

*in: Stetter, S. (Hg.): Leben in der Weltgesellschaft - Regieren im Weltstaat  
(Schriften der Universität der Bundeswehr Bd. 7), München 2014, 52-59*

# **Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft**

**– theologisch-ethische Perspektiven zu Abstufungen der Verantwortung**

*von Prof. Markus Vogt*

Die folgende Reflexion zu Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft hat sechs Abschnitte, die jeweils durch ein Adjektiv charakterisiert werden: spannungsvoll, völkerrechtlich, grenzenlos, utopiekritisch, polyzentrisch, kontextsensibel. Die ersten drei Abschnitte skizzieren die begriffsgeschichtlichen, philosophisch-theologischen und soziologischen Grundlagen der Idee einer Weltbürgergesellschaft, die letzten drei Abschnitte diskutieren eine markante Differenzierung des Konzeptes im Kontext der ethischen Debatten um das Verhältnis von Weltstaatlichkeit, internationaler Zivilgesellschaft und der neuen Wertschätzung des kulturspezifisch Regionalen. Im Mittelpunkt des Interesses steht dabei die Spannung zwischen Globalisierung und Pluralisierung, die als Verhältnis zweier sich bei aller Gegensätzlichkeit zugleich wechselseitig bedingender Faktoren verstanden wird.

## **1. Spannungsvoll: die Gleichzeitigkeit von Kosmopolitismus und Renationalisierung**

Aus theologisch-ethischer Perspektive ist das Konzept der „Weltbürgergesellschaft“ in gewisser Weise eine Selbstverständlichkeit: Die katholische Kirche ist die älteste global agierende Institution auf unserem Planeten, der älteste *global prayer* und *global player*. Nationale Kategorien haben für sie keine zentrale Bedeutung. Die Grundbegriffe theologischer Ethik, allen voran die unbedingte Würde der Person als Ebenbild Gottes und die besonders den Armen gewidmete Solidarität, sind nicht an nationale Kategorien gebunden. Der Glaube an den einen Gott als den Schöpfer und Erlöser aller Menschen ist ein wichtiger Referenzpunkt für die Entstehung einer globalen Ethik. Diesen grenzüberschreitenden Anspruch in der Praxis zu realisieren, ist jedoch auch für Kirche und Theologie ein Lernprozess, der bisweilen mit erheblicher Verspätung vollzogen wurde.

Der Weg von einem eurozentrisch und paternalistisch konzipierten Universalismus zu einer Weltbürgergesellschaft, die andere Kulturen, Religionen und Gesellschaftstypen als gleichberechtigt

andere anerkennt, ist weit.<sup>1</sup> Mit dem ersten nichteuropäischen Papst in ihrer zweitausendjährigen Geschichte befindet sich die katholische Kirche derzeit als „globale Lerngemeinschaft“<sup>2</sup> in einem Umbruchprozess, der gerade die politische Ethik in besonderer Weise fordert. Dezentralisierung ist ein wichtiges Leitwort des Apostolischen Schreibens, das Papst Franziskus am 26. November 2013 als eine Art „Regierungserklärung“ veröffentlicht hat.<sup>3</sup> Ich deute dies nicht als Gegensatz zum Anspruch globaler Ethik, wie er in den Konzepten von Weltbürgergesellschaft und Weltstaatlichkeit zum Ausdruck kommt, sondern als Element einer Differenzierung, um diese kontextsensibel weiterzudenken.

In der ethisch-politischen Debatte gibt es derzeit jedoch durchaus auch radikale Infragestellungen des Anspruchs und der Möglichkeit globaler Ethik. Hier bedarf es einer kritischen Prüfung der sehr unterschiedlichen Argumentationsmuster und Motive. Vor allem das Phänomen einer Gleichzeitigkeit des wachsenden Kosmopolitismus und der teilweise recht unvermittelten Schübe von Renationalisierungen in unserer Epoche ist erstaunlich und reflexionsbedürftig. Trotz, vielleicht auch wegen der sich weiterhin beschleunigenden Globalisierungsprozesse, ist derzeit in Gesellschaft, Politik und Religion ein zunehmendes Bedürfnis, sich zu unterscheiden, beobachtbar. Politisch-konzeptionell reflektiert dies Chantal Mouffe mit ihrem nicht-rationalistischen Ansatz radikaler Demokratie sowie ihrer Kritik der „kosmopolitischen Illusion“.<sup>4</sup> Darüber hinaus wird das kosmopolitische Ideal der Weltbürgergesellschaft seit einigen Jahren vor allem vom sogenannten „Neorealismus“<sup>5</sup> auf grundsätzliche Weise in Frage gestellt. Nur auf der Basis einer nüchternen Analyse alter und neuer Konfliktlinien und eines aufgeklärten Eigeninteresses können robuste Verhandlungsstrategien entwickelt werden.

