

Ingeborg G. Gabriel

Zwischen den Zeiten

Religion und Ethik im Diskurs

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2026

Alle Rechte vorbehalten

© 2026 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern
produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de
www.gruenewaldverlag.de

(Vorstehende Angaben sind zugleich Pflichtinformationen nach GPSR)

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: Paul Klee, Kristallinische Landschaft, 1929

Aquarell über schwarzer Grundierung auf Papier, auf Karton 33,3 x 42

Museum Sammlung Rosengart, Luzern

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3422-2

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
Kapitel 1: Die Achsenzeittheorie als Grundlage eines multipolaren ethischen Universalismus	23
Kapitel 2: Humanismen im Dialog. Zur Interdependenz von religiösen Ethiken und säkularem Weltethos	35
Kapitel 3: Wozu taugt die Tugend? Zur globalen Aktualität der Tugendethik	53
Kapitel 4: Gibt es einen fundamentalistischen Imperativ? Über religiöse Abschottung in pluralistischen Gesellschaften	71
Kapitel 5: Religion im Spannungsfeld von Relativismus und Fundamentalismus. Ressourcen aus dem Katholizismus	81
Kapitel 6: „In der Welt, nicht von der Welt“. Das Paradox einer christlichen Ethik des Politischen	97
Kapitel 7: Christliche Sozialethik in der Moderne: Der sozialtheologische Ansatz von <i>Gaudium et spes</i> und seine aktuelle Relevanz	113
Kapitel 8: Katholische Wendezeit: Die Sozialverkündigung Johannes Pauls II.	127
Kapitel 9: Das humanistische Credo von Papst Franziskus. Schritte zur Realisierung der Konzilsagenda	141

Kapitel 10: Ein Schatz in irdenen Gefäßen. Was die katholische Soziallehre zum Synodalen Prozess beitragen kann	153
Kapitel 11: Von der prophetischen Rede der Kirchen in pluraler Gesellschaft. Öffentliche Theologie aus ökumenischer Perspektive	165
Kapitel 12: Spiritualität und Ethik als Grundlagen religiöser Identität	179
Kapitel 13: Die zentrale Rolle von Ethik im interreligiösen Dialog	193
Kapitel 14: Wie aber hältst du's mit der Religion? Wirtschaft und Religion im Diskurs	211
Kapitel 15: Leben ohne Grenzen? Ökologische und ethische Implikationen eines Paradigmas der Moderne	223
Bibliographie	240
Siglenverzeichnis	260
Vorarbeiten/Erstveröffentlichungen	261
Personenregister	263

Vorwort

Ethische und religiöse Themen stehen heute im Zentrum hitzig geführter öffentlicher wie privater Debatten. Diese Entwicklung begann in den 1980er Jahren und hat sich seither massiv verstärkt. Technische Innovationen ermöglichen nicht nur globale Vernetzungen in Wirtschaft und Politik. Sie bringen auch ethische und religiöse Überzeugungen weltweit miteinander in Kontakt und transformieren sie. Die Begegnungen zwischen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und Weltanschauung sind häufiger als je zuvor in der Menschheitsgeschichte. Dies bringt Chancen mit sich, aber auch beachtliche Risiken. Nach einer Phase des Optimismus überwiegen vielfach Letztere in der öffentlichen Wahrnehmung. Die Faszination über die fassbare Einheit der Welt scheint mehr und mehr zurückzutreten hinter der Angst vor dem Fremden, vor Fragmentierungen und Konflikten. Religiöse und kulturelle Abgrenzungen nehmen in beunruhigender Weise zu. Diese komplexe Gemengelage stellt vor eine Vielzahl von Fragen, für deren Beantwortung Ethik und Theologie eine wichtige Rolle zukommt. Das Anliegen dieses Bandes ist es, die Überlappungen von Ethik und Religion im gegenwärtigen Kontext zu reflektieren und auf diese Weise Anregungen für weiterführende interreligiöse und interkulturelle Diskurse zu geben. Seine fünfzehn Kapitel basieren teils auf früheren Beiträgen der Autorin. Sie wurden grundlegend überarbeitet sowie mit einer ausführlichen Einleitung versehen.

Mein Dank gilt insbesondere Herrn Benedikt Rupp, der die Beiträge mit Sorgfalt auf Punkt und Beistrich durchgesehen und redigiert hat, sowie Herrn Volker Sühs vom Grünewald Verlag für die wie immer freundliche Betreuung der Publikation und die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm.

Ingeborg Gabriel

Wien, im Juli 2026

Einleitung

Die 1980er Jahre gelten als Sattelzeit, in der mehrere zentrale Entwicklungen ihren Anfang nahmen, die die Welt tiefgreifend umgestalten sollten. Es sind dies technische Innovationen, vor allem die Datenübertragung in Echtzeit, die eine Revolution in der globalen Kommunikation anstieß. Sie leitete eine neue Phase der Globalisierung ein und veränderte das Leben der Menschen grundlegend. Der Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Europa beendete etwa zeitgleich eine Ära ideologischer Bipolarität. Die Folge war eine globale Verbreitung von Demokratie und Menschenrechten sowie eines ökonomischen Neoliberalismus, die zunehmend in Spannung zueinander gerieten. Zudem gewannen Religionen an politischer Bedeutung. Doch soll nicht übersehen werden, dass auch humanistische Ideen an Boden gewannen.¹ Diese vielfältigen, weitgehend zeitgleichen Transformationen sind interdependent. Sie überlappen, geraten jedoch auch in Konflikte und bestimmen in vielfach widersprüchlicher Art und Weise globale Lebenswelten.

Während in Europa die gewaltfreien Revolutionen von 1989 im kollektiven Gedächtnis den zentralen politischen Wendepunkt darstellen, waren global die Folgen eines ökonomischen Globalismus basierend auf einer liberalistischen Wirtschaftsideologie einschneidend. Sie werden heute zunehmend von einem erstarkten politischen Selbstbewusstsein im Globalen Süden begleitet. Transformationen im Bereich von Religion und Ethik finden angesichts der Dominanz von Wirtschaft und Technik vielfach unter der Wahrnehmungsschwelle statt. Jedoch auch in diesen Bereichen hat die Globalisierung weltweite Dynamiken in Gang gesetzt. Denn die globale Kommunikation ermöglicht nicht nur den Transfer von Waren und Daten, sondern ebenso von Ideen, einschließlich religiöser Ideen. Diese wiederum beeinflussen den lebensweltlichen wie geopolitischen Wandel tiefgreifend. Es sind demnach nicht nur materielle Interessen, sondern ebenso religiöse wie säkulare Überzeugungen,² die sich global verbreiten, miteinander verbinden und/oder untereinander in Konflikt geraten. Nicht nur interessengeleitete Prozesse in Wirtschaft und Technik bestimmen die Globalisierung, der intensive Austausch von

¹ Die Aussage mag überraschen, da positive soziale Entwicklungen außerhalb Europas kaum Beachtung finden, so die Einführung von Sozialversicherungssystemen in vielen asiatischen Ländern sowie von Philantropie, vgl. Rothlin/Stückelberger: *Philanthropy* (2024).

