



⇒ Gerhard Kruip

Universalismus – Menschheitsethos oder Herrschaftsideologie? Hans Joas legt ein opus magnum zum moralischen Universalismus vor

Mit diesem umfangreichen Buch legt Joas den letzten Teil seiner Trilogie vor, deren erste Bände die Veröffentlichungen *Die Macht des Heiligen* (2017) und *Im Bannkreis der Freiheit* (2020) waren. Freilich gehören auch frühere Publikationen, vor allem *Die Sakralität der Person* (2011), zu Joas' langjähriger Befassung mit Fragen der Geschichte der Menschenrechte, der Bedeutung von Religionen im Prozess der Modernisierung und dem Vergleich mit anderen Kulturen, besonders denen Indiens und Chinas. Im hier zu besprechenden Band zum Universalismus geht es um eine soziologisch-historische Analyse der von Joas behaupteten engen Verflechtung der Genese des moralischen Universalismus, wie er vor allem in den Menschenrechten Ausdruck findet, mit dem »politischen Universalismus«, worunter Joas das Streben nach Weltmachtgeltung versteht. Zentral ist der Gedanke, dass ein moralischer Universalismus oft im Widerstand gegen einen politischen Universalismus entstand, diesem aber auch zur Legitimation von Machtansprüchen dienen konnte, wobei er dadurch zugleich gefördert und verbreitet wurde. Als »Schlüsselthese« seines Buches formuliert Joas, »daß wir die wesentlichen Impulse für den Durchbruch in Richtung moralischer Universalismus in den Reaktionen finden können, die von frühen Imperialismen oder dem ›politischen Universalismus‹ archaischer Imperien provoziert wurden« (561).

Als Hauptanliegen seines opus magnum beschreibt Joas in der sehr klaren Einleitung (19–38) die Suche nach einer Antwort auf die Frage, »wie es eigentlich dazu kam, daß sich eine gewissermaßen bloß kognitive oder empirische Vorstellung von der Einheitlichkeit der Menschengattung auch normativ auflud, so nämlich, daß ein moralischer Maßstab entstand, der bei den Entscheidungen von Individuen und

Kollektiven zu berücksichtigen ist. Wie kam es dazu, daß nicht nur das Wohl nahestehender Menschen zählte, nicht nur das der Angehörigen des eigenen Sozialverbands, sondern auch das

Hans Joas (2025): Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos. Berlin: Suhrkamp. 975 S., ISBN 978-3-518-58827-7, EUR 48,00.

DOI: [10.18156/eug-1-2026-rez-8](https://doi.org/10.18156/eug-1-2026-rez-8)

anderer, ja *aller* Menschen?» (20, Herv. i.O.) Dabei knüpft Joas an die These von Karl Jaspers an, der zufolge die Entstehung des moralischen Universalismus in einer von Jaspers »Achsenzeit« genannten Periode zwischen 800 und 200 vor Christus mehr oder weniger gleichzeitig in verschiedenen Kulturen stattgefunden habe, eben nicht nur im Judentum und im alten Griechenland, sondern auch in Indien und China, was einen allein auf die Geschichte Europas verengten Blick sofort ausschließt. Ein weiteres Anliegen von Joas, das auch schon in früheren Veröffentlichungen wie *Braucht der Mensch Religion?* (2004) oder *Glaube als Option* (2012) deutlich wurde, besteht darin, die Bedeutung von Religionen für einen moralischen Universalismus nicht auszublenzen. Vielmehr geht er dezidiert von einem wechselseitigen Verhältnis aus: »Die universalistische Moral bleibt immer ein Stachel im Fleisch der religiösen und säkularen Wertsysteme, kann aber zugleich ohne diese nicht bestehen.« (68)

Im ersten Kapitel (»Genealogie des moralischen Universalismus – Nietzsche, Weber, Troeltsch«, 39–70) erläutert Joas sein methodisches Vorgehen. Er greift immer wieder auf Arbeiten der soziologischen Klassiker Max Weber und Ernst Troeltsch zurück, setzt sich aber, wo nötig, auch kritisch mit ihnen auseinander und geht über sie hinaus. Zugleich distanziert er sich von Nietzsches Genealogie der Moral, da er den moralischen Universalismus nicht im Ressentiment der Unterdrückten und Benachteiligten begründet sieht, sondern eine positive, konstruktive Geschichte der Moral entwickeln möchte. Joas zielt wie schon in früheren Texten eine »affirmative Genealogie« an (43, vgl. auch 879).