Vor diesem Hintergrund wird die Tradition des vernunft- und diskursethischen Aufklärungsrationismus gerade auch von einigen Religionsvertretern mit Skepsis betrachtet. Es wird befürchtet, dass dieser in ein Konzept von Weltstaatlichkeit münde, bei dem der Faktor kultureller Differenzen und damit auch die Bedeutung des Religiösen an den Rand gedrängt und in das bloß Private

---

<sup>1</sup> Zumindest aus menschenrechtlicher und diskursethischer Sicht ist die Anerkennung der anderen als gleichberechtigt die einzig akzeptanzfähige Grundlage globaler Ethik. Zugleich ist sie der Ausgangspunkt für eine Anerkennung von Pluralität. Damit ist die „Hermeneutik des Anderen“ die verbindende Grundlage der beiden Pole „Globalisierung“ und „Pluralisierung“, die im Mittelpunkt der hier vorgelegten ethischen Reflexion stehen. Zur „Hermeneutik des Anderen“ vgl. Habermas 1996, 8.

<sup>2</sup> DBK 1999, 41-46.

<sup>3</sup> Vgl. Franziskus 2013, Nr. 32 („eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt zu helfen.“ Vgl. auch Nr. 115-118 („Ein Volk der vielen Gesichter“).

<sup>4</sup> Vgl. Laclau/ Mouffe 1991, 207-261; Mouffe 2007; Mouffe 2013.

<sup>5</sup> Vgl. Waltz 1979. Waltz betrachtet Staaten als homogene und rationale Akteure, die zunächst Sicherheit und Unabhängigkeit anstreben (high politics) und erst in zweiter Linie spezifische Interessen entfalten (low politics). Mangels Vertrauen und mangels übergeordneter Kontrollinstanz funktioniert internationale Politik nach dem Recht des Stärkeren und spielt theoretischen Modellen wechselnder Koalitionsbildung und entsprechenden strukturellen Zwängen; vgl. Siedschlag 2001.

jenseits des öffentlichen Raumes verwiesen werde. So gibt es derzeit im UN-Menschenrechtsrat eine Gruppe mit starker Beteiligung der Religionen, die für einen kulturellen Vorbehalt gegenüber den Menschenrechten eintritt.<sup>6</sup>

Im Blick auf die praktischen Herausforderungen für Politik und Gesellschaft ist jedoch nicht zu übersehen, dass viele Probleme der gegenwärtigen Weltgesellschaft globalen Charakter haben. Ihre Lösung wird durch den Rückfall in Identitäts- und Politikmuster des nationalen Egoismus und einer letztlich moralunzugänglichen Vernunftskopsis in beschämender Weise blockiert. Die Klimakonferenz in Warschau im November 2013 hat anschaulich gezeigt, in welche Falle kollektiver Handlungsunfähigkeit die Weltgemeinschaft gerät, wenn ihre Mentalitäten von kurzfristigen nationalen Egoismen geprägt werden.

Bezogen auf militärische Konflikte spricht Amartya Sen von der „Identitätsfalle einer solchen national oder ethnisch verengten Selbstdefinition“.<sup>7</sup> Die Fähigkeit zu globaler Solidarität in der Weltbürgergesellschaft ist zu einer Überlebensbedingung unserer Zivilisation geworden. Sie bedarf einer Transzendierung der nationalen Identitätskonstruktionen. Denn erst dies ermöglicht eine „Weltinnenpolitik“ im Sinne einer Transformation des Völkerrechts vom Koexistenz- zum Kooperationsrecht.<sup>8</sup>

Eine Ablehnung des Konzepts einer Weltbürgergesellschaft wäre vor diesem Hintergrund ethisch fahrlässig. Es bedarf jedoch einer begriffsgeschichtlichen Differenzierung, um die gegenwärtige Polarisierung der Positionen zu umgehen und ein stärker pluralismusfähiges Konzept zu entwickeln. Dieses wird aus meiner Sicht durch die Menschenrechte nicht begrenzt, sondern ermöglicht.<sup>9</sup>

## ***2. Völkerrechtlich: vom ius gentium zum ius cosmopolitanum***

Angelegt sind die Vorstellungen einer universalen Grenzüberschreitung bereits im „ius gentium“ des römischen Rechts, das neben die Zivilrechtsrechtsordnung für römische Bürger trat und einen rechtlichen Schutz für Menschen aus anderen Völkern garantierte. Damit entstand erstmals eine

---

<sup>6</sup> Vgl. Legutke 2013. Damit würde jedoch die friedensstiftende Funktion der Menschenrechte als Basis der Verständigung zwischen den Kulturen und Staaten ausgehebelt. Statt von einem kulturellen Vorbehalt sollte man von einer kulturellen Differenzierung der Menschenrechte hinsichtlich ihrer Begründung und konkreten Umsetzung sprechen; vgl. Hilpert 2013, 20-24. Zur Ambivalenz der Rolle der Religionen in der Friedenspolitik aus sozialetischer Sicht vgl. Vogt 2012 und Vogt 2013a, 53-55.

<sup>7</sup> Sen 2007.

<sup>8</sup> Epiney 2007, 31-38. Auch in der christlichen Friedensethik nimmt das Postulat einer Stärkung des Völkerrechts inzwischen einen zentralen Stellenwert ein, vgl. Ecclesia Catholica 1993, Nr. 2307-2330.

