



Discussion Paper No. 03-3

**Wittenberg Center
for Global Ethics**

Ingo Pies

**Weltethos versus Weltgesellschaftsvertrag –
Methodische Weichenstellungen für eine
Ethik der Globalisierung**

Edited by

Research Institute of the Wittenberg-Center for Global Ethics
in collaboration with the Chair for Economic Ethics at
Martin-Luther-University Halle-Wittenberg and the Economic
Section of the Stiftung Leucora at Lutherstadt Wittenberg



Disclaimer

The purpose of this discussion paper series is to provide a platform for promoting discourse and learning. Therefore, the editing organizations do not necessarily share the ideas expressed in the papers. The authors themselves are and remain responsible for their views

ISBN 3-86010-690-2
ISSN 1612-2534

Korrespondenzanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies

Wittenberg Center for Global Ethics
Collegienstrasse 62
06886 Lutherstadt Wittenberg
Tel: +49 3491 466-257
Fax: +49 3491 466-258
Email: ingo.pies@wcge.org
Internet: www.wcge.org

and

Chair for Economic Ethics
Martin-Luther-University Halle-Wittenberg
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Grosse Steinstrasse 73
06108 Halle
Germany
Phone: +49 (0)345 55-23420

Weltethos versus Weltgesellschaftsvertrag – Methodische Weichenstellungen für eine Ethik der Globalisierung

von Ingo Pies
Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg
und
Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik

I. Problemstellung

„Die Ethik als philosophische Disziplin ist der Versuch, ein bestimmtes Ethos vernünftig zu begründen, das mit dem herkömmlichen Ethos nicht unbedingt identisch sein muss.“

Jan Rohls (1991, 1999; S. 1)

„Es gibt globale Probleme, die globale Lösungen verlangen.“

Stiftung Entwicklung und Frieden (2001; S. 113).

In Zeiten zunehmender Komplexität besteht die Neigung, nach Moral zu rufen. Man hofft auf Orientierung in den Wirren der Unübersichtlichkeit. In solchen Zeiten wachsen der Ethik zwei Aufgaben zu. Eine erste Aufgabe besteht darin, nicht nur die (Gründe der) Nachfrage zu reflektieren, sondern auch die (Begründungen der) Angebote, die sich anheischig machen, den artikulierten Orientierungsbedarf zu befriedigen. Neben einem solchen „quality screening“ kann Ethik eine zweite, ebenfalls genuin wissenschaftliche Aufgabe übernehmen, indem sie – nicht moralische, sondern – *moraltheoretische* Orientierungsleistungen generiert. Der folgende Beitrag illustriert, wie beide Aufgaben miteinander zusammenhängen können.

Nach dem Wegfall des lähmenden Ost-West-Konflikts sind die – ebenfalls konfliktträchtigen – globalen Nord-Süd-Beziehungen stärker ins Blickfeld der allgemeinen Aufmerksamkeit gerückt. Alte Herausforderungen werden nun schärfer fokussiert, neue Herausforderungen kommen hinzu. Zu den alten Herausforderungen gehören Hunger und Armut, Krieg und Bürgerkrieg, Menschenrechtsverletzungen und politische Diskriminierung. Demgegenüber reichen die neuen Herausforderungen von neuen Bedrohungen – Stichwort: Terrorismus – bis hin zu neuen Gefahrenquellen – Stichwort: Klimawandel. All diese Probleme weisen zwei Gemeinsamkeiten auf: Erstens handelt es sich um Probleme mit internationalen, tendenziell weltweiten Ausstrahlungseffekten. Insofern ist es kein Zufall, dass die beschleunigte Zunahme der entsprechenden Interdependenzen als „Globalisierung“ thematisiert wird. Eine zweite Gemeinsamkeit besteht im Aufbau von Komplexität: Die traditionell eingespielten ideologischen Denkmuster sind immer weniger geeignet, die relevanten Lösungsstrategien zu strukturieren, denn für die zugrunde liegenden Probleme gilt zunehmend, dass sie gleichsam „jenseits von Links und Rechts“¹ angesiedelt sind.

¹ Vgl. Giddens (1994, 1997).

Einigen der Herausforderungen wird auf Weltebene durch ehrgeizige Zielsetzungen begegnet, so etwa durch die „Millennium Goals“ der Vereinten Nationen in bezug auf Armutsbekämpfung, Bildungsexpansion, Gesundheitsvorsorge und Umweltschutz oder durch die Klimarahmenkonvention einschließlich Kioto-Protokoll in bezug auf die Emission von Treibhausgasen. Auf all diesen Feldern besteht eine deutliche Diskrepanz zwischen den angepeilten Zielniveaus und den für eine Zielerreichung zur Verfügung stehenden Mitteln. Hierauf reagiert man durch neue Formen der Politikkoordination und durch eine Ausweitung des Kreises politischer Akteure. Neben den immer bedeutender werdenden „Public-Private Partnerships“ ist der von UN-Generalsekretär Kofi Annan angestoßene „Global Compact“ der Vereinten Nationen ein hierfür besonders interessantes Beispiel.² Die sich – nomen est omen – traditionell als inter-gouvernementale Organisation verstehenden „Vereinten Nationen“ (sic) erkennen damit erstmals Unternehmen als gleichrangige Partner internationaler Politik an. Nimmt man die rasant gewachsene Bedeutung zivilgesellschaftlicher Organisationen hinzu – man denke nur in Sachen Korruptionsbekämpfung an den mittlerweile legendären Status, den sich Transparency International innerhalb weniger Jahre erarbeitet hat –, so ist es nicht übertrieben zu sagen, dass die Weltgesellschaft derzeit dabei ist, neue Formen der Organisation – und sogar neue korporative Akteure! – weltpolitischer Entscheidungsprozesse zu finden und sogar zu erfinden.

Diese Situation des Umbruchs erzeugt bei vielen Zeitgenossen Unsicherheit und Unbehagen. Folglich wächst die Nachfrage nach Orientierung. Diese wird von verschiedenen Anbietern zu befriedigen versucht. Manche führen „Moral“ im Sortiment und versprechen eine verbindliche moralische Richtschnur, an der man sich zu den Lösungen drängender Weltprobleme entlanghangeln könne. Sie stellen ein festes Wertefundament in Aussicht und offerieren damit gleichsam eine (vermeintlich?) tragfähige Grundlage für das gemeinsame Haus der Weltgesellschaft. In dieser Hinsicht richten sich viele Hoffnungen auf das von Hans Küng initiierte „Projekt Weltethos“. Damit stellt sich aus *ethischer* Sicht die Frage: Was ist dazu zu sagen?

II. Forschungsprogramm Weltgesellschaftsvertrag: Die ethische Perspektive

„Ethik hat es mit Konsens zu tun. Ihr konkreter Stoff aber sind Konflikte.“
Trutz Rendtorff (1999; S. 198).

Die ethische Beurteilung moralischer Kodizes und ihrer Begründungen erfordert Kriterien, die als Standards allgemeine Anerkennung finden können. Um solche Kriterien aufzufinden und öffentlich zur Diskussion zu stellen, soll hier zunächst das Forschungsprogramm eines „Weltgesellschaftsvertrags“ konsultiert werden, dem sich einige einschlägige Anhaltspunkte entnehmen lassen, was als Standard Aussicht auf Erfolg hat – und was nicht.³ Dabei ist der Begriff „Weltgesellschaftsvertrag“ durchaus wörtlich zu nehmen. Er bezeichnet den Gesellschaftsvertrag der Weltgesellschaft.