² Vgl. Weber: *Religionssoziologie* (1988b), I, 252 et passim.

Ideen verändert gleichfalls Leben und Weltbilder. Die Welt erscheint angesichts dieser Transformationen der intellektuellen, ethischen und religiösen Innenwelten heute wie ein riesiges Laboratorium, wobei der Ausgang der Experimente offen ist. Wie bereits die Pastoralkonstitution GS feststellt: „Unter diesen Umständen zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß.“ (GS 9) Die Situation hat sich seither freilich zugespitzt. Gegenläufige Tendenzen und neue Ideologien stehen sich teils unversöhnlich gegenüber. Der technischen, wirtschaftlichen und säkularen Moderne mit ihrem Fortschrittsglauben sowie ihren humanistisch-ethischen Grundimpulsen³ widersprechen religiös fundierte Partikularismen und Nationalismen, die zentrifugale Kräfte freisetzen, die sich jedem Welteinheitsdenken entziehen.

Bereits jene religiös-politischen Bewegungen, die Ende der 1970er Jahren entstanden, erweisen sich als ideeles Gegenprogramm zur universalistischen und säkularen Moderne. Rückblickend signalisieren die Wahl von Karl Wojtyła zum Papst (1978) und die Gründung der Solidarność-Bewegung 1980 den Beginn der postkommunistischen Ära in Europa. Fast zeitgleich fand die schiitische Revolution im Iran 1979 statt, sowie die Gründung der *Moral Majority* in den USA, die der erste Schritt hin zur Politisierung des US-amerikanischen evangelikalen Christentums war.⁴ Diese politischen Bewegungen sind selbstverständlich höchst heterogen. In allen zeigt sich jedoch eine unerwartete Wiederkehr der politischen Relevanz von Religion. Damit verbunden war und ist notwendig eine Wende hin zum Partikulären, das im allgemeinen mit der Betonung der je eigenen nationalen und religiösen Identität einherging.⁵ Diese Entwicklung hat sich in den vergangenen Jahrzehnten beachtlich verstärkt. Die geopolitische Situation ist so von technischer und wirtschaftlicher

³ Diese ethische Dynamik der Moderne stellt nach Taylor eine Weiterführung, ja Potenzierung des Christentums, Taylor: *Catholic Modernity* (1999), 25; für einen grundlegenden Überblick zum Begriff der Moderne vgl. Gumbrecht: *Modern* (1978), 93–131.

⁴ Die *Moral Majority* wurde 1989 aufgelöst, ihr Gedankengut wurde von nachfolgenden Organisationen radikalisiert. Zu den religiösen Grundlagen vgl. Hochgeschwender: *Amerikanische Religion* (2018).

⁵ Für die polnische Abkehr vom Kommunismus gilt dies nur bedingt. Wie jedoch die weitere Entwicklung zeigte, war auch hier die nationale Inspiration stark verankert. Interessant ist in diesem Zusammenhang die lateinamerikanische Befreiungstheologie, die sich in den 1980er Jahren teilweise einem kulturalistischen Paradigma zwandte, so De Schrijver: *Liberation Theologies* (1998).

Vereinheitlichung und einem gegenläufigen Trend hin zu religiöser und nationaler Fragmentierung gekennzeichnet, wobei Letztere zunehmend überwiegt.⁶ Erwähnenswert ist, dass Ende der 1970er Jahre zudem die post-moderne Wende in der Philosophie einsetzte, die die Interpretation der Wirklichkeit, einschließlich der politischen Realität, tief greifend beeinflussen sollte. Francois Lyotards *La Condition postmoderne* erschien gleichfalls 1979.⁷ Die skizzierten epochalen Umbrüche der Sattelzeit wurden unterschiedlich gedeutet. Einflussreich waren vor allem die Ansätze von Francis Fukuyama,⁸ der einen Sieg des Liberalismus vorhersagte, sowie seines Gegenspielers Samuel Huntington,⁹ für den die geopolitische Zukunft durch Identitätskonflikte bestimmt sein würde.¹⁰ Die Gegenwart scheint eher Huntington recht zu geben.

Die Religionen wurden demnach ab den 1980er Jahren zur politisch-mobilisierenden Kraft und zum idealen Identitätsmarker. Sie füllten teilweise jenes Vakuum, das durch die Implosion der marxistischen Ideologie entstanden war und wurden in der multipolaren Welt der Gegenwart zum Machtfaktor. So ist im ehemals kommunistisch regierten Russland die christliche Orthodoxie staatstragende Religion. In Indien strebt die hinduistische Bharatiya Janata Party (BJP), die das Land seit 2014 regiert, die Errichtung eines hinduistischen Staates an, der nach ihrer Geschichtsinterpretation durch den muslimischen und britisch-christlichen Kolonialismus zerstört worden war. In mehrheitlich muslimischen Staaten haben islamische Bewegungen starken politischen Aufwind, die den Islam als Lösung der sozialen Probleme propagieren und als Staatsreligion erhalten oder wiedereinführen wollen.¹¹ Selbst in mehrheitlich buddhistischen Ländern, wie Sri Lanka, Thailand und Myanmar, ist die Religion zum politischen Faktor geworden. Einen Sonderfall bildet das kommunistische China (sowie das kommunistische Nordkorea und Viet-

⁶ Vgl. die klassische Studie von Casanova: *Public Religions* (1994).

⁷ Vgl. die Kritik von Thomä: *Post* (2025), 168–177.

⁸ Vgl. Fukuyama: *End of History* (1992).

⁹ Huntington: *Clash* (1996).