<sup>9</sup> Hinsichtlich einer pluralismusfähigen Interpretation der Menschenrechte kann und muss allerdings auch christliche Sozialethik noch erheblich dazu lernen; vgl. die Beiträge von Ingeborg Gabriel, Hans-Joachim Sander, Rudolf Uertz und Arnd Küppers in Vogt 2013b, 229-326 sowie das Heft 2/2013 der internationalen Zeitschrift für christliche Sozialethik Amosinternational 2/2013, das sich ganz diesem Thema widmet.

soziale oder „bürgerliche“ Ordnung, die theoretisch jedem Menschen auf der Welt offen stand.<sup>10</sup> Im 17. Jahrhundert knüpft Francisco Suárez an diese Tradition an. In seinem Werk „De legibus“ (1612) nennt er das *ius gentium* ein Gewohnheitsrecht, das sich bei fast allen Völkern finde. Für die Begründung einer weltweiten sozialen Ordnung greift er zusätzlich auf die naturrechtliche Konzeption des Menschengeschlechts („genus humanum“) als eines Kollektivbegriffs jenseits der politischen Herrschaftssysteme zurück.

Auch von der christlichen Tradition her entwickelte sich eine Distanzierung gegenüber nationalen Verständnisweisen von Recht, beispielsweise in der Rede vom Christen, dem die ganze Welt ein Exil, aber zugleich auch ein Vaterland sei. „Die Abweisung aller spezifischen und lokalen sozialen Bindungen und Verpflichtungen wird zum Ausgang für die Genese des Kosmopolitismus.“<sup>11</sup>

Insbesondere durch Kant werden die Begriffe „Menschengeschlecht“ und „Weltbürger“ zu zentralen Leitformeln der politischen Philosophie der Aufklärung. Kant formuliert ein *ius cosmopolitanum*, das Bürger und Staaten als Mitglieder eines allgemeinen Menschenstaats ansieht und davon ausgeht, dass die bürgerliche Verfassung nur auf Weltebene realisierbar sei und daher einer völkerrechtlichen Einbindung bedürfe.<sup>12</sup> Dementsprechend gibt er dem Fraternitäts-Ideal der französischen Revolution eine internationale Deutung und verbindet mit ihm das Recht jedes Menschen, auch in der Fremde nicht feindselig behandelt zu werden. Politisch hofft er, dass auf diese Weise „entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse [...] und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher“<sup>13</sup> komme. Kant greift die zuerst von Hugo Grotius formulierte Idee des Völkerbundes auf, die über verschiedenen Stufen ein Impulsgeber für spätere Friedensbewegungen im 19. Jahrhundert bis hin zur Gründung des Völkerbundes 1920 wurde.

Nach dem Zweiten Weltkrieg nimmt die Vorstellung eines globalen Gesellschaftssystems erstmals die Form einer sozialen Bewegung an: „Vor dem Hintergrund der Kriegserfahrung und der Atombombenabwürfe wird die globale gesellschaftliche Ordnung erneut als Weltfriedensordnung gedacht, die nur an den Staaten vorbei realisiert werden kann.“<sup>14</sup> *World Society* wird zum Bezugsfeld ethisch-politischer Reflexion.<sup>15</sup> In diesem Kontext hat die bisher einzige Friedenszyklika der katholischen Kirche *Pacem in terris* (1963) ihren Ort. Sie ist eine Reaktion auf die Kubakrise und entwirft nichts Geringeres als die Vision einer grundlegenden Überwindung der Institution des

<sup>10</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden Stichweh 2004, 487.

<sup>11</sup> Stichweh 2004, 487.

<sup>12</sup> Kant 1795/2011, 203.

<sup>13</sup> Kant 1795/2011, 214.

<sup>14</sup> Stichweh 2004, 489.

<sup>15</sup> Zur forschungspolitischen Einordnung des Begriffs vgl. Antweiler 2011, 15.

Krieges. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 77-82) greift das Zweite Vatikanische Konzil dies auf und verknüpft die Friedensvision mit dem Postulat einer „Weltautorität“, also einer völkerrechtlichen Sicherung der globalen Ordnung.<sup>16</sup>

### 3. *Grenzenlos: Transformation der Raumvorstellungen*

Das Konzept der „Weltbürgergesellschaft“ ist eine soziologische und politikwissenschaftliche Entfaltung des in den frühen 1970er Jahren von John Burton und Niklas Luhmann eingeführten Begriffs „Weltgesellschaft“.<sup>17</sup> Es verstärkt dessen Pointe, nämlich die Absetzung gegen ein staatszentriertes Verständnis internationaler Beziehungen. „Weltgesellschaft bezeichnet heute im soziologischen Denken die Vorstellung, dass Gesellschaft als das umfassende Sozialsystem, das alle relevanten sozialen Strukturen und Prozesse in sich einschließt, in der gegenwärtigen Situation der Welt nur noch einmal und also als weltweites Gesellschaftssystem vorkommt. Eine solche Vorstellung verlangt Umstellungen im Weltbegriff, die diesen aus der traditionellen Gegenüberstellung zum Begriff Gottes lösen und die Welt auf die menschliche Lebenssphäre einschränken. [...] Sie setzt weiterhin eine Neufassung des Gesellschaftsbegriffs voraus, die diesen von der Bindung an die politische Organisation des Sozialen trennt und Politik nur noch als einen Spezialfall gesellschaftlicher Beziehungen erscheinen läßt.“<sup>18</sup>