((1)) Der Begriff „Gesellschaftsvertrag“ („*contrat social*“) markiert die gedankliche Organisation gesellschaftlicher Bemühungen um sozialen Konsens.⁴ Es geht also nicht um ein beschriebenes Blatt Papier, nicht um einen Verfassungs-„Text“, sondern um eine Heuristik

² Vgl. Nelson (2002).

³ Vgl. Pies (2003).

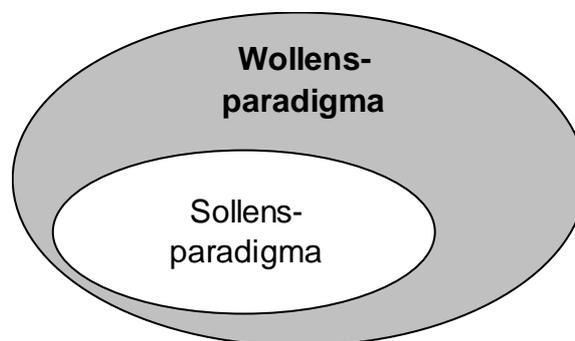
⁴ Diese Kurzformel umschreibt den intellektuellen Kern einer langen Tradition, zu deren wichtigsten Vertretern so unterschiedliche Denker wie Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, John Rawls und James Buchanan gehören. Für einen kritischen Überblick vgl. Kersting (1994).

für jene Prinzipien des Zusammenlebens, die auf allgemeine Zustimmung treffen können. Hieraus folgt eine *erste* theoretisch interessante Frage: Welches Verständnis von Normativität ist einem Gesellschaftsvertrag überhaupt angemessen?

Zur besseren Unterscheidung der hier relevanten Alternativen sei folgende Begrifflichkeit eingeführt: Normativität kann entweder im „Sollensparadigma“ oder im „Wollensparadigma“ gedacht werden. Im ersten Fall tritt sie dem Adressaten gegenüber mit einem Verweis auf externe Instanzen, die Anforderungen erheben. Im zweiten Fall hingegen geht es darum, sich nicht Klarheit über fremdes Wollen (als Quelle des Sollens), sondern Klarheit über eigenes Wollen zu verschaffen. Im Sollensparadigma nimmt Normativität die Form von Befehlen oder Appellen an, während sie im Wollensparadigma auf Argumente setzt, die für den Adressaten deshalb einsichtsfähig sind, weil sie auf sein wohlverstandenes langfristiges eigenes Interesse abzielen.

Für ein methodisches Verständnis ethischer Reflexion ist es höchst wichtig, sich vor Augen zu halten, dass zwischen Sollensparadigma und Wollensparadigma zwar ein klarer Unterschied, aber nicht unbedingt ein strikter Gegensatz besteht. Vielmehr ist es so, dass die Möglichkeiten und Grenzen des Sollensparadigmas im Wollensparadigma (und sogar als besonderer Spezialfall des Wollensparadigmas!) rekonstruiert werden können (Abb. 1). Hierzu ist es freilich erforderlich, eine sozialwissenschaftliche Unterscheidung in ihrer grundlegenden Bedeutung für ein Verständnis der modernen Welt ernst zu nehmen.

Abbildung 1: Das Verhältnis von Wollens- und Sollensparadigma



In der „rational-choice“-basierten Sozialwissenschaft analysiert man soziale Beziehungen als Interaktionen und verwendet dabei eine kategoriale Unterscheidung. Differenziert wird einerseits zwischen den (formalen und/oder informalen) Spielregeln, die den Rahmen für ein Interaktions-Spiel abgeben, und andererseits den Spielzügen, die innerhalb dieses Rahmens erfolgen. Demzufolge ist die „Moral im Spiel“ etwas anderes als die „Moral des Spiels“. Im ersten Fall geht es um das Verhalten in einer gegebenen Situation („choice within rules“), im zweiten Fall geht es um eine aktive Veränderung der Situation („choice among rules“).⁵

Bei der „choice within rules“ innerhalb eines Spiels – bei der Wahl von Spielzügen angesichts gegebener Spielregeln – erfährt ein Individuum Normativität als Sollen, als eine von außen an den einzelnen herangetragene Verhaltenserwartung. Solche Verhaltenserwartungen sind ein

⁵ Diese Unterscheidung spielt in der deutschen Tradition ordnungstheoretischen Denkens eine maßgebliche Rolle, und zwar sowohl im Werk Walter Euckens als auch im Werk F. A. von Hayeks. Im amerikanischen Raum hat die Unterscheidung vor allem in James Buchanans Forschungsprogramm konstitutioneller Ökonomik eine prominente Bedeutung. Vgl. als Überblick, in dieser Reihenfolge, Pies und Leschke (2002), (2003) und (1996).

soziales Produkt. Bei der „choice among rules“ außerhalb eines Spiels jedoch – bei der sozialen Definition oder Veränderung der Spielregeln, d.h. innerhalb eines Meta-Spiels – stehen genau diese Verhaltenserwartungen zur Disposition. Mit dem Ebenenwechsel zwischen Spiel und Meta-Spiel verbindet sich folglich ein Perspektivenwechsel, durch den das, was im Sollensparadigma aus individueller Sicht als fix wahrgenommen wird, im Wollensparadigma als variabel erscheint und verändert werden kann. Normatives Sollen lässt sich auf einen Gruppenkonsens je individuellen Wollens zurückführen, wenn man als einzelner jenen Regeln zustimmen kann, die die kollektiven Verhaltenserwartungen an die individuellen Spielzüge allererst konstituieren.

Die durch solche Überlegungen nahegelegte Position besagt also nicht, dass das Sollensparadigma „falsch“ und allein das Wollensparadigma „richtig“ ist. Vielmehr besagt sie, dass das Sollensparadigma die Perspektive eines Individuums im Sozialisationsprozess beschreibt, während das Wollensparadigma die Perspektive einer Gruppe von Individuen beschreibt, welche die Spielregeln ihres Zusammenlebens gemeinsam festlegen und dabei objektiv genau das variieren können, was der einzelne subjektiv („innerhalb“ einer für ihn „gegebenen“ Situation“) als invariabel erfährt.

Im ersten Fall („Sollensparadigma“) fragt man: Was soll ich tun? – Im zweiten Fall („Wollensparadigma“) fragt man: Was können wir wollen? – Beide Fragen haben ihre Berechtigung. Sie schließen sich wechselseitig nicht aus, und zwar deshalb nicht, weil es sich um *unterschiedliche* Fragen handelt, die je nach Problemlage unterschiedlich zweckmäßig sein können: (a) Das Sollensparadigma spielt eine große Rolle im Erziehungsprozess. Hier geht es um die Konformität individuellen Verhaltens mit sozialen Erwartungen. (b) Das Wollensparadigma hingegen spielt eine große Rolle im demokratischen Prozess politischer Willensbildung. Hier geht es um die Zustimmungsfähigkeit institutioneller Arrangements, d.h. genau umgekehrt um die Konformität sozialer Institutionen mit individuellen Legitimationserwartungen.

Vor diesem Hintergrund wird offensichtlich, dass eine gesellschaftliche Konsenssuche, wie sie durch die Gedankenfigur eines Gesellschaftsvertrags heuristisch angeleitet werden soll, nur im Wollensparadigma angesetzt sein kann: Konsens kann nur auf Einsicht beruhen, denn Einverständnis lässt sich nicht fordern, sondern allenfalls fördern.