Das zweite Kapitel (»Die Entstehung des moralischen Universalismus«, 71–234) stellt verschiedene historische Ursprünge des moralischen Universalismus in der Achsenzeit heraus. Von Anfang an erwuchs dieser, so Joas, aus der Kritik an Macht und Herrschaft, besonders bei den Propheten des alten Israel. Joas warnt angesichts der Heterogenität der verschiedenen Traditionen jedoch vor einer »Einspannung der hebräischen Bibel in die Teleologie einer mit innerlicher Notwendigkeit zu den Menschenrechten und der modernen politischen Freiheit führenden ›jüdisch-christlichen« oder ›westlichen« Tradition« (108). Einen zweiten Ursprung des moralischen Universalismus findet Joas im antiken Griechenland des fünften Jahrhunderts vor Christus im Kontext der Erfindung der Demokratie und der Entstehung einer Kultur rationaler Argumentation. Deshalb hätten »nicht zu Unrecht [...] moderne Vertreter einer Diskurstheorie der Wahrheit und der Moral in Sokrates die Idee einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft bereits angelegt gesehen« (130; Joas verweist hier namentlich auf Charles Sanders

Peirce, George Herbert Mead, Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas). Angesichts dessen stellten Platons *Politeia* mit ihrer Einteilung der Gesellschaft in Stände (vgl. 135) und die durch eine vermeintliche »Natur« begründete Differenz von Vernunftfähigen auf der einen und Frauen, Sklaven und Barbaren auf der anderen Seite bei Aristoteles deutliche Rückschritte dar (vgl. 137). Im alten China war es Joas zufolge Konfuzius, bei dem im geforderten menschlichen Umgang mit allen Menschen mindestens Elemente eines moralischen Universalismus aufscheinen (vgl. 161). Im antiken Indien fänden sich bei Buddha Spuren eines moralischen Universalismus, die zusammen mit der Forderung des Gewaltverzichts sogar über die Pflichten gegenüber Menschen hinausgingen, weil auch andere Lebewesen einbezogen würden. In der Betrachtung dieser vier Fälle hat sich für Joas gezeigt, »daß deutliche Spuren eines Menschheitsethos unverkennbar festzustellen sind, daß aber ebenso in allen Fällen von bloß tastenden Versuchen und halbherzigen Ansätzen gesprochen werden muß« (185).

In der weiteren Entwicklung spielte, so Joas, die Stoa eine entscheidende Rolle und wurde prägend für das frühe Christentum. Sie habe wichtige Rezeptionsprozesse des christlichen Denkens in den oberen, gebildeten Schichten des Römischen Reiches ermöglicht und zur Entwicklung einer vom Naturrechtsdenken geprägten christlichen Ethik beigetragen. Dank des Wirkens des Apostels Paulus sei es dem frühen Christentum zudem gelungen, die Begrenzung auf seinen jüdischen Ursprung in Richtung einer an alle Völker gerichteten Missionstätigkeit zu durchbrechen, was im moralischen Universalismus der jüdischen Propheten schon angelegt gewesen sei. Am Ende dieses grundlegenden zweiten Kapitels macht Joas auf Gefahren aufmerksam, die offenbar jedem Universalismus innewohnen: »Im Fall der Stoa wurde die Gefahr der selbstgerechten Selbstwahrnehmung einer kosmopolitischen Elite gegenüber der beschränkt bleibenden Bevölkerungsmehrheit, im Fall des christlichen Anti-Judaismus die Gefahr der Leugnung eines konkurrierenden jüdischen Universalismus deutlich, zuvor aber schon die Gefahr eines chinesischen kulturellen Überlegenheitsgefühls in der Geschichte des Konfuzianismus oder aber die Gefahr des Abgleitens in individualistische Selbstoptimierung in der Geschichte des Buddhismus.« (233)

Im recht kurzen dritten Kapitel (»Imperialer Universalismus«, 235–278) analysiert Joas die Fälle einer Aneignung des Universalismus durch imperiale Bestrebungen des Römischen Reiches und der Han-Dynastie in China (207 v. Chr.–220 n. Chr.). Im ersten Fall sei diese Aneignung insbesondere gefördert worden durch die Politik von Kaiser