Der soziologischen Begriffsbildung der Weltbürgergesellschaft liegt eine Transformation der Raumvorstellungen zugrunde<sup>19</sup>: Die „Container-Vorstellung“ unserer Gesellschaft, die unsere Identitäten und Handlungsfelder lokal definiert, löst sich auf. Wirtschaftsraum, Politik und Kultur fallen immer weniger mit einem umgrenzten Territorium zusammen. Das Gefühl wechselseitiger Abhängigkeit im „global village“ bestimmt die soziale Befindlichkeit am Beginn des dritten Jahrtausends.<sup>20</sup> Globalisierung, also die weltweite Verdichtung internationaler Akteursnetzwerke und Abhängigkeiten, prägt insbesondere die Dynamik der wirtschaftlichen und medientechnischen Entwicklung seit den 1990er Jahren. Sie verkürzt die Distanzen und erzeugt eine „erzwungene Nähe“<sup>21</sup> in der Form wechselseitiger Abhängigkeit. Sie ist mit einer tiefen Transformation der Raumvorstellungen verbunden.

<sup>16</sup> Zu einer knappen Skizze der Entwicklung christlicher Friedensethik vgl. Vogt 2013a.

<sup>17</sup> Burton 1972; Luhmann, 1975, 71ff.

<sup>18</sup> Vgl. Stichweh 2004, 486 sowie Stichweh 2000.

<sup>19</sup> Schneider 2012, bes. 230-243. Schneider kritisiert die verbreitete Vorstellung, dass mit der globalen Entgrenzung die Kategorie des Raumes an Bedeutung verloren habe. Das Gegenteil sei der Fall: Kommunikationsräume würden in verstärkter Weise sozial konstruiert, was stets mit vielfältigen Inklusionen und Exklusionen verbunden sei (z.B. durch das Internet). Damit sei die Veränderung des Raumes eine grundlegende Herausforderung für die Sozialethik.

<sup>20</sup> Vogt 2000.

<sup>21</sup> Antweiler 2011, 7-11; Beck 2004, 8.

Aus dieser Dynamik entsteht eine „neue Grammatik des Sozialen und des Politischen“<sup>22</sup>, die auch die Konzepte von Gesellschaft sowie von Solidarität verändert.<sup>23</sup> An die Stelle der traditionellen gesellschaftlichen Selbstbeschreibung als einer gegen „Fremde“ oder „Barbaren“ abgegrenzten Einheit tritt die Idee eines alle räumlich-politischen und ethnischen Grenzen transzendierenden Begriffs von Gesellschaft. Die Weltgesellschaft kennt kein „Außen“ im Sinne der Fremdgemeinschaft, sondern ist prinzipiell grenzenlos.<sup>24</sup>

Der Begriff „Weltbürgergesellschaft“ ist eine Reaktion auf diese veränderte Raumvorstellung. Er hat eine analytische und eine normative Komponente:<sup>25</sup> Analytisch behauptet er die zunehmende globale Interdependenz der politischen und wirtschaftlichen Einheiten der Gesellschaft. Normativ wird daraus das Postulat eines Denkens, das nationale Kategorien überschreitet, sowie eines Handelns, das den freien kulturellen und wirtschaftlichen Austausch ermöglicht.

#### **4. Utopiekritisch: vom Kosmopolitismus zur Weltrisikogesellschaft**

Im Vordergrund aktueller Debatten um den Kosmopolitismus stehen nicht mehr die Idee des Völkerfriedens und einer internationalen Öffnung der national verfassten Politik- und Kultursysteme, sondern das Konzept einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, die sich mit Hilfe der neuen Medien organisiert und Prozesse der wirtschaftlichen und politischen Globalisierung kritisch beobachtet.<sup>26</sup> So betont Ulrich Beck vorwiegend den transnationalen Charakter der spezifischen *Risiken* spätmoderner Gesellschaft und spricht von der „Weltrisikogesellschaft“.<sup>27</sup> Die technisch und wirtschaftlich dominierte Globalisierung wird in ihrer ethisch-sozialen Ambivalenz wahrgenommen. Damit rückt das utopische Moment der Rede von einer Weltgesellschaft in den Hintergrund.

Der utopische Gehalt geht aber auch in den dezidiert kritischen Analysen zu Weltgesellschaft und Globalisierung nicht völlig verloren, sondern wird nur begrifflich transformiert. So spricht Ulrich Beck vom „methodischen Kosmopolitismus“ als Überwindung des Denkens in bloß nationalen Kategorien sowie als Postulat der reflexiven Moderne, in der die Selbstbeobachtung aus der Perspektive der anderen zum grundlegenden Gebot von Entwicklung und Konfliktüberwindung wird.<sup>28</sup> Die Weltbürgergesellschaft ist aus dieser Sicht nicht eine bloße Vernunftidee, die man be-

---

<sup>22</sup> Beck 2004, 54.

<sup>23</sup> Vgl. I. Gabriel/L. Schwarz (Hg.): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit, Paderborn 2011.

<sup>24</sup> Antweiler 2011, 15.

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden Antweiler 2011, bes. 7-25; Beck 2004, bes. 112-147.