((2)) Die Idee eines Gesellschaftsvertrags lässt sich auf unterschiedlichen Ebenen ansiedeln: auf der Ebene der Familie, des Dorfes, der erweiterten Gemeinschaft, auf der Ebene des Stammes, Volkes oder der Nation, auf der Ebene von Staatengemeinschaften und schließlich auch auf der Ebene der Weltgesellschaft. Hieraus folgt eine *zweite* theoretisch interessante Frage: Bestehen für unterschiedliche Ebenen unterschiedliche Anforderungen an das, was als Gesellschaftsvertrag allgemein Anerkennung finden kann? Anders formuliert: Verändert die Wahl der Ebene die Fragestellung und damit die für den jeweiligen Gesellschaftsvertrag relevante Suchstrategie?

Das mit dieser Frage aufgeworfene Problem ist von so grundlegender Bedeutung, dass es als zweckmäßig erscheint, zur klaren Unterscheidung der beiden möglichen Antworten zwei Fachtermini einzuführen. Die Vorstellung, dass sich von den untersten bis zur obersten Ebene ein Kontinuum mit allenfalls graduellen Übergängen erstreckt, sei im Folgenden als „Kontinuitätsparadigma“ bezeichnet. Demgegenüber soll der Begriff „Diskontinuitätsparadigma“ die Vorstellung kennzeichnen, dass es im Spektrum der Ebenen einen Hiatus gibt, eine grundlegende Diskontinuität, die es erforderlich macht, die Suche nach einem Konsens über moralische Prinzipien des Zusammenlebens auf der Ebene der

Weltgesellschaft fundamental anders anzusetzen als etwa auf den Ebenen der Familie oder der Nation.

Die methodischen Konsequenzen dieser alternativen Auffassungen sind äußerst weitreichend: Das Kontinuitätsparadigma setzt voraus, dass sich die Ebenen lediglich quantitativ unterscheiden, so dass sich bloß der Adressatenkreis moralischer Argumentation erweitert, ohne grundlegende Veränderungen hinsichtlich Inhalt und Form der Argumentation. Die Argumentationsebene der Weltgesellschaft wird hier als graduell höheres Anwendungsniveau wahrgenommen. Folglich legt dies methodisch einen Ansatz der Extension moralischen Argumentierens nahe. Ganz anders das Diskontinuitätsparadigma. Hier wird zwischen den Ebenen eine qualitative Differenz verortet, durch welche es erforderlich wird, methodisch einen anderen Ansatz moralischen Argumentierens zu wählen. Im Klartext bedeutet dies: Das, was im Kontinuitätsparadigma als problemlose *Ausdehnung* moralischen Argumentierens erscheint, wird im Diskontinuitätsparadigma als eine problembehaftete *Überdehnung* wahrgenommen, zu der im Übrigen leistungsfähigere Alternativen durchaus verfügbar sind.

Was bedeutet das konkret? – In einer kleinen homogenen Gemeinschaft, in der man die gleiche Sprache spricht, über gemeinschaftsbildende Hintergrunderfahrungen verfügt und gemeinsame Werte und Denkmuster teilt, kann Moralkommunikation im imperativischen Modus des Sollens durchaus erfolgreich sein, sofern sie dem einzelnen lediglich in Erinnerung rufen muss, warum es angesichts sozialer Sanktionen durch die Gemeinschaft in seinem Interesse liegt, sich moralisch – d.h. gemeinschaftskonform – zu verhalten.

Das Kontinuitätsparadigma legt es nahe, eine solche Appellationsinstanz auch dort voranzusetzen, wo man es nicht mit einer homogenen Gemeinschaft, sondern mit einer heterogenen Gesellschaft zu tun hat; nicht mit „kleinen“ Gruppen, sondern mit gleichsam „großen“ Gruppen, in denen informale Sanktionen allein nicht ausreichen, sondern durch formale Sanktionen ergänzt werden müssen, um geeignete Verhaltensanreize für eine soziale Ordnung zu setzen. Auf der Ebene der Weltgesellschaft spricht man unterschiedliche Sprachen, denkt in unterschiedlichen Kategorien und erfährt Geschichte oft nicht als Verbindendes, sondern als Trennendes. Hier ist Gemeinsamkeit nichts historisch Vorfindliches. Sie ist keine *Vorgabe* aus der Vergangenheit, sondern allenfalls eine *Aufgabe* für die Zukunft. In einer Situation pluralistischer Wertvorstellungen hilft nicht das appellative Beharren zu Gunsten bestimmter Werte (und folglich zu Lasten bestimmter anderer Werte), sondern allein die Reflexion auf gemeinsame (Regel-)Interessen. Denn es sind nicht gemeinsame Werte, sondern gemeinsame Regeln, die ein friedliches und produktives Zusammenleben gerade auch dort möglich machen, wo Menschen ihren je individuellen Lebensentwurf an ganz unterschiedlichen Werten ausrichten wollen.

Vor diesem Hintergrund legt das Diskontinuitätsparadigma nahe, vier folgenschwere Konsequenzen für den methodischen Ansatz einer Ethik der Globalisierung zu ziehen:

- *Erstens* ist systematisch zu beachten, dass – spätestens im Hinblick auf die globale Ebene – ein kategorialer Unterschied zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft besteht. Pointiert zugespitzt: Die Menschheit ist kein Wertekollektiv, und sie ist erst recht keine Familie. Sie ist auch keine Gemeinschaft von Gemeinschaften, sondern – der Tendenz nach – eine Gesellschaft, die durch Regeln zusammengehalten wird, die jene Mittel verbindlich festlegen, welche die einzelnen (Gruppen und Organisationen bis hin zu Staaten) zu ihrer je individuellen Zielverfolgung einsetzen dürfen.
- *Zweitens* stellt das Diskontinuitätsparadigma die Weichen dafür, dass nicht appelliert, sondern argumentiert wird. In kritischer Distanz zu einer Moralkommunikation im

Modus imperativischen Sollens geht es um eine Moralkommunikation im selbstkritischen Modus öffentlicher Verständigung über demokratisches Wollen. Hier wird Normativität als Heuristik verstanden, als Anregung für die gemeinsame Suche nach einer besseren Welt. Dabei ist vorausgesetzt, dass Verständigung auf Verständnis gründet: Demokratischer Konsens (über Regeln) setzt Kenntnisse über gesellschaftliche Funktionszusammenhänge (von Regeln) voraus.

- Die *dritte* durch das Diskontinuitätsparadigma nahegelegte Konsequenz besteht darin, dass der ethische Ansatz eines Gesellschaftsvertrags sich in die antike Tradition eudämonistischer Ethiken sowie in die neuere Tradition moderner Klugheitsethiken einreicht, freilich mit der Besonderheit, dass die Konsenssuche nicht auf der Ebene von (Gemeinschafts-)Werten, sondern auf der Ebene von gesellschaftlichen Interessen angesetzt wird – genauer: auf der Ebene von individuellen Interessen an gemeinsamen Spielregeln für die Weltgesellschaft. Ein solcher Konsens ist nicht zu denken als „kleinster gemeinsamer Nenner“. Es handelt sich nicht um einen Schnittmengenkonsens, der durch Pluralismus immer weiter schrumpft, ganz im Gegenteil. Es handelt sich um einen interessenbasierten Regelkonsens, der durch Pluralismus allererst konstituiert wird: Gerade die Unterschiedlichkeit der je individuellen Zielsetzungen macht es erforderlich (und möglich!), sich auf Regeln zu einigen, die die Mittel beschränkend festlegen, welche zur Zielverfolgung zugelassen sind.
- *Viertens* schließlich erscheint es als zweckmäßig, das Forschungsprogramm eines Weltgesellschaftsvertrags in enger Anbindung an jene sozialwissenschaftlichen Traditionen zu entwickeln, die in eine Institutionenökonomik sozialer Dilemmata münden. Denn hierdurch wird eine Perspektive auf das Problem sozialer Ordnung eingenommen, die es erlaubt, den öffentlichen Diskurs auf genau diese gemeinsamen Regelinteressen zu fokussieren. Für die entsprechende Moralkommunikation bedeutet dies, dass es möglich wird, die in systemischen Zusammenhängen sozialstrukturell unangebrachten Zurechnungen, insbesondere personalisierende Schuldzuweisungen und Appelle, nicht bloß zufällig, sondern systematisch zu vermeiden. Konkret heißt das, dass gerade im Hinblick auf wettbewerbliche Kontexte unbefriedigende Ergebnisse nicht auf Intentionen, sondern auf Institutionen zugerechnet werden: auf institutionelle Fehlanreize, die ein soziales Dilemma kollektiver Selbstschädigung hervorrufen, d.h. einen Typ von Situation, in dem man Anreize hat, sich so zu verhalten, wie man es von anderen befürchtet. Eine solche Zurechnung – nicht auf Handlungsgesinnungen, sondern – auf Handlungsbedingungen kann nachhaltig dazu beitragen, eine Problemwahrnehmung öffentlich zu kommunizieren, die das Problem als gemeinsames Problem zu identifizieren hilft, mit der konsensfördernden Aussicht auf ein Potential wechselseitiger Besserstellung.⁶