Konstantin und theologisch legitimiert durch den Bischof und Kirchenhistoriker Eusebius. Fast zur gleichen Zeit habe sich der Konfuzianismus zur Staatsreligion des imperialen China entwickelt. Was aber passiert mit dem universellen Menschheitsethos, das ein Imperium zur eigenen Legitimation genutzt hat, wenn es untergeht? Auf diese Frage geht Joas im vierten Kapitel ein (›Untergang des Imperiums – Rettung des Universalismus‹, 279–328). Auf das Ende des Römischen Reiches zu Beginn des fünften Jahrhunderts nach Christus reagierte, so Joas, vor allem Augustinus mit seiner Schrift *De civitate Dei*, in der er die theologischen Grundlagen dafür schuf, weder das Imperium noch die Kirche zu sakralisieren, der christlichen Botschaft aber eine überkulturelle Bedeutung zuzuschreiben. In Indien sei der Buddhismus im dritten vorchristlichen Jahrhundert nach der Konversion des Kaisers Ashoka (261/260 v. Chr.) zur staatlich privilegierten Religion erhoben worden und habe in verschiedenen Formen auch das Ende des Maurya-Reiches überlebt.

Im Mittelalter entwickelte sich Joas zufolge (vgl. Kapitel 5 ›Universalismus ohne Egalitarismus. Organische Sozialethik und die Metaphorik des Leibes Christi‹, 329–424) eine »organische Sozialethik« mit christlicher und universalistischer Prägung, durch die die Gemeinwesen als Körper mit Jesus Christus als Haupt beschrieben wurden. Dies habe die Einbeziehung der gesamten Menschheit in eine soziale Ordnung ermöglicht – allerdings ohne alle gleichzustellen – und damit Potenziale für eine Kritik der Sakralisierung weltlicher Herrschaft hervorgebracht, was die Mächtigen jedoch trotzdem nicht daran hinderte, diese organische Sozialethik immer wieder zur Legitimation ihrer Herrschaft zu nutzen – mit Hilfe des Theorems des *corpus mysticum* dann auch von der Kirche selbst. Die mittelalterliche Ordnung mit den universalistischen Machtansprüchen des römischen Kaisertums und der römisch-katholischen Kirche sei aber 1492 mit der sogenannten ›Entdeckung‹ Amerikas und 1517 durch die Reformation massiv erschüttert worden (vgl. Kap. 6 ›Der Humanismus und die doppelte Herausforderung des Universalismus: Frühneuzeitliche Staatsbildung und neu entdeckte Völker‹, 425–490). Vor allem die Begegnung mit bislang unbekanntem Völkern und Kulturen forderte Joas zufolge die universalistischen Ansprüche heraus, führte aber durch die ursprünglich von einer Gruppe von Dominikanern um Antonio de Montesinos ausgehende Kritik an der spanischen Kolonisation Amerikas (vgl. Bartolomé de Las Casas) und die philosophisch-juristischen Debatten in Spanien (vgl. Francisco de Vitoria) letztlich zu einem Erstarren eines universalen Menschheitsethos mit ersten Grundlegungen für Menschenrechte und Völkerrecht – ein Paradebeispiel für die Dialektik von moralischem und

politischem Universalismus. Dies aufzuarbeiten war übrigens ein großes Anliegen des jungen Joseph Höffner (vgl. dessen Habilitationsschrift, Höffner 1947), den Joas jedoch nicht erwähnt.

