

spielsweise die Orden in Europa dazu eingeladen, sich an einem solchen Dialog über die Seele und die Zukunft Europas zu beteiligen. Ich konnte selber ungeheuer spannende Gespräche mit Dominikanern und Benediktinern aus verschiedenen europäischen Ländern führen, die auf diese Anregungen zurückgingen. Solche verheißungsvollen Ansätze müs-

sen fortgeführt werden. Natürlich stehen wir in Europa derzeit vor sehr schwierigen Entwicklungen. Aber ich bin ganz und gar nicht pessimistisch, weil ich sehe, wie dieses Europa immer wieder zugleich seine eigenen positiven Kräfte hervorbringt. Der Ausgang dieses Kampfes ist natürlich immer offen.

# Weltinnenpolitik durch Weltethos?

## Rückfragen an das Projekt von Hans Küng

*In seiner 1990 veröffentlichten Programmschrift „Projekt Weltethos“ hat Hans Küng die „Notwendigkeit eines Ethos für die Gesamtmenschheit“ dargelegt. Anfang des Jahres folgte nun eine Fortschreibung dieses Projektes, mit der der Schweizer Theologe deutlich machen will, „wie das Weltethos in Weltpolitik und Weltwirtschaft konkret zur Geltung gebracht werden kann“. Der Hamburger Sozialethiker Thomas Hoppe skizziert im Folgenden die Chancen und Grenzen der Küngschen Argumentation und weist auf Anknüpfungspunkte für die weitere Diskussion.*

Als Hans Küng 1990 mit seinem Entwurf für ein „Projekt Weltethos“ an die Öffentlichkeit trat, fiel dies zusammen mit einem politischen Umbruch in Europa von epochaler Bedeutung. Der Fall der Berliner Mauer war Ankündigung und Symbol: bald sollte die Trennlinie zwischen den Blöcken überwunden werden. Eine unerwartete politische und gesellschaftliche Dynamik wurde freigesetzt. Erstmals seit dem Zweiten Weltkrieg schienen Hoffnungen auf die Möglichkeit einer „neuen Weltordnung“ (George Bush) wieder ein reales Fundament zu erhalten.

Dies spiegelte sich nicht zuletzt in einem der wichtigsten konzeptionellen politischen Dokumente dieses Jahres, der „Charta von Paris für ein neues Europa“ der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). Besann man sich zu dieser Zeit auf die grundlegenden politisch-ethischen Überlegungen, die Carl Friedrich von Weizsäcker bereits vor geraumer Zeit in seiner Studie „Wege in der Gefahr“ (München 1976, im folgenden: WG) vorgelegt hatte, dann lag es nahe, den historischen Moment als Katalysator eines „Bewußtseinswandels“ zu deuten. Er hätte die Wahrnehmung außenpolitischer Probleme aus dem Blickwinkel einer „Weltinnenpolitik“ – und damit die Durchsetzbarkeit einer dieser Wahrnehmung entsprechenden Politik – entscheidend erleichtern können.

Weizsäcker hatte mehrfach betont, daß es gleichwohl ein Irrtum wäre zu meinen, eine solche Politik könne es bei der Herbeiführung veränderter organisatorischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Bedingungen bewenden lassen. Damit wäre die Frage nach der notwendigen Veränderung des individuellen Wahrnehmungsvermögens der moralischen Subjekte unerörtert geblieben. Er insistierte darauf, daß „die objektivierbare Gestalt eines Gesellschaftssystems

überhaupt nicht aus[reicht], um die Vernunft seiner Träger zu garantieren. Die Bemühung um Vernünftigkeit bleibt in jedem von ihnen eine moralische Forderung“ (WG 240f.). Das der Politik unmittelbar mögliche Handeln könne darauf nur indirekt, jedoch dennoch sehr wirksam, Einfluß nehmen, indem es nämlich die Hindernisse aus dem Wege schaffe, die sich der „Erziehung und Bestätigung vernünftiger Wahrnehmung“ (WG 265) entgegenstellten.