((3)) Abschließend sei darauf hingewiesen, dass es offenbar eine enge Verbindung zu geben scheint zwischen Kontinuitätsparadigma und Sollensparadigma, und zwar dergestalt, dass sich die Frage aufdrängt, ob einer bestimmten Moralkommunikation im Sollensparadigma nicht vielleicht (stillschweigend?) ein Kontinuitätsparadigma zugrunde liegt. Dies wiederum würde bedeuten, dass einer solchen Moralkommunikation – nicht eine *moralische*, sondern – eine *moraltheoretische* Vorentscheidung (üblicherweise unreflektiert) vorausgegangen ist. Hieraus ergäbe sich die Konsequenz, über einen *methodischen* Zugriff zu verfügen, von dem aus Moral durch Ethik kritisiert und aufgeklärt werden kann. Genau dies soll im Folgenden illustriert werden.

⁶ Vgl. hierzu Homann und Pies (2000) sowie Pies (2000a) und (2000b).

III. Projekt Weltethos: Die moralische Perspektive

„Das Recht hat ohne Ethos auf Dauer keinen Bestand, und es wird deshalb keine neue Weltordnung geben ohne ein Weltethos.“

Hans Küng (1997; S. 147, H.i.O.)

Das Projekt „Weltethos“ geht auf die Arbeiten von Hans Küng zurück.⁷ Ihm ist es gelungen, den Begriff „Weltethos“ (oder diesem Begriff sehr ähnliche Ideen) in vier wichtigen Programmpapieren unterzubringen, die weltweit Aufmerksamkeit erregt haben.⁸ Es handelt sich um (a) die vom 2. Parlament der Weltreligionen 1993 in Chicago abgegebene „Erklärung zum Weltethos“; (b) die „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“ des „InterAction Council“ ehemaliger Staats- und Regierungschefs aus dem Jahr 1996; (c) den „Aufruf an unsere führenden Institutionen“ des 3. Parlaments der Weltreligionen aus dem Jahr 1999 in Kapstadt und (d) „Brücken für die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen“ aus dem Jahr 2001, erstellt von einer durch UN-Sekretär Kofi Annan berufenen Gruppe hochrangiger Persönlichkeiten.

Hierbei kommt der „Erklärung zum Weltethos“, dem 1993 verabschiedeten Text, ein besonderer Stellenwert zu, und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum einen hatte Hans Küng nach eigenem Bekunden die „Ehre und Last, diese Erklärung zu entwerfen“⁹. Von ihm stammt die Textvorlage für den internationalen und interreligiösen Konsultationsprozess, der schließlich in die Deklaration mündete.¹⁰ Zum anderen nehmen die späteren Programmpapiere zustimmend Bezug auf diese Deklaration. Sie ist damit gleichsam der Grundtext, mit dem das „Projekt Weltethos“ die Bühne der Weltpolitik betreten hat und seitdem die Agenda einschlägiger Politikgremien, insbesondere auf der Ebene der Vereinten Nationen, maßgeblich mitbestimmt.

Dieser Grundtext soll im Folgenden näher untersucht werden. Er ist wie folgt aufgebaut: Nach einem Vorspann folgen vier Kapitel. Das dritte Kapitel ist das Hauptkapitel und seinerseits noch einmal in vier Abschnitte unterteilt. Bereits die einzelnen Überschriften sind aufschlussreich, denn sie sind programmatisch formuliert.

- I. Keine neue Weltordnung ohne ein neues Weltethos
- II. Grundforderung: Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden
- III. Vier unverrückbare Weisungen
 1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben
 2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung
 3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit
 4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau
- IV. Wandel des Bewusstseins

⁷ Vgl. etwa Küng (1990), (1995) und (1997).

⁸ Für nähere Einzelheiten hierzu vgl. Küng (2002).

⁹ Küng (1997; S. 151 f.).

¹⁰ Vgl. Küng (2002a).

Diese Gliederung stützt einen Argumentationsgang, dessen Hauptaussagen sich in folgenden Punkten zusammenfassen lassen:

- Vorspann: Die Welt ist gekennzeichnet durch wirtschaftliche, ökologische und politische Krisenerscheinungen. Diesen Krisen kann durch ein Weltethos begegnet werden. Hierfür gibt es bereits einen Konsens unter den Religionen.¹¹
- Kapitel I: Dieses Weltethos ist eine Voraussetzung für eine bessere Weltordnung.¹²
- Kapitel II: Die Goldene Regel sollte als unbedingte Grundnorm aufgefasst werden. Aus ihr folgt nicht nur, dass jeder Mensch menschlich behandelt werden muss. Aus ihr folgen auch vier konkrete Richtlinien.¹³
- Kapitel III: Es gilt, allen Menschen vier unverrückbare Weisungen in Erinnerung zu rufen.¹⁴
 - Abschnitt 1: Der ersten Weisung zufolge geht es um Frieden zwischen den Menschen und um Frieden mit der Natur.¹⁵
 - Abschnitt 2: Der zweiten Weisung zufolge geht es um gerechte Wirtschaftsstrukturen und um individuelle Mäßigung.¹⁶

¹¹ Parlament der Weltreligionen (1993; S. 4, H.i.O.): „Es existiert bereits ein *Ethos*, das diesen verhängnisvollen globalen Entwicklungen entgegenzusteuern vermag. Dieses Ethos bietet zwar keine direkten Lösungen für all die immensen Weltprobleme, wohl aber die moralische Grundlage für eine bessere individuelle und globale Ordnung ... Wir bekräftigen, dass es bereits einen Konsens unter den Religionen gibt, der die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: einen minimalen *Grundkonsens* bezüglich verbindender *Werte*, unverrückbarer *Maßstäbe* und moralischer *Grundhaltungen*.“ – Im englischen Original ist von „binding values“ die Rede, also von verbindlichen Werten. Vgl. Parliament of the World's Religions (1993; S. 4, H.i.O.).

