem zu Unendlichem keinen Verhältnisbezug gibt.»<sup>1</sup>

So gleich eingangs die These eines Erzengels, gehört und gesehen in der Vision eines ungenannten Mannes. Die Grausamkeiten bei der Einnahme von Konstantinopel brachten den Protagonisten zu der Frage, ob und wie eine «leichte Konkordanz» und ein «ewiger Friede» unter den Religionen zu erreichen sei.<sup>2</sup> Die Vision, so die Rahmenhandlung, entrückte ihn in «geistige Höhe», wo der Allmächtige vor dem Konzil der Himmlischen die Klagen über die gegenwärtigen Religionskämpfe (als Ursache der politischen Kriege) anhörte. Der Erzengel, erster Kundschafter und Analysator der Lage, bittet Gott, sein Antlitz zu enthüllen, damit alle «erkennen, daß und wie es nur eine einzige Religion in der Mannigfaltigkeit von Übungen und Gebräuchen gibt. Wohl wird man diese Verschiedenheit von Übungen und Gebräuchen nicht abschaffen können, [...] doch sollte es wenigstens – so wie Du nur einer bist – nur eine einzige Religion und einen einzigen Kult der Gottesverehrung geben.»<sup>3</sup> Gott antwortet, er habe bereits genug getan, indem er den Menschen verschiedene Propheten und schließlich das fleischgewordene Wort gesandt habe.<sup>4</sup> Doch das «Wort» selbst bietet sich an, mit den «erfahrenen Menschen» aller Völker und Sprachen in Jerusalem in einen Disput zu treten, um «alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einmütig auf eine einzige, fürder unverletzliche Religion zurückzuführen».<sup>5</sup>

Nun entspannt sich ein unerhörter Dialog. Der Grieche, *senior*, bezweifelt, daß man «einen anderen Glauben» annehmen könne; der Italer fragt nach der Aussagbarkeit der Weisheit; der Araber nach der Verwerflichkeit der Vielgötterei; der Inder nach der Möglichkeit, Statuen und Götterbilder zu verehren und ob Trinität nicht drei Götter meine; der Chaldäer,

der Jude, der Skythe und der Gallier versuchen, den Begriff der Trinität gedanklich zu fassen. In all dem erweist das «Wort» den Sinn des bisherigen religiösen Gebrauchs: «Ihr werdet nicht einen anderen Glauben, sondern ein und dieselbe einzige Religion allseits vorausgesetzt finden.»<sup>6</sup> Sogar und gerade die Vielgötterei erweist die eine Wahrheit: «Und wer sagte, daß es mehrere Götter gibt, sagt auch, daß es den einen Ursprung gibt, der allem vorausgeht.»<sup>7</sup>

Hier ergeben sich zwingende intellektuelle Übereinstimmungen – doch berührt Cusanus über die allgemeine Gotteslehre hinaus nun spezifisch das Ärgernis der neutestamentlichen Offenbarung, die «Menschwerdung». In einer kühnen theologischen Anstrengung unternimmt es Petrus, das Denkbare und mithin Vereinbare dieses Ärgernisses mit den entlegensten Religionen, vertreten durch Perser, Syrer und Türken, zu erweisen. Auch dort, wo im einzelnen ausdrücklich gegenläufige religiöse Vorschriften geboten sind, wird das Argument auf den inneliegenden Kern zurückgeführt. Der Tartar, ein Monotheist, beanstandet gezielt: «Unter diesen verschiedenen Ausführungen gibt es das Opfer der Christen, bei welchem sie Brot und Wein darbringen und sagen, es sei der Leib und das Blut Christi. Daß sie dieses Opfer nach der Darbringung essen und trinken, scheint am verabscheuungswürdigsten. Sie verschlingen nämlich, was sie verehren. Wie in diesen Fällen, die dazu noch nach Ort und Zeit verschieden sind, eine Einung zustande kommen kann, begreife ich nicht. Solange es sie jedoch nicht gibt, wird die Verfolgung nicht aufhören. Verschiedenheit erzeugt nämlich Trennung und Feindschaft, Haß und Krieg.»<sup>8</sup> Hier entscheidet Paulus im Auftrag des «Wortes» über alle Äußerlichkeiten hinweg nach dem *Glauben*, nicht nach den Werken, nach der Wahrheit des Gemeinten, nicht nach den sinnlichen Zeichen. Abraham, Vater des Glaubens für Christen, Juden und Araber, hat eben dieses Kriterium erfüllt – unabhängig von allen Einzelaktionen. «Wird das zugegeben, dann stören die verschiedenen Arten der Gebräuche nicht, denn sie sind als sinnliche Zeichen der Glaubenswahrheit eingesetzt und verstanden.»<sup>9</sup> In bezug auf die Sakramente, z.B. wenn das Geheimnis der Eucharistie nicht begriffen oder auch aus Furcht nicht empfangen wird, antwortet Paulus: «Seinen sinnhaften Zeichen nach ist dieses Sakrament, sofern der Glaube da ist, nicht von solcher Notwendigkeit, daß es ohne es kein Heil gäbe. Es genügt nämlich zum Heil, zu glauben und so diese Speise des Lebens zu essen. Darum gibt es kein notwendiges Gesetz bezüglich seiner Austeilung; ob es, wem es und wie oft es dem Volk gegeben werden soll.» Der Grundsatz lautet: «Eine genaue Gleichförmigkeit in allem zu verlangen, bedeutet eher, den Frieden zu stören.»<sup>10</sup>