¹⁰ Beide Autoren haben ihre Thesen abgeschwächt, vgl. Fukuyama: *End of History?* (2014), online unter: <https://pages.ucsd.edu/~bslantchev/courses/pdf/Fukuyama%20-%20End%20of%20History.pdf> [letzter Zugriff: 21.03.2025]; Orsi: *Clash* (2018), online unter The „Clash of Civilizations“ and Realism in International Political Thought <https://www.e-ir.info/2018/04/15/the-clash-of-civilizations-and-realism-in-international-political-thought/> [letzter Zugriff 06.05.2025].

¹¹ Zu Dialogen als Instrument der Politik im Nahen Osten siehe die Studie von Driessen: *Politics* (2023), 23–78.

nam), in denen der säkularistische Marxismus weiterhin die ideologische Grundlage des Staates bildet. In China wird der Konfuzianismus jedoch staatlich gefördert, um die kulturelle Basis des Landes zu stärken. Europa und die USA sowie andere Länder des westlichen Hemisphäre sind entlang weltanschaulicher und religiöser Linien gespalten. Einer weitergehenden Säkularisierung stehen hier – wenn auch unterschiedlich konnotiert – neue religiöse Strömungen gegenüber. Besonders das Erstarken eines christlich begründeten Nationalismus in den USA folgt dem weltweiten Trend. Zugleich soll freilich nicht übersehen werden, dass Menschen global ihre persönlichen Überzeugungen in einem bisher nicht gekannten Ausmaß durch digitale Kommunikationsmittel selbst formen können. Das Bild des Laboratoriums trifft nicht nur auf die Welt als Ganze, sondern ebenso auf Nationalstaaten und Individuen zu. Dies macht Vorhersagen über die weiteren Entwicklungen schwierig. Die Prozesse sind auf Zukunft hin zum Guten wie zum Schlechten offen.

Religiöse Parteien und Bewegungen sind, so ist hinzuzufügen, keineswegs nur für Modernisierungsverlierer attraktiv, sondern auch für die wachsenden Mittelschichten, da sie ihre eigene nationale Identität damit stärken. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als Religionen immer und überall Einfluss auf die ideelle, soziale und rechtliche Fundierung politischer Gemeinwesen ausübten. Die verbreitete Sicht, dass Religionen politisch missbraucht würden, übersieht dieses Faktum ihrer kulturellen Bedeutung weitgehend. Die Re-Sakralisierung des Politischen kann auf lange historische Traditionen zurückgreifen, die zudem prä-kolonial sind und von daher in post-kolonialen Gesellschaften attraktiv sind. Zudem war die Welt wohl nie so säkularisiert, wie dies aus westlicher Perspektive der Fall zu sein schien. Nach einem treffenden Bonmot des Soziologen Peter L. Berger: Der Agnostizismus des Wiener Taxifahrers ist das Neue, nicht der muslimische Glaube des iranischen Mullahs. Ein derartiger Perspektivenwechsel kann helfen, die religiösen Transformationen besser einzuordnen. Nicht die politische Bedeutung der Religionen einschließlich ihrer Moral- und Rechtsvorstellungen stellt das neue Phänomen dar, sondern die sich globalisierende säkulare Kultur der Moderne mit ihrem Anspruch auf universale Geltung. Dies gilt es erst einmal zur Kenntnis zu nehmen. Zugleich wirken vielfältige säkulare und humanistische Einflüsse auf die religiösen Glaubensüberzeugungen ein. Die sich herausbildenden multiplen Formen der Moderne sind gleichermaßen von religiösen wie säkularen Dynamiken

bestimmt.¹² Letztere können im Übrigen liberal oder marxistisch konnotiert sein, wie das Beispiel Chinas zeigt.¹³

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese Entwicklungen anhand von drei Dichotomien kurz zu beschreiben, jener von Ethik/Religion, jener von säkular/religiös und jener von partikulär/universal und so den Beiträgen ein Koordinatensystem voranzustellen.

Dichotomie 1: Religion und/versus Ethik

Die ethische Dimension wird, wie oben angemerkt, in den vorliegenden Analysen der Globalisierung meist ausgespart.¹⁴ Dies hängt damit zusammen, dass Ethik vielfach als das Andere von Religion erscheint. Mit ihrem Ansatz beim autonomen Subjekt wird sie gerne der Religion mit ihrer vermeintlich heteronomen Gebotsmoral entgegengesetzt. Moral und Ethik als Reflexionstheorie gehören jedoch zur anthropologischen Grundausstattung des Menschen, sei er religiös oder säkular eingestellt. Die „ethische Differenz“ als die Unterscheidung zwischen dem, was ein Mensch *tut*, und dem, was er tun *soll*, ist in sich universal. Der Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen, ist Religionen und säkularen Weltanschauungen gemeinsam, auch wenn er kulturell und religiös inhaltlich unterschiedlich gefüllt wird. Der jüdisch-amerikanische Sozialphilosoph Michael Walzer verdeutlichte dies an einem Bild: Wenn wir im Fernsehen Menschen mit Transparenten sehen, die die Aufschrift *Gerechtigkeit* oder *Freiheit* tragen, wissen wir in etwa, wofür sie stehen, selbst wenn wir die politische und soziale Situation des Landes nicht kennen.¹⁵ Ebenso können wir die Ziele von Demonstranten, die „Frauen – Leben – Freiheit“ auf ihre Plakate schreiben, gedanklich einordnen und uns mit ihnen solidarisieren. Es handelt sich somit um eine grundsätzliche, wenn auch kulturell diversifizierte Universalität. Auch die moderne Differenzierung von Lebensbereichen (Politik, Wirtschaft, Medien etc.) führt keineswegs dazu, dass Normen und Regeln für sie grundsätzlich unterschiedlich sind.¹⁶ Ethische Grundideen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit überwölben viel-

¹² Vgl. Casanova: *Dynamics* (2019).

¹³ Vgl. Eisenstadt: *Multiple Modernities* (2002); Berger/Huntington: *Globalizations* (2003).

¹⁴ Eine Ausnahme bildet hier der Überblick in Reder: *Globalisierung* (2009).

¹⁵ Vgl. Walzer: *Kritik* (1996), 1.