Viel deutlicher im Bewusstsein sind uns Heutigen die Revolutionen des 18. Jahrhunderts (Kapitel 7 ›Vom universalistischen Ethos zum Recht für die »Zivilisierten«). Die Zweideutigkeit der Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts«, 491–560), vor allem die amerikanische Unabhängigkeitserklärung 1776 und die Französische Revolution von 1789 mit ihrer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Joas weist auch auf den Sklavenaufstand in Haiti 1791 hin, durch den sich ein erstes lateinamerikanisches Land unabhängig machte (in diesem Fall von Frankreich) und einen eigenen Staat gründete (1804). Joas betont die unterschiedlichen, auch religiösen Ursprünge dieser Revolutionen und der für sie wichtigen Aufklärung. Antikirchlich oder antichristlich wurde die Französische Revolution, so Joas, erst in einer späteren Phase, verursacht auch durch die teilweise massive reaktionäre Haltung einiger Bischöfe und des Papstes, die sich mit der durch die Revolution bedrohten Aristokratie verbündeten. Zweifellos waren die genannten Erklärungen, wie Joas betont, wichtige Schritte in Richtung eines moralischen Universalismus, führten jedoch nicht zu einer wirklichen Gleichstellung aller Menschen. Frauen blieben Personen mit weniger Rechten, in den Kolonien der europäischen Mächte wurden weiterhin kolonisierte Völker unterdrückt und die Sklaverei wurde fortgeführt, auch und gerade in den USA, weshalb Joas dort »universalistisches Pathos und unverhohlene Fortsetzung rassistischer Praxis« konstatiert (550). Man dürfe deshalb nicht auf eine »Art eingebauter Teleologie in den universalistischen Werten« setzen (551); zu ihrer Durchsetzung brauche es gesellschaftliche Kräfte – und »es ist historisch offen, wer die größeren Machtressourcen mobilisieren kann und sich durchsetzen wird« (551).

Deshalb ist die Geschichte der Durchsetzung des moralischen Universalismus für Joas höchst ambivalent und von einem ständigen Auf und Ab geprägt. Darauf geht er in weiteren Kapiteln ein, die hier nur kurz benannt werden können. Eine transnationale Menschenrechtsordnung kam erst nach dem Totalitarismus des Faschismus und der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs zustande (vgl. Kapitel 8 ›Der totalitäre Staat und die Entstehung einer transnationalen Menschenrechtsordnung«, 561–612), blieb aber hinsichtlich ihrer allgemeinen Verpflichtung und Einklagbarkeit höchst unvollständig. Ein entscheidender Schritt im Kampf gegen Rassismus und Diskriminierung ist in den USA Joas zufolge erst durch die Bürgerrechtsbewegung mit Martin Luther King

gelungen (Kapitel 9 ›Das Christentum zwischen Rassismus und seiner Bekämpfung: Martin Luther King und die amerikanische Bürgerrechtsbewegung‹, 613–660). Einen Höhepunkt des Kampfes für den moralischen Universalismus sieht Joas im gewaltlosen Eintreten Mahatma Gandhis für die indische Unabhängigkeit (Kapitel 10 ›Antikolonialer Widerstand und religiöse Vision: Mahatma Gandhi und die indische Unabhängigkeitsbewegung‹, 661–725). Joas betont in diesem Zusammenhang, dass Gandhi seine moralischen Orientierungen nicht allein aus seiner Religion bezogen, sondern jene umgekehrt zum Maßstab der religiösen Tradition gemacht habe (vgl. 717). Im Austausch um moralische Fragen sei aber immer auch eine Verständigung jenseits des rein rationalen Diskurses nötig (718f.). Als Beispiel eines marxistisch inspirierten antireligiös-säkularistischen Universalismus thematisiert Joas im 11. Kapitel (›Säkulare Utopie und Vernichtung aller Religion: Mao Zedong und der globale Maoismus‹, 725–784) die Ideologie von Mao Zedong in China, die ja auch im Westen eine Zeit lang viele kritische Bewegungen inspirierte. Angesichts der unvorstellbar vielen Opfer der Herrschaft Maos schlägt Joas den Begriff eines »säkularen Universalismus ohne Sakralität der Person« vor (756). Mao sei es nie allein um die Wiederherstellung der imperialen Größe Chinas gegangen, sondern immer auch um eine Befreiung der Menschheit mit Hilfe einer kommunistischen Weltrevolution (vgl. 769), was es rechtfertige, seine Ideologie unter dem Begriff eines moralischen Universalismus zu fassen. Im 12. Kapitel (›Ist der Islam ein Universalismus?‹, 785–856) stellt Joas die Frage, ob der Islam einen Universalismus vertrete, und er betont, dass die Zeit der Ausbreitung des Islam vom 10. bis 16. Jahrhundert sicherlich »als einer der großen Schübe in der Geschichte des moralischen Universalismus anzusehen« sei (817). Zudem hätten Christentum und Islam eine gemeinsame Wurzel im moralischen Universalismus des hebräischen Prophetismus. Partikularistische Positionen im heutigen Islam und seine Entwicklung zu einer Rechtfertigungsideologie von Macht in einigen Staaten erklären sich, so Joas, zumindest teilweise aus dem antikolonialen Widerstand. Aus einer unfruchtbaren gegenseitigen Kritik führe aber nur die ernsthafte Bereitschaft zu einem reziproken interkulturellen Dialog heraus (vgl. 853)