Schließlich wird die Eintracht der Religionen «im Himmel der Vernunft» (*in coelo rationis*)<sup>11</sup> beschlossen: Jerusalem wird Mittelpunkt des einen Glaubens und des ewigen Friedens.

Die Vision des Cusanus läßt sich in ihrer reflexiven Tragweite gar nicht hoch genug schätzen. Hier ist eine Toleranz der Riten und religiösen Übungen, bis in scheinbare Widersprüche hinein, grundgelegt, grundgelegt nämlich auf eine klare Katholizität im Wortsinne. Die Unerkennbarkeit, Unaussprechlichkeit Gottes nötigt zu Zeichen aller Art; deren Kriterium liegt einzig – und nur darauf besteht Cusanus – in der Durchsichtigkeit auf das Urbild, im Wissen um die eigene Vorläufigkeit. Verselbständigen und versteinern sich die Bilder stattdessen, sind sie, ihrer eigenen Wahrheit abtrünnig geworden, zu zerstören.<sup>12</sup> Dem Christentum kommt dabei die höchste Aufgabe zu, diese Durchsicht auf das Urbild und die Aufdeckung der Götzen im Bewußtsein zu halten – äußerste Möglichkeit der Religion, an den Grundanspruch der (anderen) Religionen zu erinnern, ihn reflexiv zu klären. *Zugleich* anerkennt Cusanus die Andersheit der religiösen Zeichen auch als den Wert, den die Subjektivität grundsätzlich bei ihm hat: den Wert der Vielfalt, welche die Einfalt ihrem eigenen Auftrag gemäß ausfaltet, den Wert des Überflusses, welcher der göttlichen Güte ungezählt entströmt. «Vielleicht wird sogar die Hingabe aufgrund der Unterschiedlichkeit vergrößert, da jede Nation versuchen wird, ihren Ritus mit Eifer und Sorgfalt herrlicher zu gestalten.»<sup>13</sup> Diese «Theodizee der religiösen Formen und Gebräuche»<sup>14</sup> anerkennt das Andere, den Anderen als Ausdruck der einen Wahrheit selbst: eine zutiefst christliche Grundlegung des Friedens. Sie begreift nämlich Frieden nicht als Indifferenz, sondern als Differenz auf dem Boden der umfassenden, einfachen Wahrheit. Cusanus zeigt, daß dieses Paradox tatsächlich christlich gedacht werden kann: Frieden, *weil* Unterschied der Religionen, *weil* Einheit Gottes.

Lessing hatte die Wahrheit dem menschlichen Erkennen entziehen müssen, um Toleranz sinnvoll und einsichtig zu machen. Damit hat sich aber die Deutung und Gewichtung beider Begriffe eigentlich verunklart, ist zumindest nicht auf den Boden wirklicher Begründung vorgestoßen. Letztlich heißt Lessings Lösung: Der Mensch ist nicht wahrheitsfähig, deswegen tolerant.