<sup>26</sup> Vgl. Stichweh 2004, 489.

<sup>27</sup> Beck 2007.

<sup>28</sup> Beck 2004, 76-111 und 116-122. In diesem normativen Sinn prägt Beck den Terminus „methodischer Kosmopolitismus“. Zur Selbstbeobachtung aus der Perspektive des anderen als ethischem Prinzip, das zu einer universalen Ethik führt, vgl. auch Habermas 1996.

fürworten oder ablehnen kann, sondern eine analytisch begründete Antwort auf die Signatur der Gegenwart und ihre veränderten Raumverhältnisse.

Das Konzept der kritischen Weltöffentlichkeit erhält eine „epistemische Offenbarungsrolle“<sup>29</sup>. Sie wird mit Hilfe der modernen Medien zugleich äußerst wirksam organisiert, tritt mit dem Anspruch einer „Demokratisierung der Demokratie“<sup>30</sup> auf und kann – wie etwa der Arabische Frühling gezeigt hat – Regime in die Knie zwingen.

Auch die Kirche und ihre politische Wirksamkeit bzw. ihre Sozialethik werden zunehmend diesem Bereich der Zivilgesellschaft zugeordnet.<sup>31</sup> In der Enzyklika *Caritas in Veritate* findet sich erstmals auf päpstlich-lehramtlicher Ebene eine systematische Reflexion des Konzeptes der (Welt-) Zivilgesellschaft (bes. Nr. 34-42). Papst Benedikt XVI. verbindet dies mit dem Konzept der Zivilökonomie und setzt so einen wirtschafts- und unternehmensethischen Akzent in der Antwort auf die ambivalenten Erfahrungen der Globalisierung, den man als Plädoyer für eine Stärkung der Weltbürgergesellschaft als Basis einer humanen Wirtschaft verstehen kann.

### ***5. Polyzentrisch: Weltbürgergesellschaft im Licht der Subsidiarität***

Die Weltgesellschaft ist keine Gemeinschaft, sondern ein Kommunikationsraum für viele Gemeinschaften.<sup>32</sup> Universale Orientierungen müssen mit der Rückbindung an den je spezifischen soziokulturellen Kontext vermittelt werden. Da wir nicht im Globalen wohnen können, braucht jeder einen konkreten Ort, an dem er eine Heimat finden kann.<sup>33</sup> Ohne eine solche lokale Verwurzelung wird die Idee der Weltbürgergesellschaft abstrakt und elitär. „Die Menschheit muss nicht eine integrierte kollektive Einheit bilden, um eine dauerhaft lebensförderliche Umwelt zu gewährleisten und den friedlichen Umgang zwischen Kulturen zu sichern. Wir können Formen der weltweiten sozialen Kohäsion und kulturellen Inklusion entwickeln, die weniger voraussetzungsvoll sind.“<sup>34</sup>

Die Anerkennung von pluraler Vielfalt und polyzentrischer Differenz wird zum grundlegenden Postulat des Kosmopolitismus der reflexiven Moderne. Sie gibt diesem eine deutlich von seinen klassischen Vorläufern unterschiedene Prägung. Postmoderne Philosophie und Soziologie begegnen den Gefahren des Universalistisch-Totalitären mit einer betonten Wertschätzung des Lokalen und Regionalen. Soll diese nicht in Provinzialismus zurückfallen, kann für sozialetische Fragen

---

<sup>29</sup> Höffe 1993, 20-33.

<sup>30</sup> Offe 2003.

<sup>31</sup> Vgl. Gabriel 2001. Auf protestantischer Seite ist für diese neue Verortung der Selbstbeschreibung insbesondere die von den Sozialethikern und Bischöfen Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber bei der Evangelischen Verlagsanstalt herausgegebene Reihe „Öffentliche Theologie“ einschlägig.

<sup>32</sup> Antweiler 2011, 10.

<sup>33</sup> So in Anknüpfung an Heideggers „Anthropologie des Wohnens“: Schneider 2012, 307-398.

<sup>34</sup> Antweiler 2011, 12.

das Prinzip der Subsidiarität hilfreich sein.<sup>35</sup> Dieses ist entscheidend für den Schritt vom eurozentrischen zum polyzentrischen Christentum und von der Mission, die häufig lokale Identitäten verdrängt hat, zu einer je spezifischen Inkulturation des Christentums. Dieses versteht die Vielfalt der unterschiedlichen kulturellen, sozialen und politischen Traditionen nicht als Bedrohung, sondern als Gewinn, weil es Einheit nicht als Summe des Identischen deutet, sondern als Kommunikationsprozess, der erst durch die Unterschiedlichkeit der Perspektiven lebendig wird.