¹⁶ So die These von Niklas Luhmann, vgl. Luhmann: *Soziale Systeme* (1984).

mehr das gesellschaftliche Ganze und das Weltganze, auch wenn sie in unterschiedlichen Kulturen verschieden gewichtet werden. Obwohl liberale Gesellschaften beachtliche Unterschiede im Moralischen zulassen, bleiben sie auf übereinstimmende ethische Grundüberzeugungen angewiesen. Was die modernen von vormodernen, religiös durchwirkten Gesellschafts- und Rechtsordnungen unterscheidet, ist, dass Ethik und Recht nicht religiös begründet werden.¹⁷

Wie verhält sich jedoch Ethik zur Religion? Der Begriff der Religion erweist sich bei näherem Hinsehen als überraschend komplex.¹⁸ In diesem Band soll mit Religion gemeint sein, was Menschen im Allgemeinen darunter verstehen: Glaubenssysteme, die den Bezug zu Gott oder zum Göttlichen/Transzendenten vermitteln, Riten sowie Normen und Regeln, die basierend auf heiligen Schriften tradiert und reflektiert werden. Es geht in Religionen demnach um Glaubensinhalte (*creeds*), Rituale (*cult*), und Normen (*codes*).¹⁹ Sie haben es somit nie ausschließlich mit Gott oder dem Göttlichen zu tun, sondern vertreten immer auch ethische Normen, Gebote und Vorbilder, die das Handeln orientieren und leiten sollen. Diese ethische Dimension der Religionen spielt in den öffentlichen Debatten über Religion heute eine zentrale Rolle und nimmt immer und überall im religiösen Binnenbereich breiten Raum ein. Der Grund für diese Dynamik ist, dass die je eigenen religiös-ethischen Überzeugungen durch die Globalisierung in Kontakt mit jenen anderer Religionen und einer säkularen Moderne kommen. Derartige Interaktionsprozesse sind *per se* nicht neu. So wurde 2024 des 700. Todestags Marco Polos, des ersten Reisenden ins Reich der Mitte, gedacht.²⁰ Die erste Phase der Globalisierung im eigentlichen Sinn setzte dann mit der Weltumseglung Magellans im Jahre 1522 ein.²¹ Westliche Ideen der säkularen Aufklärung wurden durch die Imperialismen in alle Weltteile transportiert. Sie legten den Grund für die gegenwärtigen (weithin hegemonialen) globalen Beziehungen, die sich jedoch in

¹⁷ Vgl. Taylor: *Quellen* (1994), 24.

¹⁸ Der Begriff orientiert sich – meist religionskritisch – am Christentum und wurde von dort auf andere Religionen übertragen, die sich zuvor einfach als die (rechte) Form der Gottesverehrung verstanden, vgl. Brague: *Religion* (2018); Danz: *Transformationen* (2022).

¹⁹ So Swidler: *Global Ethic*, <https://static1.squarespace.com/static/5464ade0e4b055bf-b204446e/t/57210b2f2b8ddeb9fbec1b38/1461783343195/Toward+a+Universal+Declaration+of+a+Global+Ethic> [letzter Zugriff: 17.02.2025].

²⁰ Vgl. Gabriel: *Bridges* (2026).

²¹ Der neu gegründete Orden der Jesuiten spielte hier eine wichtige Rolle, vgl. Casanova/Banchoff: *Globalization* (2016).

einem tiefen Umbruch befinden. In all diesen Phasen verbanden sich religiöse mit ethischen Dynamiken, wobei letztere zunehmend säkularen Charakter annahmen. Wie José Casanova zeigte, verbinden sie sich in einzelnen Ländern in je spezifischer Weise.²² Die Folge ist weniger ein *clash of civilizations*, sondern ein *clash within civilizations*. Die religiösen und säkularen Dynamiken führen innerhalb einzelner Gesellschaften zu beachtlichen Polarisierungen. Religiös begründete ethische Normen und Werte haben für die meisten Menschen große Bedeutung für das alltägliche wie politische Leben. Sie werden durch Kultur- und Religionskontakte jedoch sowohl infrage gestellt als auch transformiert. Die Aufgabe einer interkulturellen und interreligiösen Ethik ist es, diese Situation zu analysieren, moralische Gemeinsamkeiten aufzuzeigen und Differenzen zu reflektieren und damit ethische Dynamiken in Gang zu setzen.

Dichotomie 2: Säkular / religiös

Säkulare und religiöse Dynamiken sind demnach global miteinander verwoben.²³ Der Begriff des Säkularen ist allerdings nicht leicht fassbar, nicht zuletzt da der wissenschaftliche Diskurs in unterschiedlichen Disziplinen geführt wird. Der (verspätete) Abschied von der Säkularisierungsthese in den Sozialwissenschaften trägt gleichfalls dazu bei.²⁴ Aus sozialetischer Sicht erweist sich eine begriffliche Unterscheidung von *Säkularisierung* als empirischem Phänomen, *Säkularismus* als geschichtsphilosophischer und religionskritischer Hypothese und der *Säkularität* des Staates als Rechtsmodell und politische Rahmenordnung als am besten geeignet zur Klärung.²⁵ Diese drei Dimensionen des Säkularen sind interdependent, jedoch sozialetisch unterschiedlich zu bewerten. Sie haben sich alle historisch im europäischen Kulturraum herausgebildet, wurden jedoch durch die Globalisierung in andere Weltregionen exportiert, wo sie je eigene Formen annehmen. Die traditionelle These, dass *Säkularisierung* die Folge technischer und wirtschaftlicher Modernisierung darstellt, ist insofern ergänzungsbedürftig als das Recht auf Religionsfreiheit gleichfalls zu Säkularisierungsprozessen beiträgt. In Europa war und ist der *Säkularismus* als Weltanschauung, die sich seit dem 18. Jahr-

²² Vgl. Casanova: *Dynamics* (2019).

²³ Vgl. Taylor: *Secular Age* (2007).

²⁴ Zum Stand der Debatte über Säkularisierung vgl. Gabriel K.: *Religion* (2022), 20–32.

²⁵ Ich folge in den ersten beiden Kategorien Casanova: *Säkularismus* (2010).

hundert herausbildete, zudem eine wesentliche Ursache der *Säkularisierung*. Die Überwindung der entfremdenden Konsequenzen von Religion wird hier zum Programm und zum Akt humaner Emanzipation.²⁶ Ein derartiger *Säkularismus* findet sich in anderen Weltgegenden nur sehr begrenzt. An seine Stelle tritt die Überwindung von als selbstentfremdend angesehenen westlich-säkularen Einflüssen durch die Rückkehr zu religiösen Traditionen als Grundlage eigener Identität. Dies wiederum hat Auswirkungen auf die Akzeptanz der *Säkularität des Staates* auf Basis der Menschenrechte als verfassungsmäßige Grundrechte, die das Recht nicht religiös begründen und die teils aufgrund ihrer westlichen Genese abgelehnt werden.