¹² Parlament der Weltreligionen (1993; S. 6, H.i.O.): „Wir rufen ... die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 in Erinnerung. Was sie auf der Ebene des Rechts feierlich proklamierte, das wollen wir hier vom Ethos her bestätigen und vertiefen ... Ohne einen Grundkonsens im Ethos droht jeder Gemeinschaft früher oder später das Chaos oder eine Diktatur, und einzelne Menschen werden verzweifeln.“

¹³ Parlament der Weltreligionen (1993; S. 8, H.i.O.): „Es gibt ein Prinzip, die Goldene Regel, die seit Jahrtausenden in vielen religiösen und ethischen Traditionen zu finden ist und sich bewährt hat: *Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem anderen zu*. Oder positiv: *Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen!* Dies sollte die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen. ... Dieses Prinzip schließt ganz konkrete Maßstäbe ein, an die wir Menschen uns halten sollten. Aus ihm ergeben sich *vier umfassende uralte Richtlinien*, die sich in den meisten Religionen dieser Welt finden.“

¹⁴ Hierzu führt das Parlament der Weltregionen (1993; S. 8) bereits in Kapitel II aus: „Wir wollen im Blick auf eine neue Weltordnung unverrückbare, unbedingte ethische Normen in Erinnerung rufen. Sie sollen für den Menschen nicht Fesseln und Ketten sein, sondern Hilfen und Stützen, um Lebensrichtung und Lebenswerte, Lebenshaltungen und Lebenssinn immer wieder neu zu finden und zu verwirklichen.“

¹⁵ Parlament der Weltregionen (1993; S. 9, H.i.O.): „Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit ... vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht töten!* Oder positiv: *Hab Ehrfurcht vor dem Leben!* ... Gerade die politischen Machthaber sind aufgefordert, sich an die Rechtsordnung zu halten und sich für möglichst gewaltlose, friedliche Lösungen einzusetzen. ... Aufrüstung ist ein Irrweg, Abrüstung ein Gebot der Stunde. ... Die menschliche Person ist unendlich kostbar und unbedingt zu schützen. Aber auch das *Leben der Tiere und Pflanzen*, die mit uns diesen Planeten bewohnen, verdient Schutz, Schonung und Pflege. ... Nicht die Herrschaft des Menschen über Natur und Kosmos ist zu propagieren, sondern die Gemeinschaft mit Natur und Kosmos zu kultivieren.“

¹⁶ Parlament der Weltregionen (1993; S. 10 f., H.i.O.): „In einer Welt, in welcher sowohl ein ungezügelter Kapitalismus als auch ein totalitärer Staatssozialismus viele ethische und spirituelle Werte ausgehöhlt und zerstört hat, konnten sich Profitgier ohne Grenzen und Raffgier ohne Hemmungen ausbreiten, aber auch ein materialistisches Anspruchsdenken, welches ständig mehr vom Staat fordert, ohne sich selber zu mehr zu verpflichten. ... Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht stehlen!* Oder positiv: *Handle gerecht und fair!* ... In den entwickelten Ländern ... ist zu unterscheiden zwischen einem sozialen und einem unsozialen Gebrauch des Eigentums, zwischen einer gerechtfertigten und einer ungerechtfertigten Nutzung der natürlichen Ressourcen, zwischen einer rein kapitalistischen und einer sozial wie ökologisch orientierten Marktwirtschaft. Auch die Entwicklungsländer bedürfen einer nationalen Gewissenserforschung. ... Statt einer unstillbaren Gier nach Geld, Prestige und Konsum ist wieder neu der *Sinn für Maß und Bescheidenheit* zu finden!“

- Abschnitt 3: Der dritten Weisung zufolge geht es um Toleranz und Wahrhaftigkeit.¹⁷
- Abschnitt 4: Der vierten Weisung zufolge geht es um Gleichberechtigung und Partnerschaft zwischen den Geschlechtern.¹⁸
- Kapitel IV: Eine bessere Weltordnung setzt einen individuellen Bewusstseinswandel voraus.¹⁹

V. Ethik versus Moral: Forschungsprogramm Weltgesellschaftsvertrag versus Projekt Weltethos

„Die Vision und weltanschauliche Grundlage der Vereinten Nationen ... beruhen auf etwas, das man den »globalen Gesellschaftsvertrag« nennen könnte.“
Stiftung Entwicklung und Frieden (2001; S. 44)

((1)) Versucht man, die „Erklärung zum Weltethos“ aus theoretischer Sicht zu analysieren, so sind zunächst einmal die folgenden Punkte bemerkenswert:

- Die Deklaration beschäftigt sich mit den Zukunftsproblemen der Menschheit. Sie identifiziert ein „Weltethos“ als Schlüssel zur Lösung. Dieses Weltethos wird gedacht als *Schnittmengenkonsens* zwischen ethischen Orientierungen, die sich u.a. auf Kernaussagen der abrahamischen Religionen Judentum, Christentum und Islam zurückführen lassen. Der Rekurs auf einen Teil der biblischen zehn Gebote ist unverkennbar.²⁰
- Die Deklaration leugnet nicht, dass Religionen oftmals Konflikte auslösen und verschärfen. Aber sie beharrt darauf, dass Religionen umgekehrt auch dazu beitragen können, Konflikte aufzulösen. Zudem macht sie geltend, dass das identifizierte Weltethos auch von jenen gelebt werden kann, die sich seiner religiösen Begründung nicht anschließen vermögen.²¹ Die Deklaration verbindet diese Aussage mit durchaus hohen Anforderungen an die Toleranzfähigkeit von Religionen.²²

¹⁷ Parlament der Weltregionen (1993; S. 12, H.i.O.): „Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit ... vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht lügen!* Oder positiv: *Rede und handle wahrhaftig!*“

¹⁸ Parlament der Weltregionen (1993; S. 13 f., H.i.O.): „Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit ... vernehmen wir die Weisung: *Du sollst nicht Unzucht treiben!* Oder positiv: *Achtet und liebet einander!* Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen zum bloßen Objekt seiner Sexualität zu erniedrigen, ihn in sexuelle Abhängigkeit zu bringen oder zu halten. ... Auf der Ebene der Nationen und Religionen kann nur praktiziert werden, was auf der Ebene der persönlichen und familiären Beziehungen bereits gelebt wird.“

¹⁹ Parlament der Weltregionen (1993; S. 15, H.i.O.): „Unsere Erde kann nicht zum besseren verändert werden, ohne dass das Bewusstsein des einzelnen geändert wird. Wir plädieren für einen individuellen und kollektiven Bewusstseinswandel, für ein Erwecken unserer spirituellen Kräfte durch Reflexion, Meditation, Gebet und positives Denken, für eine *Umkehr der Herzen*.“

²⁰ Hierbei fällt auf, dass die Deklaration die positiven und negativen Formulierungen der „Weisungen“ als spiegelbildlich ausweist, so als handele es sich gleichsam um zwei Seiten einer Medaille. Demgegenüber wird in der Ethik schon seit langem großer Wert darauf gelegt, die Distinktion zwischen Ge- und Verboten zu würdigen. Hierfür gibt es gute Gründe, die mustergültig in einem Diktum von George Bernard Shaw (1903) zum Ausdruck kommen. Er schreibt in seinen „Maximen für Revolutionäre“: „Do not do unto others as you would that they should do unto you. Their tastes may not be the same.“

²¹ Parlament der Weltregionen (1993; S. 7, H.i.O.): „Unsere oft schon jahrtausendealten religiösen und ethischen Traditionen enthalten genügend Elemente eines *Ethos*, die *für alle Menschen guten Willens*, religiöse und nichtreligiöse, einsichtig und lebbar sind.“

²² Parlament der Weltregionen (1993; S. 7, H.i.O.): „Die Menschheit bedarf der sozialen und ökologischen Reformen, gewiss, aber nicht weniger bedarf sie der *spirituellen Erneuerung*. Wir als religiös oder spirituell