---

### Die vernunftermöglichende Wirkung des Religiösen

---

Für die ursprüngliche Befreiung des Menschen aus seiner existentiellen Befangenheit in jener Angst, die Weizsäcker als „die Furcht vor der eigenen Unfähigkeit zum Frieden“ (WG 250) beschreibt, bedürfe es letztlich eines religiösen Bezugs: „In der Sprache der christlichen Tradition ist der Affekt, der die Vernunft ermöglicht, die Liebe. Glaube, im Sinne christlicher Tradition, ist nicht ein Fürwahrhalten, also eine Verstandeshypothese, sondern ein Offensein für die Liebe, das die Angst überwindet“ (ebd.). Diese Überzeugung von der vernunftermöglichenden Wirkung des Religiösen trug später seine Hoffnung auf eine Weltversammlung der christlichen Konfessionen, die die Anliegen von Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Lebensgrundlagen voranbringen sollte.

Nicht nur in diesem prinzipiellen Zugang zum Thema, auch in der Weise seiner konkret-praktischen Verfolgung und Umsetzung ergeben sich manche Parallelen zwischen den Ansätzen Weizäckers und Küngs. Auch Küng geht es um

„eine Wiederentdeckung und Neubewertung des Ethos in Politik und Wirtschaft“ (Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, Piper Verlag, München 1997 [im folgenden: WWW], 13). Auch er setzt seine Hoffnung auf ethisch bedeutsame Konsense, die sich im interreligiösen Dialog (wie z. B. in der maßgeblich von ihm verfaßten „Erklärung zum Weltethos“ des „Parlaments der Weltreligionen“ 1993, vgl. HK, Oktober 1993, 499 ff.) und ebenso auf der Ebene säkularer Institutionen (z. B. in Dokumenten der „UNO-Kommission für Weltordnungspolitik“ 1995, der „Welt-Kommission für Kultur und Entwicklung“ 1995, des „InterAction Council“ 1996) herauskristallisierten.

Auch ihm gilt die *Verankerung des Ethos in einer Religion* nicht lediglich als ein historisch gewordenes, kontingentes Faktum. Vielmehr eignet für Küng der Religion vor allem eine unaufgebbare *ethische Begründungsleistung*. Sie liege in der Rückbindung ethischer Sollensansprüche an ein dem Menschen unverfügbares Unbedingtes und bewirke damit erst die Sicherstellung der Verbindlichkeit solcher Ansprüche. Hier wäre ein Gespräch mit Küng über die Verhältnisbestimmung von *Theonomie und Autonomie* im Bereich des Sittlichen reizvoll: ist es nicht unaufgebbar, im Sinn von Röm 2, 14 f. daran festzuhalten, daß die sittliche Forderung auch für den Nichtglaubenden prinzipiell erkennbar ist, daß auch er den Unterschied zwischen „menschlich“ und „unmenschlich“ (nicht nur deskriptiv) erfassen kann? Gilt dies nicht gerade dann, wenn es allen am Weltethos-Projekt zu beteiligenden Partnern, auch nichtreligiösen, möglich werden soll, diesen Ansatz mitzuvollziehen?

Küng sieht im wesentlichen zwei Aufgaben: zum einen die Verbreiterung der Konsensbasis für ein auch inhaltlich konturierteres elementares Ethos. Zum anderen gelte es Wege zu identifizieren, auf denen dieses Ethos angesichts der Tatsache politisch und gesellschaftlich fruchtbar gemacht werden kann, daß es in Spannung zu verbreiteten Auffassungen von den Funktionsgesetzen „realistischer“ Politikkonzepte steht. Er läßt in seiner neuen Veröffentlichung die Positionen klassischer sowie moderner Vertreter eines solchen Realismus (Machiavelli, Richelieu, Bismarck, Morgenthau, Kissinger) ausführlich zu Wort kommen und unterzieht sie der Kritik.