Cusanus dagegen hatte den Anspruch der Wahrheit behalten, ja ihre Folgen als verbindlich gezeigt. Zwar übersetzt sich die absolute Wahrheit (ähnlich wie bei Lessing) nicht ins hiesig Greifbare, Unvermittelte; aber (anders als bei Lessing) zeigt sie sich in einleuchtenden Spuren, gültigen und dem Denken zugänglichen Merkzeichen, im durchaus verlässlichen Relativen dieser Welt. So heißt hier die Lösung: Der Mensch ist sehr wohl wahrheitsfähig und deswegen tolerant. Denn er trifft auf die Wahrheit auch in ihren Verkleidungen, ja Verdunkelungen und muß deren wahren Kern achten. Achten und gelten lassen muß er alles, was «aus der Wahrheit» stammt.

Erst eine solche Begründung scheint das schwierige Verhältnis richtig aufzubauen. Wer die Wahrheit liebt, hört auf ihre Stimme – auch im Ge-

wand des Fremden. Toleranz gibt es gerade innerhalb, nicht außerhalb der Reichweite des Wahren. Toleranz entspricht der Polyphonie der einen Wahrheit.

Lessing hatte die Wahrheit dem menschlichen Erkennen entziehen müssen, um Toleranz sinnvoll und einsichtig zu machen. Damit hat sich aber die Deutung und Gewichtung beider Seiten eigentlich verunklart, ist zumindest nicht auf den Boden wirklicher Begründung vorgestoßen. Letztlich heißt Lessings Lösung: Der Mensch ist nicht wahrheitsfähig, deswegen tolerant.

Cusanus dagegen hatte den Anspruch der Wahrheit behalten, ja ihre Folgen als verbindlich gezeigt. Zwar übersetzt sich die absolute Wahrheit (ähnlich wie bei Lessing) nicht ins hiesig Greifbare, Unvermittelte; aber (anders als bei Lessing) zeigt sie sich in einleuchtenden Spuren, gültigen und dem Denken zugänglichen Merkzeichen, im durchaus verlässlichen Relativen dieser Welt. So heißt hier die Lösung: Der Mensch ist sehr wohl wahrheitsfähig und deswegen tolerant. Denn er trifft auf die Wahrheit auch in ihren Verkleidungen, ja Verdunkelungen und muß deren wahren Kern achten. Achten und gelten lassen muß er alles, was «aus der Wahrheit» stammt.

Erst eine solche Begründung scheint das schwierige Verhältnis richtig aufzubauen. Wer die Wahrheit liebt, hört auf ihre Stimme – auch im Gewand des Fremden. Toleranz gibt es gerade innerhalb, nicht außerhalb der Reichweite des Wahren. Toleranz entspricht der Polyphonie der *einen* Wahrheit.

#### *Vom Nutzen und Nachteil des «Weltethos»*

Nach dem Konzept von Hans Küng<sup>15</sup> sollen Verbindlichkeit ebenso wie Inhalte einer für alle Welt geltenden Ethik wesentlich aus den jeweiligen Religionen und von ihnen getragenen Kulturen hergeleitet werden. Inhalte will Küng aber nur insoweit als allgemeingültig und verbindlich ansehen, als sie den verschiedenen Religionen und Kulturen gemeinsam und dem «Humanen» dienlich seien.

Aufgezählt werden als «gemeinsam» die vier Kardinaltugenden der Griechen, also Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß. Auch ist die Rede von den sieben Hauptsünden nach Gregor dem Großen, also Stolz, Neid, Zorn, Geiz, Unkeuschheit, Unmäßigkeit und Trägheit. Auch die Ideale der Französischen Revolution werden genannt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Nicht zuletzt gibt es die verschiedenen Menschenrechtskataloge. Was dann allerdings z.B. von der «Weltkonferenz der Religionen für den Frieden» 1970 in Kyoto mit dem Kriterium «Humanität» daraus extrahiert wurde, erscheint etwas blaß: es bleiben die Einheit der

Menschheitsfamilie, immerhin die Gleichheit und Würde aller Menschen und die Unantastbarkeit des Einzelnen und seines Gewissens, ungewichtet dazu auch der Wert der menschlichen Gemeinschaft, die Betonung der Verschiedenheit von Macht und Recht, schließlich die Verpflichtung für die Armen und Bedrückten gegen die Reichen und die Bedrücker.