In diesem Sinn sucht das Konzept der Interreligiösen Sozialethik, theologische Differenzen nicht in Einheitsmodellen aufzulösen, sondern sie im Blick auf spezifische Probleme des Zusammenlebens zum Ausgangspunkt für Dialog- und Lernprozesse zu betrachten.<sup>36</sup> Dabei bleibt das Ziel eines grenzüberschreitenden Humanismus mit sich prozesshaft entwickelnden Universalien, deren religiöse und ethische Komponenten nicht prinzipiell unvereinbar sind, unverzichtbar.<sup>37</sup>

Vielleicht können die kirchlichen Strukturen, die Weltkirche und Ortskirche zu verbinden suchen, auch Vorbild für eine Weltstaatlichkeit und Weltbürgergesellschaft sein, die sich von unten her aufbaut. Ethisch entspricht diesem Konzept das Subsidiaritätsprinzip, das in vielen Aspekten einen Primat des Lokalen vertritt und auf eine Strategie des Vorrangs von kleineren Einheiten zielt und die jeweils übergeordneten Ebenen als Dienstfunktion für die Handlungsfähigkeit der kleineren und Gruppen und Einheiten, die den personalen Beziehungen näher sind, versteht. Ein solches Konzept konkretisiert sich in einer „verschachtelten Mehrebenenpolitik“<sup>38</sup>, die multiple Handlungsebenen und Identitäten balanciert.

Die normative Leitfrage einer kontextsensiblen Weltbürgergesellschaft lässt sich als Suche nach einer Ausbalancierung gegensätzlicher Elemente beschreiben<sup>39</sup>: Wie und wie weit kann, muss, soll Weltbürgergesellschaft durch lokale bzw. nationale Identitäten begrenzt werden? Wann kippt das Ideal um in den Verlust konkreter Identitäten oder läuft leer, weil die Differenzen und Konfliktlinien nicht mehr exakt benannt und entsprechend ausgehandelt werden können? Wie ist das Verhältnis von Weltbürgergesellschaft und Weltstaatlichkeit, also von zivilgesellschaftlichen Prozessen und völkerrechtlichen Strukturen? In theologisch-ethischem Kontext formiert sich die Frage als Streit um den Stellenwert des Projekts Weltethos und des interreligiösen Dialogs im Verhältnis zur neuen Attraktivität von alten und neuen religiösen Profilbildungen.<sup>40</sup> Diese abwägende Suche

---

<sup>35</sup> Vgl. dazu Vogt 2000, 28-36; Wilhelms 2001, bes. 125-135.

<sup>36</sup> Schmid 2013.

<sup>37</sup> Vgl. Küng 1997 sowie Antweiler 2011, 23-31 und 223f.

<sup>38</sup> Habermas 1998, 107; Vogt 2000, 33f.

<sup>39</sup> Luber 2011, 217f.

<sup>40</sup> Küng 1997.



soll ein roter Faden sein für die folgende Analyse zur pluralistischen Modell der Weltbürgergesellschaft.

### ***6. Kontextsensibel: Plädoyer für eine plurale Weltbürgergesellschaft***

Man kann eine Strukturparallele zwischen der postmodernen Transformation der Weltstaatskonzepte und denen der Weltbürgergesellschaft beobachten: In beiden wird heute der Pluralismus und damit die bleibende Bedeutung von Differenzen deutlicher betont. Der Vernunftoptimismus der Aufklärung ist einem stärkeren Blick für Kontexte und Brüche gewichen. Für dieses Differenzbewusstsein als Bewährungsprobe und Grenze globaler Ethik gibt es gute Gründe. Zugleich finden sich im Schatten dieser Debatte jedoch auch nicht wenige Entwürfe, die die Vernunft der Ethik insgesamt infrage stellen. Hierzu abschließend eine kurze allgemeine philosophisch-ethische Reflexion.

Vor dem Hintergrund des Scheiterns vieler globaler Konferenzen zu Armutsbekämpfung, Klimaschutz oder Friedenspolitik wird der Anspruch einer universalen Geltung christlicher und humanistischer Normen prinzipiell angefragt. Eine radikale Kritik des Humanismus mit seinem Glauben an die Einheit der praktischen Vernunft, wie sie z.B. von Peter Sloterdijk, Martin Walser oder von Hans Magnus Enzensberger prominent vertreten wird, findet in den Medien teilweise erhebliche Resonanz.<sup>41</sup> Dabei gerät auch der christliche Monotheismus als vermeintlich ideologische Basis der universalen Ethik ins Kreuzfeuer der Kritik: Die Vorstellung universaler Menschenrechte sei ein Restbestand theologischer Metaphysik, der sich über alle Säkularisierungen hinweg gehalten habe, der aber heute einer kritischen Prüfung weder praktisch noch theoretisch standhalten könne.<sup>42</sup>

Aus christlicher Perspektive kann man diese Polemik auch als eine unverhoffte Bestätigung betrachten, dass die Menschenrechte und ihr universaler Anspruch, die in der Geschichte gegen vielfältige Widerstände auch innerhalb der Kirchen erkämpft wurden, möglicherweise doch mehr mit dem christlichen Glauben und Menschenbild zu tun haben, als dies lange auch innerhalb der Theo-

---

<sup>41</sup> So etwa Enzensberger 1996. Es sei an der Zeit, so Enzensberger in seinem provokanten Essay „Aussichten auf den Bürgerkrieg“, sich von den moralischen Allmachtsphantasien einer universalen Ethik zu verabschieden. Auch Martin Walsers Aufsätze und Reden in dem Band „Ich vertraue. Querfeldein“ (Walser 2000) liegen auf dieser Linie. In einer etwas eigenwilligen Rezeption von Nietzsche kritisiert er universalistische Ethikkonzepte als Entfremdung von einer Moral, die vom konkreten Menschen mit seinen vitalen Interessen und je eigenen Erfahrungen ausgehe. Universale Ethik sei eine prinzipielle Überforderung des Menschen, die Konfliktkonstellationen verschleierte und in ihrer Wirkung ins Gegenteil umkippe. Ähnlich bilanziert Peter Sloterdijk in seinen „Regeln für den Menschenpark“ (Sloterdijk 2008) ein grundsätzliches Scheitern des Humanismus. Vgl. kritisch zu dieser Debatte: Manemann 2003.