Diese unterschiedlichen Formen des Säkularen – *Säkularisierung*, *Säkularismus* und *Säkularität des Staates* – stellen einen Rahmen für die folgenden Analysen dar. Die weiteren Entwicklungen werden jedoch wesentlich von den Handlungen und Entscheidungen politischer wie religiöser Akteure sowie von der Akzeptanz ihrer Politik abhängen, die so nicht vorhersagbar sind. Dies gilt insbesondere für Demokratien. Die Richtung der säkularen und religiösen Dynamiken ist somit nicht vorgegeben. Dies gilt nicht zuletzt für Europa. Diese Prozesse stoßen in Religionen und ihre Ethiken jedoch immer und überall Transformationen an, deren ethische Grundfrage ist: Wie lässt sich die technologisch und wirtschaftlich vernetzte Welt auf Zukunft hin so gestalten, dass Menschen ihr Potenzial entfalten und Gesellschaften und Nationen in Frieden miteinander interagieren können?

Dichotomie 3: Universal / partikulär

Ein, wenn nicht *das* zentrale Spannungsfeld im Diskurs von Ethik und Religion ist jenes von Universalität und Partikularität. Die Ethik der Aufklärung beansprucht globale Geltung, Anerkennung und Verbreitung. Dieser Anspruch steht in Konkurrenz zu religiösen Geltungsansprüchen, die teils universalistisch, teils partikulär sind. Ersteres gilt vor allem für den Islam und das Christentum, Letzteres für den Hinduismus, Konfuzianismus und Shintoismus und nicht zuletzt für das Judentum. Von ihrer Genese her sind jedoch *alle*, säkulare wie religiöse Ethiken, an bestimmten Orte und in bestimmten Zeiten sowie in und für bestimmte Personengruppen entstanden.

²⁶ Gabriel: *Ethik des Politischen* (2021a), 126–143.

Eine grundsätzlich zeit- oder ortsenthobene Ethik ist eine Utopie im Vollsinn des Wortes.

In der Ethik spiegelt sich diese Gemengelage gegenwärtig in der Auseinandersetzung zwischen dem ethischen Universalismus der Aufklärung²⁷ und postmodernen Ethiken mit einem Fokus auf Partikularität und Pluralität wider. Der Universalismus wird als anderen Kulturen und Religionen übergestülpte, westlich-hegemoniale Weltanschauung gesehen, die überholt ist: ein *Licht, das erlosch* (*The Light, That Failed*).²⁸ Sie soll durch, vielfach religiös begründete Identitäten abgelöst werden, die sich oft mit national(istisch)en Ideen verbinden.²⁹ Die politische Brisanz dieser Position zeigen u. a. Thesen des indischen Philosophen Pankaj Mishra, für den Russland das erste Opfer des westlichen Imperialismus war.³⁰ Er zeichnet dies anhand der Geschichte Voltaires nach, der unter Katharina der Großen das Land, das sich unter dem russischen Zaren Peter dem Großen dem Westen zuwandte, mehrfach bereist hatte. Mishras post-säkulare Sicht ist außerhalb Europas durchaus verbreitet.

In einer globalisierten Welt sind universalistische Denkmodelle weiterhin ethisch-praktisch bedeutsam. Sie sollten jedoch kulturelle und religiöse Differenzen integrieren. Weder ein abstrakter Universalismus, der diese negiert, noch anti-universalistische Positionen erweisen sich angesichts geopolitischer Interdependenzen als förderlich für das Leben und Wohlergehen von Menschen. Es ist ebenso paradox wie beunruhigend, dass in einer technisch und wirtschaftlich eng vernetzten Welt, in der jeder mit jedem kommunizieren kann, national wie international potentiell gewaltträchtige Identitäts- und Überzeugungskonflikte rasant an Boden gewinnen. In dieser Situation gilt es, Positionen und Institutionen zu stärken, die das gemeinsame Interesse an einer gelingenden Zukunft der Menschheit stärken.

Die Einheit der Welt ist ein uralter Menschheitstraum, der sich in vielen Religionen und Mythen findet. Die Euphorie über die technische und wirtschaftliche Vernetzung beruht nicht zuletzt auf dieser Ur-Sehnsucht. Mit Menschen am anderen Ende der Welt in Echtzeit kommunizieren zu können, bleibt ein faszinierendes Ereignis. Alle Menschen sind heute nicht nur Angehörige eines Stammes, einer

²⁷ Vgl. aktuell Boehm: *Universalismus* (2023).

²⁸ Vgl. Krastev/Holmes: *Light* (2019); Mishra: *Anger* (2017).

²⁹ Vgl. Stoeckl/Uzlaner: *Conflicts* (2020) über rechtsextreme Intellektuelle in Russland.

³⁰ Vgl. Mishra: *Anger* (2017), 92 ff.

Nation oder Region, sie sind ebenso Weltbürger, Bewohner und Bewohnerinnen des einen Planeten Erde. Das Bild, das die ersten Menschen, die den Mond betraten, 1969 vom Weltall aus auf die Erde sandten, zeigt die Welt als fragile blaue Kugel im Universum. Die Menschheit ist zur Schicksalsgemeinschaft geworden, darauf verweist nicht zuletzt die ökologische Problematik. Das Risiko der Selbstauslöschung durch Atomkriege oder Umweltzerstörung ist real. Gleichfalls jedoch die Chance einer Gestaltung der Welt durch Kooperationen. Die Vision der Einheit hat für viele Menschen, die sich für globale Anliegen einsetzen, ihre Strahlkraft keineswegs verloren. Dies zeigen nicht zuletzt politische Befreiungsbewegungen (u. a. im Iran und in der Ukraine), ebenso wie zivilgesellschaftliche, säkulare und religiöse, Kooperationsprojekte. Das Ziel sollte es sein, diese Bemühungen zu stärken und religiös-kulturelle Tiefenschichten mit wirtschaftlich-technischen Dynamiken zu verbinden. In der biblischen Erzählung vom Turmbau zu Babel zerschellt der Traum der Welteinheit, symbolisiert durch ein Welt-Gebäude, das bis zum Himmel reicht, an der Hybris seiner Erbauer (Gen 11,1–9). Aus einer Geschichte des Heils wird so eine Geschichte des Unheils. Als Ätiologie verweist die Erzählung auf das Faktum der Vielzahl der menschlichen Sprachen, die Barrieren für eine wechselseitige Verständigung darstellen. Angesichts der kulturellen und religiösen Diversität sind sprachliche und kulturelle Übersetzungsvorgänge sowie die Überwindung der Neigung zur Selbstüberhebung wesentlich. Das neutestamentliche Pendant zum Turmbau zu Babel ist die Erzählung vom Pfingstfest in Jerusalem (Apg 2,1–13). Durch die Einwirkung des göttlichen Geistes verstehen die Zuhörer nun einander, wiewohl sie verschiedene Sprachen sprechen. Die Sprachenvielfalt wird nicht abgeschafft, aber durch inspirierte Kommunikation wird die Wirrsal (Babel) überwunden. Die kulturellen Unterschiede bleiben bestehen. Sie werden nicht eingeebnet, aber überbrückt. Diese eschatologische, d. h. immer nur unvollkommen verwirklichtbare, Glaubensvision könnte einen Weg von der Partikularität zur Universalität weisen.