Ein großer gemeinsamer «Einzug der Delegationen» vollzog sich im August/September 1993 in Chicago. 225 «geistliche» und 55 nichtgeistliche Mitglieder eines «Parlaments der Weltreligionen» schufen sich dort ein «Kuratorium», das mittlerweile durch eine (privat aus deutscher Hand dotierte) Stiftung «Weltethos» tätig wurde. Im November 2001 empfahlen die Vertreter des Weltethos außerdem, den Katalog der Menschenrechte, die eigentlich nur formuliert wurden, um nicht verletzt zu werden, durch einen seit längerem angekündigten Katalog der Menschenpflichten verbindlich zu ergänzen. Vier «unverrückbare Weisungen» wurden dazu erstellt:

«Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,

Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,

Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,

Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau».<sup>16</sup>

Plausibilität soll das Weltethos durch folgende Gedankenkette gewinnen: «Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltethos ohne Weltfriede. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog. Kein Religionsdialog ohne Grundlagenforschung [...], um den bedeutendsten religiösen Traditionen und Gemeinschaften der Menschheit in zeitgemäßer Weise gerecht zu werden und so der ökumenischen Verständigung der Religionen zu dienen.»<sup>17</sup>

### *Problematik*

Zweifellos ist es verlockend, an ein Weltethos als an ein nur zu entdeckendes und verpflichtendes «Gemeinsames» zu glauben, und zwar um so mehr, als sich die Furcht als plausibel erweist, daß die Menschen sich und die Welt über kurz oder lang zugrunderichten. Trotzdem bleiben die aufgeführten Gesichtspunkte zu großmaschig und unpraktikabel, hängen aber auch theoretisch in der Luft.

1. Denn das Verständnis des «Humanen» gibt es nicht universal und unabhängig von religiösen und kulturellen, historisch gewachsenen Gesamt-

deutungen, höchstens gibt es Aspekte davon in unterschiedlichem Maße. Die europäischen Pädagogen bestimmen etwa das Humane, wie G.K. Chesterton ironisch sagt, über die Vermutung, «in der Seele jedes Knaben schlummere die Sehnsucht, reine Kragen zu tragen und Griechisch zu lernen». Ethos und Religion bilden immer ein vielschichtiges Ganzes. Löst man Teile heraus, wie das mit der Suchformel «human» für das Weltethos geschehen soll, dann verlieren diese ohne den in der Religion gründenden Zusammenhang ihren verpflichtenden Charakter. Küng spricht daher zu recht auch von «Projekt». Aber eine Verpflichtung ist nicht einfach zu «entwerfen», falls der Entwurf nicht mit Gewalt erzwungen wird.

2. Die Angst vor einem selbstverschuldeten Untergang von Mensch und Welt sollte tatsächlich zur Entwicklung zweckmäßiger Verhaltensregeln anspornen, doch fehlt der Angst die den Religionen innewohnende Kraft, den einzelnen Menschen von innen her auf solche Regeln zu verpflichten. Angst reicht jedenfalls nicht aus, das angestrebte «Humane» mit genauen Inhalten zu füllen.

Tatsächlich ist eine *Begründung* ethischen Handelns *philosophisch* (oder auch nur *soziologisch*) nicht möglich; sie wird vielmehr durch den Gottesglauben nahegelegt, etwa durch die monotheistische Aussage von dem einen Vater aller (allerdings gilt dies im universalen Sinne nur wiederum für die Auslegung durch das Christentum; das antike *Israel* und die moslemische *umma* verstehen sich dagegen als spezifische Adressaten dieser Vaterliebe).

3. Was die Menschenpflichten angeht, so wird dabei verkannt: Beim Fehlen einer gemeinsamen (religiösen und kulturellen) Grundlage kann man sich nur über Verbote einigen, während jedes Gebot die Freiheit des Einzelnen unzumutbar zu beschneiden droht. *Neminem laede/verletze niemanden*: Die negativen Grenzen (gleich Pflichten) gelten nach Kant immer, während die positiven Gebote nur relativ gelten können, denn sie bedürfen einer unmittelbaren Beziehung (etwa im 4. Gebot: Du sollst deine Eltern ehren!) von unterschiedlichem Grad, den nur die Situation entscheidet. Wie lassen sich Menschenpflichten überhaupt überwachen? Verletzte Menschenrechte lassen sich einklagen – wie klagt man «Ehrfurcht vor allem [!] Leben» ein? Oder «ein Leben in Wahrhaftigkeit»? Hängen diese Appelle nicht in der Luft zwar freundlicher, aber hinreichend unbestimmter Wünsche?