<sup>42</sup> Vgl. Walser 2000, bes. 9-21. Er bezeichnet die universalistische Ethik als einen „auf Demokratie frisierten Monotheismus“ (ebd. 19). Die christliche Entmythologisierung der Natur, die er als Inbegriff des Lokalen“ (ebd.) versteht, zugunsten einer menschenzentrierten Universalethik sei mitschuld an der Umweltzerstörung der Moderne (ebd. 18f). In der globalen Ethik stecke „das Gift der Verachtung gegen das Nächste“ (ebd. 19 unter Rückgriff auf Nietzsche).

logie angenommen wurde.<sup>43</sup> Der kulturübergreifende universale Anspruch der Menschenrechte ist weder aus christlicher Perspektive noch aus der Sicht einer verantwortlichen politischen Ethik für das 21. Jahrhundert verzichtbar.<sup>44</sup> Dies schließt jedoch keineswegs das Anliegen aus, diesen universalen Anspruch stärker mit Elementen einer pluralistischen Ethik zu verknüpfen. Auch universale Ethik muss Abstufungen der Verantwortung prüfen und schließt einen gewissen Vorrang der Verpflichtungen gegenüber näherstehenden Personen und Gruppen – z.B. hinsichtlich sozialer Hilfen – keineswegs kategorisch aus.

In der pluralen Welt von heute bewährt sich universale Ethik gerade auch darin, dass sie die kontextabhängige Vielfalt unterschiedlicher Traditionen und Ethosformen nicht einfach durch globale Standards neutralisiert, sondern dass sie Raum gibt für ein verständigungsorientiertes Neben- und Miteinander der Vielfalt unterschiedlicher Kulturen und Moralsysteme. Diese positive Korrelation zwischen Universalismus und Pluralismus gilt auch umgekehrt: Nur vor dem Hintergrund eines verbindlichen, jedoch „schlanken“ und formalisierten Universalismus wird es möglich, dass eine hohe Differenz und Eigenständigkeit lokaler Ethikformen die globale Handlungsfähigkeit nicht bedroht, sondern als Reichtum erfahren und entfaltet werden kann. Globale Ethik zielt vor diesem Hintergrund nicht auf einheitliche Standards, sondern auf Dialogfähigkeit und Kooperationsbereitschaft.

Um die Intensität partikularer Ethik mit der Reichweite universaler Begründungen zusammenzubringen, hat Michael Walzer das Modell eines analogen Universalismus entwickelt, das man als eine Art dritten Weg in der Universalismus-Partikularismus-Debatte verstehen kann.<sup>45</sup> Dabei greift er auf die Unterscheidung zwischen „dichter“ und „dünnere Beschreibung“ des Ethnologen Clifford Geertz zurück: „Dünne Moral“ ist demnach erfahrungsfern, allgemein, minimalistisch, einfach strukturiert, betrifft universale ethische Fragen und ermöglicht es, ein breites Bündnis zu bilden. „Dichte Moral“ dagegen hat es mit erfahrungsnahen, konkreten, partikularen moralischen Herausforderungen zu tun. Diese sind komplex und beinhalten eine Vielzahl an einzelnen Bestimmungen.

Walzer betont, dass die konkret-lebendige maximalistische Moral Voraussetzung für dünne universale Moral ist. Universale Prinzipien sind demnach lediglich eine Art Grammatik oder Abstraktionsform der gelebten Moral, nicht ihre eigentliche Substanz, sondern eine abgeleitete Form, die

---

<sup>43</sup> Dabei kommt es jedoch gerade darauf an, die Autonomie der Vernunft und die Relevanz des Glaubens nicht gegeneinander auszuspielen, was die Eigenart und theologische Mitte christlicher Sozialethik völlig missverstehen würde; vgl. Vogt 2013b, 7-20 und 229-326.

<sup>44</sup> Zur Begründung Nuscheler 1997; Manemann 2003, 3f; Gabriel/Schwarz 2011, bes. 9-30; Vogt 2013c, 406-426.

<sup>45</sup> Walzer 1996.

nur dadurch wirksam sein kann, dass hinter ihr eine gelebte konkrete und partikuläre Moral steht. Wer das übersieht, verfällt dem Leerlauf verbreiteter Konferenz-Rhetorik nach dem Muster: “Global reden, banal denken, fatal handeln“. Substanz der Moral lässt sich nicht universal formulieren, sondern lediglich durch allgemeine Formulierungen skizzieren, die hinreichend sind, um Wiedererkennung der ähnlichen Elemente und damit interkulturelle Verständigung zu ermöglichen.<sup>46</sup> Man könnte das Konzept als „subsidiären Universalismus“ charakterisieren: Der konkreten Moral einzelner Menschen in ihren jeweiligen Kulturen und Lebenswelten kommt eine gewisse Priorität zu, universale Argumentationsmuster sind darauf hingeordnet, zwischen diesen zu vermitteln, und dürfen sich nicht völlig von den kontextspezifischen Implementationsformen abkoppeln.