- Der Deklaration zufolge ist das Weltethos bereits da, es ist historisch verfügbar und muss ‚nur noch‘ individuell gelebt werden, um global wirksam zu werden. Zu diesem Zweck wird es durch die Deklaration lediglich ‚in Erinnerung gerufen‘ – so die explizit benutzte Formulierung.²³ Hier macht sich die Tendenz bemerkbar, Argumentation durch Paränese zu ersetzen. Die Weisungen treten dem einzelnen imperativisch gegenüber. Sie werden als unverrückbar und unbedingt gültig ausgewiesen. Insofern ist die Deklaration deutlich im Sollensparadigma verfasst.²⁴
- Die Deklaration arbeitet explizit mit dem semantischen Kunstgriff, etwaige Unterschiede zwischen der Ebene kleiner gemeinschaftlicher Gruppen und der Ebene der Weltgesellschaft kurzzuschließen. Hierzu dient die Metapher der Menschheitsfamilie.²⁵ Insofern ist die Deklaration deutlich im Kontinuitätsparadigma verfasst.²⁶

((2)) Aus moraltheoretischer Sicht lassen sich diese Charakteristika wie folgt kritisieren: Das „Projekt Weltethos“ arbeitet mit einem Ethos-Begriff, der einen allgemeinen Bewusstseinswandel zur Voraussetzung einer besseren Weltordnung erklärt, wobei ein *Kurzschluss* erfolgt von der je individuellen Gewissensentscheidung, den uralten Weisungen gehorchen zu wollen, hin zu einer Lösung der Weltprobleme wie Hunger und Armut, Krieg und Umweltzerstörung. Eine solche Gewissensentscheidung wird *normativistisch* angemahnt. Sie wird appellativ gefordert, nicht aber argumentativ gefördert.

Dabei stellt der in der Deklaration zugrunde gelegte, religiös inspirierte Ethos-Begriff das der philosophischen Begriffstradition inhärente Verständnis von Ursache und Wirkung geradezu auf den Kopf. Dem traditionellen Verständnis nach nämlich sind individuelle Gesinnungen das Produkt sozialer Bedingungen, und zwar ein eingeübtes Anpassungsprodukt individueller Klugheit an äußere Umstände. Zur Erläuterung: Bereits in der klassischen Ethik lassen sich dem „Ethos“-Begriff drei unterschiedliche Bedeutungen zuordnen. Erstens meint Ethos den Wohnort des Menschen, zweitens die an diesem Wohnort üblichen Sitten und Gebräuche

orientierte Menschen wollen uns besonders dazu verpflichten – im Bewusstsein, dass es gerade die spirituellen Kräfte der Religionen sein können, die Menschen für ihr Leben ein Grundvertrauen, einen Sinnhorizont, letzte Maßstäbe und eine geistige Heimat vermitteln. Dies freilich können Religionen nur dann glaubwürdig tun, wenn sie selbst jene Konflikte beseitigen, deren Quelle sie selber sind, wenn sie wechselseitig Überheblichkeit, Misstrauen, Vorurteile, ja Feindbilder abbauen und den Traditionen, Heiligtümern, Festen und Riten der jeweils Andersgläubigen Respekt entgegenbringen.“

²³ Vgl. die oben bereits zitierte Stelle, Parlament der Weltreligionen (1993; S. 8).

²⁴ Dies gilt auch für die anderen Programmtexte, die sich dem Anliegen des „Projekt Weltethos“ verpflichtet zeigen, namentlich die Erklärung der Menschen-‚Pflichten‘ (sic).

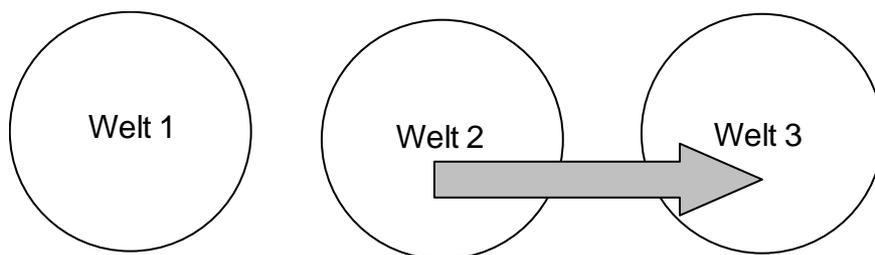
²⁵ Parlament der Weltreligionen (1993; S. 6): Wir sind überzeugt von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie auf unserem Planeten Erde.“

²⁶ Dies gilt auch für die anderen Programmtexte, die sich dem Anliegen des „Projekt Weltethos“ verpflichtet zeigen. So formuliert das Parlament der Weltreligionen im „Aufruf an unsere führenden Institutionen“ – Küng (2002; S. 172 und S. 173): „Alle sind eingeladen ...[,] sich auf ein Modell von Gemeinschaften von Gemeinschaften hinzubewegen, angefangen von der Ebene des Dorfes bis hin zum internationalen Bereich, mit einem Ethos des Dienstes am Gemeinwohl.“ Ähnliche Formulierungen finden sich auch im Manifest „Brücken in die Zukunft“. Dort heißt es explizit – Stiftung Entwicklung und Frieden (2001; S. 76): „Wie nie zuvor in der Weltgeschichte verlockt uns die kommende Weltgemeinschaft, ein neues Verständnis der Weltlage anzustreben. Inmitten einer großartigen Vielfalt von Kulturen bilden wir eine menschliche Familie mit einem gemeinsamen Schicksal.“ Vgl. auch ebd., S. 78. Eine besonders prägnante Formulierung des Kontinuitätsparadigmas findet sich ebd., S. 90 f.: „Wir können es nicht ertragen, wenn jene, die wir lieben, leiden. Dieses Mitgefühl beschränkt sich häufig auf unsere Kinder, Gatten, Eltern, nächsten Verwandte und besten Freunde. Wenn wir darüber hinaus dieses persönliche Mitgefühl für jene, die wir mögen und für die wir sorgen, auch auf Menschen ausdehnen können, die wir kaum kennen, selbst auf Fremde und noch weiter, dann wird sich unser Gefühl der gegenseitigen Verbundenheit gewaltig steigern. Wir mögen die erhabene Vorstellung, mit der gesamten Menschheit eine Einheit zu bilden, nie wirklich verspüren. Doch wenn wir uns an dem ethischen Gebot orientieren, alle Menschen als Brüder und Schwestern zu behandeln, so werden wir versuchen, zu einem stets wachsenden Geflecht von Verbindungen untereinander harmonische Beziehungen aufzubauen.“

sowie drittens die individuellen Charaktereigenschaften, die Menschen angesichts der sozialen Umgebung an diesem Ort durch Gewöhnung und Einübung erwerben.²⁷ Ökonomisch ausgedrückt, bezeichnet die zweite Bedeutungsebene des Ethos-Begriffs ein bestimmtes „Sozialkapital“, d.h. die zumeist informalen Restriktionen, die in den gemeinschaftstypischen Face-to-face-Beziehungen gleichwohl mit sozialen Sanktionen versehen sind, während die dritte Bedeutungsebene ein bestimmtes „Humankapital“ bezeichnet, welches z.T. re-aktiv durch Gewöhnung, z.T. pro-aktiv durch antizipatives Lernen aufgebaut wird. Beides hängt zusammen: Individuierung vollzieht sich als Sozialisation.²⁸

Der hier markierte Gesichtspunkt ist von grundlegender Bedeutung. Deshalb erscheint es gerechtfertigt, ihn in einem weiteren Anlauf nochmals stärker zu profilieren. Zu diesem Zweck sei auf folgende Analogie hingewiesen: Der Wissenschaftstheoretiker Karl Popper unterscheidet drei Welten. Welt 1 umfasst die Menge der physischen Gegenstände. Welt 2 umfasst die Menge subjektiver psychischer Bewusstseinszustände. Auch Welt 3 ist eine Ideenwelt. Doch im Gegensatz zu Welt 2 umfasst Welt 3 die Menge der objektiven gedanklichen Probleme. – Eine wesentliche Leistung Poppers besteht nun einfach darin, mit Hilfe dieser Unterscheidung das (Selbst-)Verständnis der Wissenschaftstheorie verändert zu haben. Ihm zufolge sind die Probleme der Wissenschaftstheorie nicht in Welt 2, sondern in Welt 3 zu verorten (Abb. 2).²⁹ Danach sind nicht subjektive Gewissheitserlebnisse, sondern Ableitungsbeziehungen zwischen Sätzen erkenntnistheoretisch entscheidend.