Seine selbstgestellte Aufgabe als vor allem theologisch über diese Fragen Reflektierender kann freilich nicht darin bestehen, Modelle auszuarbeiten, wie man die gerade unter moralischer Rücksicht fatalen Auswirkungen eines lediglich an Interessen, nicht auch an „weltinnenpolitisch“ formulierten Werten ausgerichteten Politikverständnisses im Sinn einer Schadensbegrenzung unterlaufen oder dieses womöglich sogar überwinden kann (die seinerzeitigen Arbeiten Weizsäckers und seiner Mitarbeiter am Starnberger Max-Planck-Institut hatten exakt diese Zielsetzung). Küng orientiert sich an der aristotelischen *Mesotes*-Lehre und empfiehlt den „Weg einer Politik im Geist der Verantwortungsethik“ als „Mittelweg zwischen Realpolitik und Idealpolitik“ (WWW 97). Dabei sei „realistisch nach den voraussehbaren, besonders auch negativen Folgen einer bestimmten Politik“ zu fra-

gen und „dafür auch die Verantwortung“ zu übernehmen (WWW 98). Der Politikwissenschaft konzidiert er, „die höchst ambivalente Realität des Menschen und seiner Welt“ feststellen zu müssen, „doch darf sie zugleich nicht vernachlässigen, was sein soll: die Humanität des Menschen und die großen unausgeschöpften Möglichkeiten des Menschseins gerade in seinem Verhältnis zur Macht“ (WWW 88).

---

### Politik im Dienst der Wahrnehmung des weltweiten Gesamtinteresses

---

Hier ist nicht nur damit zu rechnen, daß eine solche normative Erwartung an das Selbstverständnis der Politikwissenschaft(ler) umstritten bleiben wird. Es ist auch zu fragen, ob die zumindest teilweise beobachtbare Renaissance des Realismus in der Politiktheorie hauptsächlich auf einen Verzicht auf moralische Fragestellungen zurückgeführt werden muß. Beruht sie nicht vielmehr darauf, daß gerade über die „Möglichkeiten des Menschseins im Verhältnis zur Macht“ große Skepsis herrscht? In seinen Überlegungen zum Phänomen der Macht hatte *Weizsäcker* herausgestellt, „daß Macht für ihre Träger im allgemeinen tragisch ist... Die Tragik... liegt darin, daß Machtstreben in der Konkurrenz defensiv zweckrational ist. Erst wenn wir dies begriffen haben, verstehen wir die für den Anschein dämonische Konsequenz, mit der Kriege, innenpolitische Herrschaft und wirtschaftliche Konkurrenz die Menschen immer von neuem in fast unlösbare Konflikte stürzen“ (WG 152).

Die zentrale Aufgabe lautet dann aber, die auf absehbare Zeit unausweichliche Machtförmigkeit politischer Interaktion in den Dienst jener vernünftigen Wahrnehmung des weltweiten Gesamtinteresses zu stellen, die mit der Forderung nach einer weltinnenpolitischen Denkweise in erster Linie gemeint ist. In der „Bändigung der Macht durch Vernunft“ liegt die Zielperspektive, auf die hin die von Küng vorausgesetzten „Möglichkeiten des Menschseins“ zu entfalten wären. Sie bleibt eine zentrale Fragestellung politischer Ethik, die ihrerseits von Beiträgen aus politikwissenschaftlicher Feder sehr bereichert werden kann (vgl. z. B. jüngst die differenzierten Analysen bei *Erhard Forndran*, Grenzen des Realismus. Zu Erklärungsversuchen internationaler Beziehungen, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft Heft 4/1996 und Heft 1/1997).

Die *Mesotes*-Lehre des Aristoteles beschreibt ein Grundmuster zur Bestimmung tugendhafter Haltungen. So soll z. B. Tapferkeit, verbunden mit einem entsprechenden Maß an Vorsicht, als „rechte Mitte“ den Gegensatz sowohl zum Extrem der Feigheit auf der einen wie demjenigen der Tollkühnheit auf der anderen Seite bilden. Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß die beiden mit negativen Wertungsworten bezeichneten Extreme als „Untugenden“, also sittlich falsch bereits erwiesen sind. Man kann, indem man die Vokabeln nennt, auf ein Vorverständnis auf seiten des Hörers rechnen, das diesen nicht zur Rückfrage veranlaßt, was denn

etwa die sittliche Problematik der Tollkühnheit ausmache. Die Grenze einer solchen unmittelbar tugendethischen Argumentation liegt daher dort, wo die normativ-ethische Frage: was macht eine Handlung – und als generalisiertes Verhaltensmuster: eine Haltung – zu einer sittlich richtigen, und warum?, erst noch der weiteren Klärung bedarf. Diese Grundstruktur des ethischen Diskurses erweist sich auch für Küings Ansatz als folgenreich.