Reflexionen über Religion und Ethik sind kein intellektuelles Glasperlenspiel. Vielfalt kann bereichernd ebenso wie konfliktfördernd sein.³¹ Der Umgang mit Differenzen und normativen Geltungsansprüchen stellt eine individual- wie strukturethische Her-

³¹ Dieses Faktum wird in postmodernen Ansätzen übersehen, vgl. Thomä: *Post* (2023), 72.

ausforderung ersten Ranges dar. Ein Ausgleich zwischen dem Partikulären, Lokalen, Nationalen und dem Universalen, Überregionalen und Internationalen ist eine bleibende politische wie intellektuelle Aufgabe. Eine globalisierte Weltgesellschaft ist auf universale Normen, Tugenden und Regeln angewiesen, die jedoch in partikuläre moralische Identitäten eingebettet bleiben.³²

Zum Inhalt: Der vorliegende Band gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil geht es um grundsätzliche Fragen einer globalen Ethik. Die Beiträge des zweiten Teils setzen sich mit diesen Fragen aus Sicht einer christlich-katholischen Ethik auseinander, wobei das Zweite Vatikanische Konzil die Wasserscheide darstellt, an der die Ethikentwürfe der folgenden Päpste zu messen sind. Die folgenden Beiträge setzen sich mit Fragen der christlichen Ethik in pluralen Gesellschaften und dem interreligiösen Dialog auseinander. Der dritte Teil enthält Beiträge zu den Themen Ethik und Wirtschaft sowie Ethik und Ökologie.

Das erste Kapitel behandelt die Achsenzeittheorie als Grundlage eines multipolaren ethischen Universalismus aus sozialetischer wie theologischer Perspektive. Diese Theorie stellt in der Ethik, sowie in den Sozialwissenschaften den heute wohl wichtigsten Ansatz zur Begründung eines Universalismus dar, der historisch-empirisch verortet ist. Kritische Anfragen lassen sich hinsichtlich der Stellung präaxialer Kulturen sowie der Ethik des Christentums und des Islam in ihr stellen, die als Offenbarungsreligionen gleichfalls universale Geltungsansprüche stellen. Die Achsenzeittheorie – so das Fazit – erweist sich dennoch als wichtiges Denkmodell für die kulturelle und religiöse Einbettung einer der Universalität der Menschenrechte verpflichteten Sozialethik.

Das zweite Kapitel zum Thema Humanismus setzt bei den meist religiös begründeten lokal verankerten Ethosformen als Orten moralischer Praxis an als Grundlage individueller wie kollektiver Identitäten. In einer global vernetzten Welt bestehen zwischen ihnen vielfältige Interdependenzen. Dies hat weitreichende Folgen, nicht zuletzt für die Weltgesellschaft mit ihrem säkularen Ethos. Zugleich stellt sich die Frage nach einer Letztbegründung religiöser Ethiken, die mit dem säkularen humanistischen Grundimpuls eines Weltethos kompatibel ist.

Das dritte Kapitel behandelt die Tugendethik (und die Berufsethik) als Ethik der Person, die der Strukturethik der Moderne vor-

³² Vgl. Ricœur: *Selbst* (1996), 185 et passim; dazu Haker: *Moral Self* (2004).

ausliegt. Tugendethische Ansätze spielen in religiösen Ethiken, wie auch in der antiken europäischen Ethik, eine zentrale Rolle. Sie sind kulturell eingebettet, nicht jedoch kulturell relativ und beliebig. Derartige Tugendethiken sind interreligiös vermittelbar, ohne dass sie im Gegensatz zur Strukturethik der Moderne treten müssten.

Das vierte Kapitel setzt bei einer These des Soziologen Peter L. Berger an, wonach in pluralistischen Gesellschaften religiöse Überzeugungen eine individuelle Option darstellen, was notwendig zum religiösen Eklektizismus, einem „häretischen Imperativ“, führt. Doch häufiger – so die These – führt religiöser Pluralismus zur Abschottung Einzelner wie religiöser Gemeinschaften. Gibt es demnach nicht eher einen „fundamentalistischen Imperativ“? Dies stellt vor die Frage, wie Entwicklungen hin zur gesellschaftlichen Polarisierung zu begegnen ist.

Die katholische Kirche hat eine derartige Abschottung lange praktiziert, so das fünfte Kapitel. Sie hat jedoch auch vielfältige theologische wie praktische Ressourcen entwickelt, um eine gesellschaftlich wie religiös nachteilige Isolation zu überwinden, sich dem ethischen Diskurs zu stellen und ihm neue Anregungen zu geben.

Kapitel sechs unter dem Titel „In der Welt, nicht von der Welt“ (Joh 18,36) geht von biblischen Grundlagen einer christlichen Ethik des Politischen aus. Wie die Formulierung aus dem Johannesevangelium zeigt, besteht eine grundsätzliche Spannung zwischen der politischen Macht und der Macht der Wahrheit, die ihr Grenzen setzt. Sie ist zur Gewaltfreiheit verpflichtet und trägt ein kritisches Potenzial in Geschichte und Politik hinein.