4. Es läßt sich auch bezweifeln, daß der Weltfriede von einem gemeinsamen Ethos abhängt. Allein die Geschichte Europas zeigt, so hat R. Spaemann überzeugend argumentiert<sup>18</sup>, «daß Menschen und Völker gegeneinander auf Leben und Tod gekämpft haben, nachdem sie längst durch ein gemeinsames Ethos miteinander verbunden waren. Es waren die gleichen Standards von Treue, Opferbereitschaft, Tapferkeit, die auf beiden Seiten galten.

[...] Ein gemeinsames Ethos hat also im günstigen Fall beigetragen zur Humanisierung von Kriegen, keineswegs zu ihrer Abschaffung. Unterlassung von Kriegen war so gut wie immer Ergebnis eines interessebedingten Kalküls.» Ein zeitlich naheliegendes Beispiel: Der Krieg zwischen Iran und Irak in den 80er und 90er Jahren wurde zwischen zwei moslemischen Staaten, wenn auch unterschiedlicher «Konfession» (Schiiten und Sunniten), geführt, deren Ethos jedoch dasselbe war. In diesem Krieg nutzte der Iran die «Martyrerhaltung» seiner Jugend zum Minenräumen mit dem eigenen Körper – es ging um Martyrer für das «Vaterland», nicht um ein gegensätzliches oder vom Feind bestrittenes Ethos.<sup>19</sup>

5. Ähnlich uneindeutig ist die Behauptung, Religionsfrieden gebe es nur mit Religionsdialog. Das geschichtliche Beispiel der Reformation, so erneut Spaemann, kann umgekehrt gelesen werden: nach den sich immer weiter verschärfenden Religionsdialogen kamen die Religionskriege. Die anschließende friedliche Koexistenz war ein Ergebnis der Machtpolitik und der Gebiets- und Konfessionstrennung im Westfälischen Frieden 1648, d.h. ein Ergebnis staatlichen Eingriffs (*cuius regio eius religio* ist eben kein religiöser, sondern ein politischer Grundsatz). «Religionsdialoge enthalten, wenn sie ernsthaft sind, immer die Gefahr eines Streites, der gar nicht entstanden wäre, wenn man sich nicht darauf eingelassen hätte.»<sup>20</sup>

Konflikte von Ländern oder Kommunitäten sind selten unmittelbar religiös bedingt, vielmehr scheinen sie in der Überzahl territorial («vaterländisch») oder durch kulturelle und gesellschaftliche Überformungen ausgelöst, wie im Beispiel Nordirlands. Es ist vielmehr dort so, daß die Stimmen der beiden Kirchen, der katholischen wie der anglikanischen, nachdrücklich für Frieden (sogar unter Androhung und Vollzug der Exkommunikation) eintreten, aber von der Bevölkerung die traditionelle, multikausale Feindschaft nicht aufgehoben wird. Ethnien scheinen einen stärkeren Zusammenhalt und damit stärkeres Konfliktpotential zu haben als selbst Religionen. Verstehen wir uns mit einer katholischen Philippina besser als mit einer protestantischen Hamburgerin?

6. Was die «Grundlagenforschung in den Weltreligionen» angeht, so steht sie vor einer Alternative. Entweder kann sie von Anfang an die Streitpunkte ausklammern oder vernachlässigen, die aus der Innenperspektive der Religionen selbst stammen, ihrem eigenen Geltungsanspruch nämlich. Eine solche Kontroverse bestünde beispielsweise im Desinteresse Buddhas an einem Weiterleben nach dem Tode und seinem Interesse am Erlöschen der Einzelexistenz, im Unterschied zu den monotheistischen Entwürfen erlöster, individueller, auch postmortal fortdauernder Existenz; ein weiteres Beispiel wäre der unaufhebbare Gegensatz zwischen dem gekreuzigten und

auferstandenen Jesus der Evangelien und dem vor der Kreuzigung entwichenen und nicht auferstandenen Isa des Koran, was ohne Selbstaufgabe beider Religionen nicht harmonisierbar ist.