Deutlich wird dies beispielsweise dort, wo er den Basiskon-sens, der „in allen großen Weltreligionen“ vorliege, auf „fünf große Gebote der Menschlichkeit“ zurückführt: „(1) nicht töten (anderen Schaden zufügen); (2) nicht lügen (betrügen, Verträge brechen); (3) nicht stehlen (Rechte anderer verletzen); (4) nicht Unzucht treiben (Ehe brechen); (5) die Eltern achten (Bedürftigen und Schwachen helfen)“ (Weltfrieden durch Religionsfrieden, in: *Hans Rehm* [Hg.], *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft*, München 1994, hier 22). Es ist offensichtlich, daß die von Küing in Klammern beige-fügten Formulierungen mit den bekannten Kurzformeln der Gebote nicht kongruent sind: folgt aus dem (seinerseits traditionell eingeschränkten!) Tötungsverbot gleichsinnig und gleich-unmittelbar das Verbot, anderen Schaden zuzufügen? Gibt es nicht Leute, die eine Pflicht zur Achtung ihrer Eltern empfinden, aber sich weit weniger dazu gehalten sehen, Bedürftigen und Schwachen Solidarität zuteil werden zu lassen?

### Wie weit ist der Partikularismusverdacht wirklich entkräftet?

Sicher läge in einem solchen Reduktionismus selber Grund genug, den normativ-ethischen Diskurs nochmals aufzunehmen, mit der Absicht nämlich, die Problematik dieser Art von reduziertem Verständnis des Gebots aufzuweisen. Aber eben darum geht es: in etlichen Bereichen der anwendungs-bezogenen material-ethischen Normen mag zwischen den Religionen und erst recht zwischen ihnen und diversen säkularen Weltanschauungen nennenswerter Dissens darüber bestehen, was mit der Zustimmung zu bestimmten grundlegenden tugendethischen Festlegungen im einzelnen gemeint ist. Und hier führt eine Argumentation, die gerade für komplexe Moralprobleme wiederum z. B. einen „vernünftigen Weg der Mitte zwischen Libertinismus und Legalismus“ (ebd.) empfiehlt, nicht unbedingt weiter, solange das Kriterium, das den Libertinismus zum Libertinismus macht und den Legalismus zum Legalismus, nicht distinkt benannt und im Konsens formuliert werden kann.

Zum Beispiel Gerechtigkeit: es bleibt wichtig, ausdrücklich festzuhalten, daß über die Notwendigkeit der Herstellung von gerechteren Verhältnissen Konsens herrscht. Zu evident ist, aus einer Makroperspektive betrachtet, das weltweit beobachtbare Unrecht, als daß über die Negativität des Phänomens ernsthaft Streit herrschen könnte. Aber schon auf einer mittleren Ebene der Betrachtung, erst recht im Mikrobereich,

beginnen die Fragen: Können wir uns darüber verständigen, daß Menschenrechte bzw. deren Verletzung ein Kriterium dafür abgeben, wo Unrecht vorliegt, das dringlich zu beseitigen ist? Oder weist nicht die internationale und interkulturelle Debatte über die *Universalität der Menschenrechte* gerade darauf hin, daß dieses Paradigma selbst strittig ist?