Abbildung 2: Zur Problempräzisierung der Wissenschaftstheorie



Vor diesem Hintergrund lässt sich der hier interessierende Kritikpunkt wie folgt formulieren (siehe Abb. 3). Wenn man das Problem der Weltordnung als Ethos-Problem formulieren will, dann muss man den Ethos-Begriff nicht primär auf der Ebene personalen Humankapitals ansiedeln, sondern primär auf der Ebene institutionellen Sozialkapitals. Nicht Tugenden, sondern Regeln werden auf diese Weise entscheidend.

Wofür sind solche kategorialen „Umordnungen“ wichtig? – Poppers Umrechnung von Welt 2 auf Welt 3 macht deutlich, dass die Wissenschaftstheorie es nicht primär mit subjektiven, erkenntnispsychologischen, sondern mit genuin objektiven, erkenntnistheoretischen Fragen zu tun hat. Das Problem wird anders definiert, so dass dann auch andere Problemlösungsstrategien ins Blickfeld geraten. – Ähnlich verhält es sich im Bereich der Moralthorie. Auch hier ist die Wahl der Zurechnungs-Ebene äußerst folgenreich: Wenn der

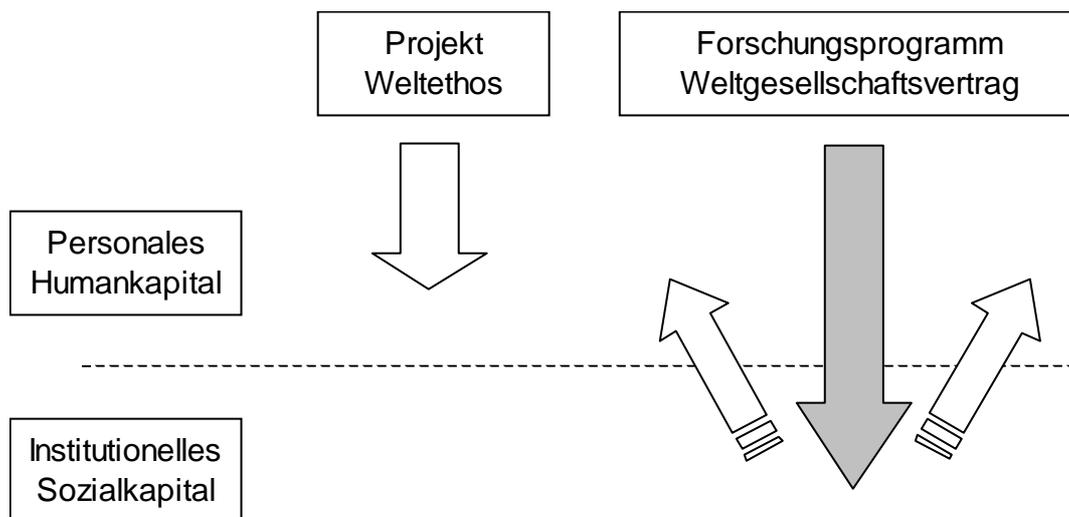
²⁷ Rohls (1991, 1999; S. 1): „Der Begriff «Ethos» leitet sich her von den griechischen Termini «ēthos»: Gewöhnung und «ethos»: «gewohnter Lebensort», «Gewohnheit», «Sitte», «Brauch», «Charakter». Und ebenso bedeutet der lateinische Terminus «mores», von dem sich der Begriff «Moral» herleitet, soviel wie «Sitten», «Charakter». Das Ethos oder die Moral ist mithin das Gefüge gewohnter Verhaltensweisen in einer bestimmten sozialen Gemeinschaft, objektiv als Sitte und subjektiv als Charakter.“

²⁸ Rohls (1991, 1999; S. 1): „Gutes Leben bedeutet ... soviel wie: in Übereinstimmung mit dem Ethos und der Moral der sozialen Gemeinschaft leben.“

²⁹ Vgl. Popper (1968, 1994a) und (1968, 1994b) sowie als Überblick Pies (1999).

für Fragen der Weltgesellschaftsordnung relevante Ethosbegriff auf der Humankapital-Ebene individueller Handlungsorientierungen angesetzt wird, dann mündet die moralische Argumentation quasi automatisch in das Sollensparadigma, denn sie fordert vom einzelnen – und konsequenterweise sogar von allen einzelnen –, sich in einer gegebenen Welt anders zu verhalten. Wird der relevante Ethos-Begriff hingegen auf der Sozialkapital-Ebene formaler und informaler Anreize angesetzt, so wird es möglich, die moralische Argumentation im Wollensparadigma zu führen. Damit ändert sich der Diskurs. Es geht dann nicht länger darum, sich angesichts gegebener Spielregeln bei der Wahl individueller Spielzüge moralischer zu verhalten. Sondern es geht darum, gemeinsam jene Spielregeln festzulegen, die moralisches Verhalten prämiieren und so individuell anreizkompatibel werden lassen.

Abbildung 3: Zur Problempräzisierung der Moraltheorie



Abschließend sei auf einen Punkt hingewiesen, der verdeutlichen mag, dass der mit dem Ebenen-Wechsel (vom Humankapital zum Sozialkapital) verbundene Paradigma-Wechsel (vom Sollen zum Wollen) nicht nur für Anhänger methodischer Standards in der Ethik attraktiv ist, sondern auch gerade für das *moralische* Anliegen vorteilhaft sein dürfte: Die Zurechnung systemischer Phänomene auf individuelle *Intentionen* tendiert zu Verschwörungstheorien und personalisierten Schuldzuweisungen.³⁰ Demgegenüber ermöglicht eine Zurechnung auf soziale *Institutionen* eine sachliche Diskussion um gemeinsame Interessen an der Korrektur von Fehlanreizen. Im ersten Fall wird insinuiert, es gehe nur um den Mut, ewige Wahrheiten immer wieder neu auszusprechen, um sie als historische Vorgabe für die Zukunft verfügbar zu haben. Folglich dient Kommunikation dazu, andere daran zu erinnern, was sie eigentlich immer schon wussten (oder eigentlich hätten wissen müssen). Im zweiten Fall hingegen geht es nicht darum, die für die Weltgesellschaft konstitutiven Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit zu entdecken, sondern sie für die

³⁰ In dieser Hinsicht möge die im Folgenden zitierte Passage zweierlei zeigen: erstens, dass sich in der „Erklärung zum Weltethos“ durchaus Anklänge an eine Zuschreibung auf dunkle Mächte finden; und zweitens, dass die Verortung des Bösen im Menschen seine Einsichtsfähigkeit an einen „guten Willen“ bindet, was den Dialog mit Andersdenkenden zumindest erschweren kann. – Parlament der Weltreligionen (1993; S. 6 f., H.i.O.): „Wir sind allesamt fehlerbare, unvollkommene Menschen mit Grenzen und Mängeln. Wir wissen um die Wirklichkeit des Bösen. Gerade deshalb aber fühlen wir uns um des Wohles der Menschheit willen verpflichtet, das auszusprechen, was Grundelemente eines gemeinsamen Ethos für die Menschheit sein sollten ... Denn wir vertrauen darauf: Unsere oft schon jahrtausendealten religiösen und ethischen Traditionen enthalten genügend Elemente eines *Ethos*, die für alle Menschen guten Willens, religiöse und nichtreligiöse, einsichtig und lebbar sind.“

Zukunft zu erfinden. Hier wird Politik folglich als Lernprozess gedacht, als sozialer Kommunikationsprozess konstruktiver Kritik. Eine solche Kommunikation ist auf Dialog angewiesen.