Oder die «Grundlagenforschung» räumt die erheblichen Unterschiede ein, erklärt aber nur die «ethischen Fragen» für bedeutsam – eben darin aber löst sie das Ethos von seiner religiösen Grundlage ab. Wieder als Beispiel: Das «Mitleid» Buddhas, das allen Lebewesen gilt, basiert auf dem Mitleid mit ihrer Todverfallenheit bzw. auf dem gleichen Schicksal aller, das sich ohnehin nicht ändern läßt; es aktiviert daher nicht notwendig zu caritativem Einsatz und Änderung der Verhältnisse, wie es für die christliche Welt aus ganz anderer religiöser Begründung (nämlich dem Handeln für Christus in den Armen) verpflichtend wurde. Tatsächlich hat die christliche Welt als einzige im Vergleichsmaßstab eine caritative Fürsorge aufgebaut, und zwar auch gegenüber dem Fremden, nicht nur gegenüber dem Sippen- und Glaubensmitglied.<sup>21</sup> Natürlich kennt auch die abendländische Kultur eine Argumentation aus Mitleid, etwa bei Schopenhauer (der sich hier der buddhistischen Tradition verdankt). Doch liegen die «Nachteile» einer Mitleidsethik auf der Hand: sie hat nur eine empirische Begründung, ist eine Affektstimulation ohne sittliches Urteil, und der Schwächere, Anwesende ist im Vorteil gegenüber dem gerade Abwesenden oder Unsichtbaren, der kein unmittelbares Mitleid erregen kann. Das Mitleid mit dem Opfer bzw. mit dem akuten Fall überrundet damit eine Vernunftethik der Gerechtigkeit, die auf lange Sicht richtiger wäre.<sup>22</sup>

### *Der Unterschied von Sinn und Zweck der Religionen*

Während das Erbe des 19. Jahrhunderts wesentlich in einer Verdächtigung und radikalen Revolte gegen alles Religiöse bestanden hatte, scheint diese Aggressivität sozialwissenschaftlich und auch psychologisch, eben durch die Aufdeckung der «religiösen Leistungen» für die menschliche Lebenswelt, weithin überwunden. Die konstruktive Bedeutung von Religion für Anthropologie, Ethik, Kulturgeschichte, Soziologie, Psychologie ist nicht mehr zu leugnen.

Bei aller sachlichen Wertschätzung solcher Art aber bleibt eine Frage durchaus offen, von der Innenperspektive oder vom Geltungsanspruch der Religionen her gesehen: Kann der Gegenstand der Religion nur im zwecklichen Sinn Gegenstand der postaufklärerischen Ethik sein? Die Angleichung der «Rede von Gott» an die gegenwärtigen Ethos-Bedürfnisse ist, frank und frei vermutet, möglicherweise suizidal für die Sinnaussagen in den Religionen. Selbst Habermas, nicht als Wortführer des «Heiligen» verdächtig, sieht den Ausfall von religiösem Sinn durch Philosophie keineswegs kompensiert, was umgekehrt heißt, daß Religion keineswegs einfach

in Philosophie oder Ethik aufzugehen habe: «Erst heute zeigt sich, daß die [...] philosophische Weltauslegung auf die Koexistenz mit einer breiten-wirksamen Religion geradezu angewiesen war. Philosophie ist, auch nachdem sie aus der jüdisch-christlichen Überlieferung die utopischen Inhalte in sich aufgenommen hat, unfähig gewesen, die faktische Sinnlosigkeit des kontingenten Todes, des individuellen Leidens, des privaten Glücksverlustes, überhaupt die Negativität lebensgeschichtlicher Existenzrisiken durch Trost und Zuversicht so zu überspielen (oder zu bewältigen?), wie es die Erwartung des religiösen Heils vermocht hat.»<sup>23</sup> Vernunft wird hier bemerkenswerterweise keineswegs unterwerfende Maßgabe für religiöses Bewußtsein, sondern deren zerbrechliche, wesentlich unzureichende Parallele.

Die Rede von Gott widersetzt sich der ethischen Nützlichkeit, beansprucht «mehr» als Vernünftigkeit und Nutzen. In keiner Religion, ob entwickelt oder «primitiv», ist Gott als Funktion des Menschen ausgelegt, ganz im Gegenteil: Er beansprucht ihn und darauf beruht seine – gesellschaftsbildende, ethische, individualpsychologische – Wirkung. Kann es genügen, nur von den sekundären ethischen Wirkungen der Gottesrede auszugehen, das verursachende Prinzip aber nicht zur Sprache zu bringen, mit einer gewissen Genierlichkeit darüber zu schweigen? Was seit Wittgenstein sogar als Signatur intellektueller Redlichkeit gilt. Wenn aber das Heilige, der Heilige «mehr als Funktion» umschließt, wird das Reden darüber dann möglicherweise umgekehrt eine Herausforderung des Weltethos?