In welcher Weise ist eine sozialetische Argumentation von diesem Partikularitätsverdacht betroffen? Küing betont: „Das ‚Projekt Weltethos‘... unterscheidet sich insofern von der westlichen Menschenrechtsbewegung, als dabei nicht versucht wird, die Menschenrechte... vom westlichen Naturrechtsdenken her über die Welt zu verbreiten, sondern vielmehr die Werte, Maßstäbe und Haltungen der jedem Volk eigenen ethnisch-religiösen Traditionen aufzunehmen, um sie für die Menschenpflichten und Menschenrechte fruchtbar zu machen“ (WWW 341). Abgesehen von der Frage, ob das Partikularismus-Problem sich ausschließlich oder auch nur wesentlich einem bestimmten Typ von Naturrechtsdenken verdankt: ist mit dem beschriebenen Versuch des Projekts nicht eher eine Intention benannt als ein Weg möglicher Realisierung skizziert?

Küing selbst fragt nach einem theoretisch-methodisch geeigneten Instrumentarium für die Durchführung seines Ansatzes. Er knüpft an *Michael Walzers* Unterscheidung zwischen einer „dünnen“ und einer „dichten“ Moral an: „Bezüglich der elementaren („dünnen“) Moral, die sich auf einige grundlegende Forderungen beschränkt, ist ein globaler Konsens möglich. Nur eine solche ‚dünne‘ Moral kann auch von anderen Nationen, Kulturen und Religionen erwartet und weltweit befördert werden... Bezüglich der kulturell differenzierten („dichten“) Moral, die notwendig zahlreiche spezifische kulturelle Elemente enthält (bestimmte Formen der Demokratie oder der Pädagogik), ist ein Konsens nicht nötig“ (WWW 137). Kann man so apodiktisch formulieren?

Küing bringt unmittelbar danach ein Beispiel, das eher die Problematik dieser These erhellt: „Daß man... keine Kinder quälen darf, gehört in den verschiedenen Kulturen zur elementaren Moral pur („dünne“ Moral), die in San Francisco wie in Singapur gilt. Aber wann eine Körperstrafe zur Qual für ein Kind wird, wird in San Francisco offensichtlich anders beurteilt als in Singapur, und da spielen eben sehr viele historische, kulturelle, politische und religiöse Momente mit. Und es wäre nichts anderes als Kulturimperialismus, wollte man die spezifischen Sitten von San Francisco in Singapur oder die von Singapur in San Francisco einführen“ (WWW 137). Da mit der Bezeichnung einer Handlungsweise als „Kinderquälen“ bereits eine negative sittliche Wertung vorgenommen wird, ist schlechterdings undenkbar, daß sie jemals erlaubt sein könnte; aber darum geht es auch nicht. Vielmehr wäre angesichts unterschiedlicher Beurteilungen von Körperstrafen gerade zu zeigen, ob diese Unterschiede für das sittliche Urteil relevant oder aber irrelevant sind, etwa weil sich in jedem Fall aufweisen ließe, daß sie auf Kinderquälen hinauslaufen und also diese Art der Bestrafung nicht zu rechtfertigen wäre. Das heißt aber, daß ein *Diffe-*

renzkriterium benötigt wird, anhand dessen sich entscheiden ließe, wo eine legitime Pluralität ethischer Anschauungen ihre Grenze findet.

Walzers Unterscheidung hat deshalb ihre entscheidende Pointe dort, wo der ‚dünnen‘ Moral jene normativ-ethischen Überzeugungen vom Wert oder Unwert einer (nicht bereits zuvor wertend definierten!) Handlungsweise zugerechnet werden, von denen gesagt werden kann, daß sie kulturübergreifend in vergleichbarer Weise vorliegen. Es dürfte kaum möglich, aber auch nicht notwendig sein, die Maßstäbe dieser „dünnen“ Moral so bescheiden zu formulieren, daß ihnen jegliche Implikationen hinsichtlich kulturspezifischer Annahmen über das fehlen, was – über die Realisierung des (im kantischen Sinne) „Rechten“ hinaus – das „gute“ Leben (im aristotelischen Sinn) ausmacht. Wollte man diese Forderung nach einer strikten Trennung der Fragen nach dem Rechten von denjenigen nach dem Guten einlösen, so käme man vermutlich nicht nur über eine nahezu völlig formale internationale Ethik kaum hinaus.