Im Manifest „Brücken für die Zukunft“ findet sich eine Bestimmung, die darauf schließen lässt, dass die hier aus der theoretischen Perspektive eines Weltgesellschaftsvertrags erfolgte Dekonstruktion des Begriffs Weltethos dem praktischen Anliegen dialogischer Weltpolitik, gerade auch auf der Ebene der Vereinten Nationen, durchaus vorarbeitet. Dort heißt es: „Es scheint uns die tiefste Bedeutung des Begriffs Dialog zu sein, dass er ein Instrument ist, mittels dessen ein Paradigmenwechsel stattfinden kann.“³¹

Zusammenfassung

Betrachtet man das von Hans Küng initiierte „Projekt Weltethos“ aus der theoretischen Perspektive des wissenschaftlichen Forschungsprogramms „Weltgesellschaftsvertrag“, so fallen einer konstruktiven Kritik folgende Punkte auf: ((1)) Das Projekt Weltethos denkt die Ordnungsprobleme der Weltgesellschaft im Kontinuitätsparadigma: als graduelle Ausweitung des Adressatenkreises moralischer Kommunikation, vom Individuum über die homogene Gemeinschaft bis hin zur heterogenen Weltgesellschaft. ((2)) Das Projekt Weltethos formuliert im Sollensparadigma, nicht jedoch im Wollensparadigma, wie es einem demokratischen Diskurs angemessen wäre. Es argumentiert nicht, sondern „erinnert“ an uralte unverrückbare Weisungen. – Damit mündet die Analyse in folgende These: Zur normativen Ausrichtung weltgesellschaftlicher Politikprozesse wäre es angemessener, den hierfür relevanten Ethos-Begriff nicht auf der Ebene von Intentionen (Dispositionen, Humankapital), sondern auf der Ebene von Institutionen (Regeln, Sozialkapital) zu verorten. Nur hier lassen sich jene gemeinsamen (konstitutionellen) Interessen dialogisch auffinden, die der Weltgesellschaft eine Konsensbasis verschaffen können.

³¹ Stiftung Entwicklung und Frieden (2001; S. 120).

Literatur

Giddens, Anthony (1994, 1997): Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie, hrsg. von Ulrich Beck, Frankfurt a.M.

Homann, Karl und Ingo Pies (2000): Wirtschaftsethik und Ordnungspolitik – Die Rolle wissenschaftlicher Aufklärung, in: Helmut Leipold und Ingo Pies (Hrsg.): Ordnungstheorie und Ordnungspolitik – Konzeptionen und Entwicklungsperspektiven, Stuttgart, S. 329-346.

Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt.

Küng, Hans (1990): Projekt Weltethos, München.

Küng, Hans (Hrsg.) (1995): Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München.

Küng, Hans (1997): Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München.

Küng, Hans (Hrsg.) (2002): Dokumentation zum Weltethos, München und Zürich.

Küng, Hans (2002a): Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos, in: ders. (Hrsg.): Dokumentation zum Weltethos, München und Zürich, S. 37-67.

Nelson, Jane (2002): Building Partnerships. Cooperation between the United Nations system and the private sector, published by the United Nations, New York.

Parlament der Weltreligionen (1993): Erklärung zum Weltethos,
Quelle: <http://www.weltethos.org/index3.htm>

Parliament of the World's Religions (1993): Declaration Toward a Global Ethic,
Quelle: http://www.weltethos.org/dat_eng/pdf_eng/dekl_eng.pdf

Pies, Ingo (1999): Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag Karl Poppers, in: Ingo Pies und Martin Leschke (Hrsg.): Karl Poppers kritischer Rationalismus, Tübingen, S. 1-38.

Pies, Ingo (2000a): Ordnungspolitik in der Demokratie. Ein ökonomischer Ansatz diskursiver Politikberatung, Tübingen.

Pies, Ingo (2000b): Wirtschaftsethik als ökonomische Theorie der Moral – Zur fundamentalen Bedeutung der Anreizanalyse für ein modernes Ethikparadigma, in: Wulf Gaertner (Hrsg.): Wirtschaftsethische Perspektiven V. Methodische Ansätze, Probleme der Steuer- und Verteilungsgerechtigkeit, Ordnungsfragen, Schriften des Vereins für Socialpolitik, Band 228/V, Berlin, S. 11-33.

Pies, Ingo (2003): WELT-GESELLSCHAFTS-VERTRAG: Auf dem Weg zu einer ökonomisch fundierten Ethik der Globalisierung, Diskussionspapier Nr. 03-1, hrsg. vom Forschungsinstitut des Wittenberg-Zentrums für Globale Ethik in Zusammenarbeit mit dem Stiftungslehrstuhl für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und der Sektion Wirtschaftswissenschaften der Stiftung Leucorea in Wittenberg.

Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (1996): James Buchanans konstitutionelle Ökonomik, Tübingen.

Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2002): Walter Euckens Ordnungspolitik, Tübingen.

Pies, Ingo und Martin Leschke (Hrsg.) (2003): F.A. von Hayeks konstitutioneller Liberalismus, Tübingen (im Druck).

Popper, Karl R. (1968, 1994a): Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt, in: ders.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, 2. Aufl., Hamburg, S. 109-157.

Popper, Karl R. (1968, 1994b): Zur Theorie des objektiven Geistes, in: ders.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, 2. Aufl., Hamburg, S. 158-197.

Rendtorff, Trutz (1999): Konsens und Konflikt: Herausforderungen an die Ethik in einer pluralen Gesellschaft, in: Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1, hrsg. von Wilhelm Korff u.a., Gütersloh, S. 198-207.

Rohls, Jan (1991, 1999): Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Tübingen.

Shaw, George Bernard (1903): Man and Superman, Cambridge, Mass.

Stiftung Entwicklung und Frieden (Hrsg.) (2001): Brücken in die Zukunft. Ein Manifest für den Dialog der Kulturen, mit einem Geleitwort von Joschka Fischer, aus dem Englischen von Klaus Kochmann und Hartmut Schickert, Frankfurt a.M.

DISCUSSION PAPERS

- No. 03 - 1 **Ingo Pies**
WELT-GESELLSCHAFTS-VERTRAG: Auf dem Weg zu einer ökonomisch fundierten Ethik der Globalisierung
- No. 03 - 2 **Ingo Pies**
GLOBAL SOCIAL CONTRACT
On the road to an economically-sound Ethics of Globalization
- No. 03 - 3 **Ingo Pies**
Weltethos versus Weltgesellschaftsvertrag – Methodische Weichenstellungen für eine Ethik der Globalisierung
- No. 03 - 4 **Karl Homann**
Braucht die Wirtschaftsethik eine „moralische Motivation“?