Dem jüdisch-christlichen Anspruch nach ist Gott anders zu berühren: Alles, was mit ihm zu tun hat (die Liturgie zuvorderst) ist «zweckfrei, aber voll tiefen Sinnes»<sup>24</sup>. Diese Sinnfülle ist vom menschlichen Begreifen nicht zu umgreifen. Es ist sehr darauf zu achten, daß Religionen und ihre innewohnende Ethik nicht auseinanderdividiert und dadurch nicht instrumentalisiert werden. Religionen sind Träger von Sinn (= Gesamtdeutung der rätselhaften Welt) und nicht von Zwecken. Sie motivieren ihre Gläubigen zu sinnhaften und nicht vorrangig zu zwecklichen Handlungen, was besonders einsichtig wird in Zusammenhängen, wo das Tun für den Handelnden gefährlich, ja lebensbedrohend wird. Sinn ist der Funktion vorgeordnet, und davon leben Religionen zutiefst. Sie sind – genau in diesem Sinne – «unverwaltbar» und dem staatlichen Gebrauch oder staatlichen Nützlichkeitsbestrebungen entzogen.

Wo Zusammenleben auf engem Raum, im «Weltdorf» gelingen soll, muß es von Sinnentwürfen, Sinngefügen getragen werden, nicht von zwecklichen Absprachen, und seien sie noch so gut gemeint. «Komplexe Probleme verführen oft zu einfachen, falschen Antworten. [...] angesichts aller ethisch-religiösen Probleme gilt: Wenn man nur der Sache ihren Kern nimmt, wird alles kompatibel. Objektivitätsphantasten, Moralinformatoren und Aufklärungsfanatiker (Man muß nur vernünftig, wertfrei und objektiv

darüber informieren und aufklären») sowie Normalitätsbeschwörer («Was wir brauchen, ist eine Normalisierung des Blicks auf den Islam») bedienen eine große Entkernungsmaschinerie [...] Aus dem entkernten, religiösen Genmaterial könne man dann etwas Vernünftiges, Liebes und Gutes bauen.»<sup>25</sup>

### *Folgerungen*

Die Bemühungen, die der Menschheit drohenden Gefahren zu steuern, sollten sich nicht in dem zu großflächigen Versuch erschöpfen, ein Weltethos als «Schnittmenge» von Religionen zu konstruieren – zu deutlich wird es auf nivellierende Allgemeinheiten hinauslaufen. Vielmehr sind alle Religionen und Kulturen aufzufordern, jeweils für sich ihre ethischen Grundsätze im Blick auf bestimmte Einzelfragen verbindlich zu formulieren. Dies muß auch unter dem heute schon erreichten Niveau der Menschenrechte und dem Rationalitätsstandard geschehen. Sofern weltweite Regelungen erforderlich sind, sind diese so gut wie möglich unter diesen Einzelvorgaben auszuhandeln. Dabei wird niemand gezwungen sein, seine Grundsätze aufzugeben. Allerdings wird auch kaum jemand seine Grundsätze voll durchsetzen können. Der Vorteil dieses Verfahrens liegt darin, daß jede der verhandelnden Parteien für sich klar und kompromißlos darlegen muß, was sie warum für richtig hält. Besonders aber bleibt auf diese Weise das grundlegend Verpflichtende der Religionen und Kulturen auch für den ausgehandelten Kompromiß erhalten.