Man hätte auch zu gewärtigen, daß gerade dieser Versuch einer Trennung in besonderer Weise vom Partikularismus-Vorwurf betroffen würde: indem nämlich nicht nur die Vertreter „traditionaler“ Kulturen und Gesellschaftsformen, sondern auch „westliche“ Philosophen wie Walzer, *Karl-Otto Apel*, *Robert Spaemann* u. a. geltend machen könnten, daß das Ensemble möglicher Rechte durch inhaltlich konturierte Vorstellungen über das für eine Gesellschaft und ihre einzelnen Subjekte Gute mitbestimmt werden müsse und faktisch stets werde – selbst wo man diesen inneren Zusammenhang nicht wahrnehmen zu können meine.

Vermutlich liegt der Schlüssel dazu, im Künigschen Sinn sowohl eine Engführung des Weltethos auf nur in einer spezifischen Kultur konsensfähige Standards wie andererseits seine Überdetermination hinsichtlich materialer Normen zu vermeiden, in einem Zugang, den König selbst benennt, aber dessen ethischer Gehalt noch nicht ausgeschöpft scheint. Im europäischen und nordamerikanischen Kontext wurde die Bedeutung einzelner menschenrechtlicher Sicherungen sukzessive „entdeckt“ und ausformuliert, nicht etwa zu einem bestimmten Zeitpunkt sozusagen als umfassende Theorie vorgelegt.

### Modelle der Beseitigung oder Linderung vermeidbaren Leides

Dabei läßt sich als gemeinsame Grundstruktur immer wieder feststellen, daß Menschenrechtspostulate und ihre rechtliche Kodifizierung als politisch-institutionelle Antwortversuche auf systemisch verursachte Erfahrungen schwerwiegenden Unrechts und Leids verstanden werden müssen. Das universale Prinzip, dessen auch Königs Weltethos-Konzeption bedarf, um jenseits aller kulturellen Differenzen kommunikabel zu sein, besteht in der gleichzeitigen Einsicht in die ethische Negativität solchen Leids wie in dessen zumin-

# Das Handbuch zum Kern der Dogmatik

Gisbert Greshake  
Der dreieine Gott  
Eine trinitarische  
Theologie

Herder

568 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag,  
DM 68,- /öS 496,- /SFr 65,-  
ISBN 3-451-26239-8

Der Autor zeigt, daß der christliche Glaube als ganzer und in all seinen Teilbereichen nur begriffen und gelebt werden kann, wenn Gott nicht als monarchische Einheit verstanden wird, sondern als *Communio*, das heißt als Gemeinschaft von drei Personen, deren Einheit die Einheit gegenseitiger Liebe ist.

Er zeigt weiter – und das ist in dieser umfassenden Form noch nie versucht worden –, daß das Bekenntnis zum dreieinen Gott nicht nur Bedeutung für den Glauben hat, sondern geradezu ein Schlüssel ist für das Verstehen und Bestehen all dessen, was das Leben bewegt.

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung,  
oder direkt beim Freiburger BuchVersand  
Habsburgerstraße 116 – 79104 Freiburg  
Tel. 0761 / 2717-328 – Fax 0761 / 2717-360

## HERDER

dest partielle, in politisch-gesellschaftliche Strukturen einprägbare Überwindbarkeit (in der Sprache Weizsäcker: „Es ist sinnvoll, in der Gesellschaft Sitten und Rechte zu stabilisieren, welche die Befolgung präziser Forderungen vernünftiger Moral ohne Selbstopfer gestatten“ [WG 251]).

Die großen ethischen Traditionen der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen könnten dann als Modelle verstanden werden, wie dieses Ziel der Beseitigung oder wenigstens Linderung vermeidbaren Leids mit einiger Aussicht auf Erfolg angestrebt werden kann. Ihre Repräsentanten könnten in einen produktiven Disput darüber eintreten, wo die miteinander konkurrierenden Modelle ihre Stärken haben, aber auch Schwächen und Defizite aufweisen.