Die Kapitel sieben bis zehn vertiefen diese Überlegungen aus der Sicht der katholischen Sozialverkündigung. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit ihrer Verbindung von heilstheologischem, anthropologisch-ethischem und empirischem Denken ist für ihre weitere Entwicklung beispielgebend. Die Hermeneutik der Anerkennung, die sich hier wie in anderen Konzilsdokumenten findet, überwindet die Tendenz zur Abgrenzung und Selbstisolation. Unter Papst Johannes Paul II. wird sie auf christologischer Basis reinterpretiert, wobei sich in seinem langen Pontifikat zwei Phasen ausmachen lassen, eine stark sozialethisch, menschenrechtlich geprägte und eine auf Individual- und Sexualethik zentrierte. Die sozialen Lehrschreiben von Papst Franziskus knüpfen an der Hermeneutik der Anerkennung des Konzils an, weiten sie jedoch sozial und ökologisch im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen und die Schöpfung. Franziskus greift zudem den dialogischen Ansatz des Konzils auf in

seinen interreligiösen und ökumenischen Dialogen. Der Synodale Prozess (2021–24) geht gleichfalls auf die bereits auf dem Konzil gestellte Frage nach dem Verhältnis von politischen und kirchlichen Strukturen zurück. Welche Relevanz kommt den Prinzipien der katholischen Soziallehre wie Personwürde, Subsidiarität und das Gemeinwohl für die katholische Kirche selbst zu?

Das elfte Kapitel setzt sich mit der prophetischen Rolle der Kirchen in liberalen, menschenrechtlich fundierten Demokratien anhand des Konzepts der öffentlichen Theologie auseinander. Die ökumenische Sozialethik hatte in der *Charta Oecumenica* 2001 ein gemeinsames Zeugnis der Kirchen in der Öffentlichkeit eingefordert, um die Freiheitsräume in Demokratien effektiv zu nutzen. Es bedürfte dringend der Verlebendigung und Weiterführung.

Den spirituellen Grundlagen, so das zwölfte Kapitel, kommt für die Sozialethik eine besondere Rolle zu, da – anders als in postchristlichen Spiritualitäten – Ethik und Spiritualität im Christentum eine unauflösbare Einheit bilden, deren Grundlagen Freiheit und Würde der einzelnen Christen und Christinnen darstellen.

Kapitel dreizehn setzt sich mit dem Verhältnis von interreligiösem Dialog und Ethik auseinander. Anders als religiöse Glaubensinhalte *sensu strictu* bestehen im Bereich der Normen, Tugenden und Vorbilder beachtliche Übereinstimmungen in den Religionen, die im interreligiösen Dialog *in ethicis* zum Thema gemacht werden sollten. Es schließt mit zwei Beispielen: der Wiener Dialog Initiative, die über vier Jahrzehnte diese Fragen auslotete, und dem Dokument von Abu Dhabi über menschliche Geschwisterlichkeit von 2019.

In den beiden abschließenden Kapiteln geht es um das Verhältnis von Religion und Wirtschaft sowie von Religion und Ökologie. Wie beeinflussen religiöse Ideen unterschiedliche Wirtschaftsformen? Diese Frage wird anhand der Leitwerte Unsterblichkeit, Gerechtigkeit und moralische Ressourcen behandelt. Der letzte Beitrag setzt sich mit der Frage der Ökologie auseinander: Die Idee der Grenzenlosigkeit erweist sich angesichts der Begrenztheit der Welt als illusionär und führt in tiefgreifende Aporien. Eine Kosmologie der Gradualität, sowie Lebenseinstellungen wie Demut, Maß und Dankbarkeit als Grundlage einer Ethik der Selbstbeschränkung bedürfen daher näherer Beachtung.

Die Globalisierung, die seit den 1980er-Jahren die Welt revolutionär verändert, wird im Allgemeinen vor allem als technologischer und wirtschaftlicher Prozess verstanden. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass sie gleichfalls religiöse und säkulare Ideen und Le-

bensstile miteinander in Kontakt bringt. Wie können trotz dieser neuen Dynamiken und religiösen, nationalen und ideellen Differenzen Kräfte gestärkt werden, die die *eine* Welt als Lebensraum aller Menschen erhalten, damit nicht eine „Welt in Stücken“³³ zurückbleibt. Der Band sucht sich dieser Herausforderung zu stellen und ethische Antworten angesichts der religiösen und kulturellen Pluralität in der Welt von heute weiterzudenken.

³³ Geertz: *Welt in Stücken* (1996).

Kapitel 1: Die Achsenzeittheorie als Grundlage eines multipolaren ethischen Universalismus

Die Frage nach der Universalität des Ethischen ist theoretisch wie politisch in einer globalisierten Welt von zentraler Bedeutung. Das Ziel der Achsenzeittheorie ist es, einen Universalismus zu begründen, der der Pluralität ethischer Überzeugungen und ihrer kulturellen Genese ebenso gerecht wird, wie ihrer Universalität. Basierend auf den philosophischen Überlegungen von Karl Jaspers, die er nach dem Zweiten Weltkrieg vorlegte, fand sie in den letzten Jahrzehnten Eingang in viele geisteswissenschaftliche Disziplinen und gilt heute als bedeutende philosophische wie sozialwissenschaftliche Grundlagentheorie.³⁴

Die Achsenzeittheorie geht von der Annahme aus, dass in der Zeit zwischen 800 und 200 v. Chr. in unterschiedlichen Zivilisationen weitgehend unabhängig voneinander jene ethischen Neuerungen entstanden sind, die bis heute die Grundlage der Ethik und der Weltkultur bilden.³⁵ Das gilt für die Stellung des Einzelnen im Kosmos wie in der sozialen und politischen Gemeinschaft, die Berechtigung zur Herrschaftskritik und die Anerkennung der Angehörigen anderer Kulturen. Die Achsenzeitkulturen lösten nach Jaspers jene präaxialen Kulturen ab, in denen der/die Einzelne in vorgegebene Stammesstrukturen in einer Weise integriert war, die unabhängiges und damit kritisches Denken und Handeln weitgehend ausschloss. In der Achsenzeit wurde damit an verschiedenen Orten der Erde und in einer bestimmten historischen Epoche die Grundlage für eine neue Sicht des Menschen gelegt, die dessen Subjektivität wie moralische Unabhängigkeit anerkannte – und damit einen absoluten und universalen Anspruch des Ethischen begründete. Damit verbanden sich erste Ansätze der Herrschaftskritik und die Ablehnung willkürlicher Machtausübung, gegen die der/die Einzelne Widerstand leisten konnte und sollte. Die Einsicht in eine die politische Herrschaft transzendierende, durch einzelne Personen bezeugte Ordnung inkarnierte sich in historischen Persönlichkeiten, so Konfuzius (551–479 v. Chr.), Buddha (563/480–483/400 v. Chr.), Sokrates (470–399 v. Chr.) und den Propheten Israels (ab dem 8. Jahrhundert v. Chr.). In ihnen

³⁴ Vgl. dazu ausführlich Habermas: *Geschichte* (2019), I/175–616, für den sie die Grundlage einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens bildet.