Die Verschiedenheit und Pluralität unterschiedlicher Ethikformen ist nicht nur ein Defizit, sondern auch ein Reichtum. Allerdings nur dann, wenn sie im Sinne der „Hermeneutik des anderen“ fähig sind, sich über den Raum des Partikulären zu öffnen. Ein zukunftsfähiges Konzept von Weltbürgergesellschaft basiert auf einer universalen Ethik, die polyzentrische Pluralität nicht einebnet, sondern Dialog zwischen den unterschiedlichen Perspektiven, Kulturräumen, und Kontexten ermöglicht.

## Literatur

- Antweiler, C.: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung. Bielefeld 2011.
- Beck, U.: Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden, Frankfurt 2004.
- Beck, U.: Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007.
- Benedikt XVI.: Caritas in veritate. Enzyklika, Vatikan 2009.
- Burton, J.: Word Society, Cambridge 1972.
- Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.
- Enzensberger, H. M.: Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt 1996.
- Epiney, A.: „Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht, in: APZ 24/2007, 31-38.
- Franziskus, Papst: Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, Vatikan 2013.
- Gabriel, I./ Schwarz, L. (Hg.): Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit, Paderborn 2011.
- Habermas, J.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie, Frankfurt/M. 1996.
- Habermas, J.: Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt 1998.
- Hilpert, K.: Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte, in: Amosinternational 2/2013, 18-15.
- Höffe, O.: Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a. M. 1993.
- Kant, I.: Zum ewigen Frieden (1795). Mit den Passagen zum Völkerrecht und Weltbürgerrecht aus Kants Rechtslehre. Kommentar v. Oliver Eberl u. Peter Niesen, Frankfurt 2011.
- Küng, H.: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997.

<sup>46</sup> Man könnte einwenden, dass sich das Partikuläre eher in der Moral im Sinne des gelebten Ethos zeige und weniger in der Ethik als der Reflexionstheorie der Moral. Ich gehe jedoch auch für die Ethik davon aus, dass Anwendungsfragen, bei denen stets partikuläre Elemente stärker hervortreten, nicht erst sekundär hinzutreten, sondern unlösbar zum Kernbereich der Ethik gehören. Vgl. dazu Zichy/Grimm 2008, bes. 17-116.

- Laclau, E./ Mouffe, C.: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, übers. u. eingeleitet v. M. Hintz u. G. Vorwallner, Wien 1991.
- Legutke, D.: Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten. Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat, in: Amosinternational 2/2013, 25-35.
- Luber, M.: Kontextuelle Theologie, in: StdZ 4/2011, 217-218.
- Luhmann, N.: Die Weltgesellschaft, in: ders.: Soziologische Aufklärung. Bd. 2, Wiesbaden 1975.
- Manemann, J.: Die Gewalt der Hypermoral – Christentumskritik in der „Berliner Republik“, in: zur debatte 6/2003, 1-4.
- Mouffe, C.: Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt 2007.
- Mouffe, C.: Hegemony, Radical Democracy, and the Political, hg. v. James Martin, London 2013.
- Nuscheler, F.: Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts, in: Brieskorn, N. (Hg.): Globale Solidarität – Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt. Stuttgart 1997, 1-23.
- Offe, C. (Hg.): Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge, Frankfurt 2003.
- Schmid, H-J.: Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2012.
- Schneider, M.: Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Paderborn 2012.
- Sen, A.: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. Aus dem Englischen v. F. Griese, München 2007.
- Siedschlag, A. (Hg.): Realistische Perspektiven internationaler Politik, Opladen 2001.
- Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt 2008 (Nachdruck der ersten Auflage von 1999).
- Stichweh, R.: Weltgesellschaft, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 12, Basel 2004, 486-490.
- Stichweh, R.: Die Weltgesellschaft – Soziologische Analysen, Frankfurt 2000.
- Vogt, M.: Globale Nachbarschaft: Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen; München 2000.
- Vogt, M.: Ist der Mensch friedensfähig?, in: Delgado, Mariano u.a. (Hg.), Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen, Stuttgart 2012, 47-72.
- Vogt, M.: Grundzüge christlicher Friedensethik, in: Bohrmann, Thomas u.a. (Hg.), Handbuch Militärische Berufsethik, Bd. 1: Grundlagen, Wiesbaden 2013a, 53-73.
- Vogt, M. (Hg.): Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae 255), Freiburg 2013b.
- Vogt, M.: Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, 3. Aufl. München 2013c.
- Walser, M.: Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze, Frankfurt 2000.
- Waltz, K.: Theory of International Politics, Massachusetts 1979.
- Wilhelms, G.: Subsidiarität im Kontext der ausdifferenzierten Gesellschaft, in: A. Baumgartner/G. Putz (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck 2001, 125-140.
- Zichy, M./Grimm, H. (Hg.): Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie, Berlin 2008.