Über allgemeines gegenseitiges Wohlwollen wird man bei Überblendungen der Ethik nicht weit hinauskommen – und das ist ja an sich nicht schlecht. Doch ob dem «Weltethos» mehr Durchschlagskraft zu eigen sein wird als den schon vorhandenen, durchaus rigiden Vorschriften der Religionen (man denke nur an die islamische Scharia), und zwar aufgrund seiner zahnlosen Vernünftigkeit, ist sehr die Frage. Die Goldene Regel gibt es schon lange auch ohne das Weltethos. Wird sie mehr Erfolg haben, wenn George Bush, Wladimir Putin, Kofi Annan, Arafat, Scharon, Wolfgang Schäussel sie gemeinsam bekräftigen? Soll man noch Gerhard Schröder hinzufügen, der immer für «ein Stück Solidarität» zu haben ist? Keiner der Genannten hätte vermutlich etwas gegen die Goldene Regel, aber hilft sie ihnen, rein pragmatisch gefragt, in der Bewältigung der Krisen der Gegenwart? Diese Krisen werden eher zum kleineren Teil von wirklich religiösen Konflikten genährt; stattdessen werden religiöse Aussagen für andere, und seien es nur destruktive Motive, instrumentalisiert. Das eigentlich Potential sind ethnische, kulturelle, wirtschaftliche Pulverfässer. Selbst der islamistische Terror hat seine Wurzeln, wenn man moslemischen Führern trauen will, nicht im Koran. «Stell dir vor, es ist Heiliger Krieg, und keiner geht hin», titelte ein moslemischer Journalist Anfang des Jahres.

Um mit einer Pointe zu schließen: Im Jahr 2000 sprach der 14. Dalai Lama in München vor großem Publikum. Seine Rede begann mit den Worten «One world religion» – tosender Applaus – «I do not like it.» Nach einer Verblüffungsstille erneut tosender Applaus. Hat das Publikum, unaufmerksam, beidem, der Globalisierung der Religion und der Differenz der Religionen zugestimmt? Oder doch eher, nach kurzer Umkehr, vielleicht sogar erleichtert, der Differenz?

(c) copyright by the author

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> De pace fidei, 711.

<sup>2</sup> Ebd., 707.

<sup>3</sup> Ebd., 711f.

<sup>4</sup> Ebd., 713f.

<sup>5</sup> Ebd., 717.

<sup>6</sup> Ebd., 719.

<sup>7</sup> Ebd., 725.

<sup>8</sup> Ebd., 779.

<sup>9</sup> Ebd., 779.

<sup>10</sup> Ebd., 795.

<sup>11</sup> Ebd., 797.

<sup>12</sup> Ebd., 729.

<sup>13</sup> Ebd., 797.

<sup>14</sup> Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig/Berlin 1927, Darmstadt<sup>3</sup> 1963, 30.

<sup>15</sup> Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München (Piper) 1990; Bernd Jaspert (Hg.), Hans Küngs «Projekt Weltethos», Hofgeismar (Evangelische Akademie) 1992.

<sup>16</sup> Vorgestellt Anfang November 2001 in New York; zit. nach Marita Schermer, Die goldene Regel kennt jeder, in: *Rheinischer Merkur* 4/02, 24.

<sup>17</sup> Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (Hg.), *Erklärung zum Weltethos*, München (Piper 1993).

<sup>18</sup> Robert Spaemann, *Weltethos als «Projekt»*, in: *Merkur. Die Zeitschrift für europäisches Denken* 50, 9/10 (1996), 893-904; hier: 895f.

<sup>19</sup> Vgl. Christiane Hoffmann, Vom elften Jahrhundert zum 11. September. Märtyrertum und Opferkultur sollen Iran als Staat festigen: Der heilige Zweck und die Mittel der Macht verbinden sich schon seit der Zeit der Assassinen zur probaten Form der Politik, in: *FAZ* 103 vom 4. Mai 2002, 49f.

<sup>20</sup> Spaemann, 897.

<sup>21</sup> Die Sterbehäuser der *Missionaries of Charity*, gegründet von Mutter Teresa, betreuen in Indien zu 90% Hindus.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Alexander Lohner, Ist Mitleid eine ausreichende Basis für Moral? Kritische Anmerkungen zu Arthur Schopenhauers und anderen Mitleidsethiken, in: Ingolf Schmid-Tannwald/Maria Overdick-Gulden (Hg.), *Vorgeburtliche Medizin zwischen Heilungsauftrag und Selektion*, München u.a. (Zuckschwerdt) 2001, 153 – 168.

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, *Wozu noch Philosophie?*, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Suhrkamp) 1971, 31.

<sup>24</sup> Diese schöne Unterscheidung stammt von Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie* (1918), Freiburg (Herder) 1983, 99.

<sup>25</sup> Bernd Beuscher, Ein bißchen Frieden? Wie Religion gelehrt werden muß, in: *FAZ* 95 vom 24. April 2002, 8.