³⁵ Vgl. Jaspers: *Geschichte* (2017), 17–33; 57–67.

sowie in anderen maßgeblichen Personen nahmen die ethischen Innovationen der Achsenzeit eine konkrete Gestalt an und bereitete sich eine Neuausrichtung der Weltgeschichte vor. Jaspers versuchte damit, den ethischen Universalismus historisch-empirisch zu begründen und so den abstrakten Universalismus der Aufklärung auf eine neue, empirisch-historische Grundlage zu stellen.³⁶

Mit seiner These eines multipolaren ethischen Universalismus griff Jaspers auf kulturgeschichtliche Studien seines Lehrers und Freundes Max Weber (1864–1920) zurück, die dieser zu Beginn des 20. Jahrhunderts veröffentlicht hatte, und gab ihnen eine neue Wendung. In *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*³⁷ hatte Weber bekanntlich die Frage nach den religiösen Wurzeln des Kapitalismus gestellt, den er – er verwendete den Begriff neutral – als die moderne im Gegensatz zu vormodernen Wirtschaftsformen verstand. Er fand sie im calvinistischen Protestantismus. Um diese These zu profilieren, analysierte Weber in der Folge in den drei Bänden der *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*³⁸ jüdische, chinesische, indische und heterodox-christliche Sozial- und Wirtschaftsformen. Seine Grundthese richtete sich vor allem gegen den dialektischen Materialismus von Karl Marx. Er wollte aufzeigen, dass nicht nur materielle Interessen, sondern ebenso Ideen, vor allem religiöse Ideen, den Gang der Geschichte beeinflussen. Die Protestantismusthese Webers wird bis heute in den Sozialwissenschaften kontrovers diskutiert und stellt eine Art Katalysator für Debatten über die Bedeutung von Religionen und Kulturen für die Sozialentwicklung in westlichen wie nicht-westlichen Gesellschaften dar. Die Frage nach der Genese des Kapitalismus hat Weber lebenslang umgetrieben, allerdings keineswegs im Sinne eines eurozentrischen Triumphalismus. Ganz im Gegenteil. Seine Sicht des Kapitalismus als „schicksalsvollster Macht unseres modernen Lebens“³⁹ ist nicht fortschrittseuphorisch, sondern durchgängig kulturpessimistisch. So sah Weber in den 1920er-Jahren die ökologischen Grenzen des Wachstums voraus und stellte die Frage, was geschehen würde, wenn „der letzte Zentner fossilen

³⁶ Wie Joas anmerkt, war Jaspers „im Unterschied zum späteren akademischen Radikalismus“ in seiner „Eurozentrismuskritik nicht von einer Art westlichem Selbsthass, sondern von dem Motiv geleitet, den Universalismus [...] auf eine neue Weise zu verteidigen.“ Joas: *Macht* (2017), 299 f.

³⁷ Weber: *Religionssoziologie* (1988b), I, 17–206.

³⁸ Weber: *Religionssoziologie* (1988b).

³⁹ Weber: *Religionssoziologie* (1988b), I, 4.

Brennstoffs verglüht ist“⁴⁰. Seine Weltsicht steht damit im Gegensatz zu jener von Marx, der – wenn auch dialektisch durch revolutionäre Krisen hindurch – am die Moderne bestimmenden Fortschrittsoptimismus festhielt.

Die politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts erschütterten die Positionen der Vorkriegszeit, auch jene Max Webers. Das totalitäre NS-Regime, das Karl Jaspers persönlich verfolgte,⁴¹ zwei Weltkriege sowie der hegemoniale Kolonialismus und Imperialismus der westlichen Mächte verliehen der Frage nach einem Universalismus, der die humanistischen Impulse der Aufklärung weiterführt, jedoch neue Dringlichkeit. Einen politischen Ausdruck fand dies in der Gründung der Vereinten Nationen (1944) und der Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948), die Habermas als „einzige unzweifelhafte Innovation des 20. Jahrhunderts“⁴² bezeichnet hat.

Jaspers' Studie über Ursprung und Ziel der Geschichte, in der er die Achsenzeittheorie entwickelt, fand in der Philosophie lange Zeit kaum Beachtung. Ab den 1970er-Jahren wurde sie jedoch als „schöpferische Fortführung von Max Webers Analyse der Weltreligionen“⁴³ in einem veränderten politischen und geistesgeschichtlichen Umfeld vor allem in den Sozialwissenschaften breit rezipiert. Der starke Widerhall der Achsenzeittheorie in den historischen Sozialwissenschaften führte zu einer Vielzahl kulturwissenschaftlicher Untersuchungen.⁴⁴ Diese greifen die von Weber vorgedachte und von Jaspers weitergeführte anti-materialistische Grundeinsicht auf, dass nicht nur Interessen, sondern ebenso religiöse, philosophisch-anthropologische wie ethische Ideen geschichtlich bedeutsam sind. Diese Ideen werden zuerst von Einzelnen vertreten, in der Folge jedoch von intellektuellen Trägerschichten übernommen und schrittweise durch die gesamte Gesellschaft rezipiert. Sie stoßen epochale Transformationen an, die kulturell, religiös und rechtlich über die jeweilige Kultur hinauswirken, in der sie ursprünglich erstanden sind.

⁴⁰ Ebd., 203.

⁴¹ Karl Jaspers verlor 1933 seinen Lehrstuhl. Er war zudem mit einer jüdischen Frau verheiratet und von weiterer Verfolgung bedroht.

⁴² Habermas: *Menschenrechte* (1998), 171.

⁴³ Joas: *Macht* (2017), 305.

⁴⁴ Vgl. Bellah: *Religion* (2012); Bellah/Joas: *Axial Age* (2012); Joas: *Achsenzeit* (2014); Joas: *Macht* (2017), 419–488; Eisenstadt: *Achsenzeit* (1987/1992).