Dazu wird es freilich immer wieder nötig werden, sich der realen Erfahrung der Negativität zu stellen – den Opfern Stimme zu geben; die Bürde wahrnehmbar zu machen, die in der Scheidung in die getrennten Welten der Opfer und der Täter gerade auf postautoritären Gesellschaften lastet; die Einsicht zuzulassen, daß der Verzicht auf vorgeblich optimale, definitive zugunsten „zweitbesten“, vorläufiger Lösungen eine Vorausbedingung zur Wahrung des Humanum sein kann – damit „Leben trotz Geschichte“ (*Leszek Kola-*

*kowski*) überhaupt möglich bleibt. Von hier her hat Küngs *Monitum* (vgl. WWW 202 ff.), die Religionen sollten die Suche nach Wegen zur konstruktiven Konfliktbearbeitung zu ihrer ureigenen Sache machen, gerade im Licht jüngster Auseinandersetzungen über die ambivalente Rolle von Religionsgemeinschaften im Konflikt im ehemaligen Jugoslawien sein gutes Recht.

---

### Versuch mit offenem Ausgang

---

Es ist dem Projekt Weltethos zu wünschen, daß es sich für diese ethisch produktiven und gesellschaftlich wie politisch notwendigen Diskurse zunehmend öffnet, gerade weil sich bisher herausgestellt hat, daß auf der Ebene grundlegender, wengleich allgemeiner Prinzipien Konsense durchaus formulierbar scheinen. Sie umzusetzen, sozusagen durchzubuchstabieren auf den diversen Ebenen unterschiedlicher Konkretion, bleibt ein Versuch mit offenem Ausgang – aber legitim in einer Welt, die ihre kalten Alternativen zu ethischen und religiösen Ansätzen der Leidminderung und -bewältigung immer schon bereithält. *Thomas Hoppe*

# Frauenordination und Tradition

## Stellungnahme der „Catholic Theological Society of America“

*„Tradition and the Ordination of Women“ lautet der Titel einer Stellungnahme, die von einer Ad-hoc-Arbeitsgruppe der angesehenen amerikanischen theologischen Vereinigung CTSA erarbeitet wurde. Es werden darin ernste Zweifel an der Verbindlichkeit der in „Ordinatio sacerdotalis“ und dem „Responsum“ der Glaubenskongregation von 1995 enthaltenen Lehre geäußert, nach der die katholische Kirche keine Vollmacht besitzt, Frauen zu Priestern zu weihen. Der letzte Absatz der Studie wurde auf der jüngsten Jahresvollversammlung der CTSA zur Abstimmung gestellt. Von den 248 anwesenden Mitgliedern votierten 216 mit Ja, 22 mit Nein, zehn enthielten sich. Wir veröffentlichen eine von der Redaktion erstellte Übersetzung.*

---

### Einführung

---

Am 18. November 1995 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre ihre Antwort (oder „Responsum“) auf die Frage, ob die im Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. „Ordinatio sacerdotalis“ von Mai 1994 vertretene Lehre als „zum Glaubensgut gehörend“ betrachtet werden muß (Kongregation für die Glaubenslehre, Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Brief „Ordinatio sacerdotalis“ enthaltenen Lehre, *Osservatore Romano*, 19.11.95; „ut pertinens ad fidei depositum“ [AAS, 1114]). Ihre Antwort lautete Ja. Der Glaubenskongregation zufolge verlangt die Lehre, nach der die Kirche keinerlei

Vollmacht besitzt, Frauen die Priesterweihe zu spenden, die definitive Zustimmung der Gläubigen, da sie „auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist“ (Responsum, a.a.O.). Später gab die Glaubenskongregation eine Sammlung von früher veröffentlichten und diesen Themen gewidmeten Texten heraus (Kongregation für die Glaubenslehre, Dall’ „Inter Insigniores“ all’ „Ordinatio Sacerdotalis“. *Documenti et commenti*. Libreria Editrice Vaticana, 1997).

Da das Responsum daran festhält, daß die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht besitzt, Frauen zu Priestern zu weihen, eine Wahrheit ist, die unfehlbar gelehrt wurde,