Im Schlusskapitel (›Nach den Imperien oder vor ihrem neuen Kampf? Alte und neue Gefährdungen des moralischen Universalismus‹, 856–900) werden zentrale Gedanken noch einmal zusammengefasst und auf die gegenwärtige Weltsituation bezogen, in der wir uns möglicherweise »an der Schwelle eines neuen imperialen Konflikts« befinden (858). Es bestehe weiterhin die Gefahr eines globalen Nuklearkriegs, der zur Auslöschung der Menschheit führen könnte. Angesichts

der wachsenden Sensibilität für ökologische Probleme stünden wir zudem vor der Frage, ob der moralische Universalismus auch auf nicht-menschliche Lebewesen ausgeweitet werden muss. Und weil sich der moralische Universalismus immer wieder situativ als Reaktion auf Welt-herrschaftsansprüche entwickelt habe, »bleibt sein Schicksal prekär und wird [...] auch weiterhin vom Umgang mit den Kämpfen um Welt-herrschaft abhängig sein« (895) – und sicherlich auch davon, ob er davor bewahrt werden kann, »als imperiale Ideologie zu dienen« (898).

Nicht vorzuwerfen ist dem umfangreichen Buch, dass, wie Joas selbst schreibt, »völlig oder fast völlig untergegangene Traditionen, die auch Anspruch auf Berücksichtigung erheben könnten, nicht auftauchen. Dies gilt etwa für die zarathustrische Religion Persiens oder den Manichäismus [...]« (35) Trotzdem wäre es eine gute Ergänzung gewesen, wenn beispielsweise auch Kulturen weiterer Kontinente Berücksichtigung gefunden hätten. Auf die afrikanische Philosophie des Ubuntu wird an einer Stelle kurz verwiesen (vgl. 676). Nicht erwähnt wird aber die Philosophie der altmexikanischen Weisen, der ›Tlamatinime‹, in der sich auch Potenziale für einen moralischen Universalismus finden lassen (vgl. Nebel 1983).

Joas betont, dass neben der ›idealistischen‹ Berücksichtigung von Idealen und ihrer Bedeutung im menschlichen Handeln auch eine »materialistische Rekonstruktion« (26) der Entstehungsbedingungen des moralischen Universalismus relevant sei. Man dürfe auch »bei der Durchsetzung der Forderungen einer universalistischen Moral nicht einfach auf die Kraft rationaler Motivation« vertrauen (659). Das ist sicherlich richtig. Trotzdem ist die Genese des moralischen Universalismus ja ohne Frage ein Prozess, bei dem auch Argumente für oder gegen ihn eine Rolle gespielt haben. In vielen Passagen stellt Joas selbst Bezüge zur Diskursethik von Karl-Otto Apel oder Jürgen Habermas oder zur Ethik Kants her, ohne jedoch die historisch jeweils verwendeten Begründungen für ein universales Menschheitsethos detailliert zu rekonstruieren. Wenn man in der Gegenwart an Fragen globaler Gerechtigkeit interessiert ist und für einen moralischen Universalismus eintreten möchte, dann ist das Wissen um die von Joas rekonstruierte Genese ausgesprochen wichtig, aber für seine Geltung wäre es gut, wenn man auch triftige Gründe hätte und dabei aus der Geschichte schöpfen könnte. Schließlich ist der heute vielfach anzutreffende Antiuniversalismus für die Verteidigung des Menschenrechtsethos nicht hilfreich (vgl. Kruij 2025). Mit Joas' grundsätzlicher Einschätzung kann ich mich freilich voll und ganz identifizieren: »Die normative Überlegenheit des moralischen Universalismus erscheint mir als gut begründet; er stellt in

der Tat nicht eine partikulare Form neben anderen, etwa partikularistischen, dar. Aber es gibt ihn selbst nur in partikularen Verkörperungen. Keine von diesen kann ihre normative Überlegenheit einfach behaupten, ohne ihre eigene Geschichte auch aus der Perspektive der anderen zu reflektieren und ohne die Bereitschaft zum Lernen von diesen anderen.« (234) Zu einem solchen Reflektieren und Lernen leistet dieses Buch einen hervorragenden Beitrag.

⇒ Literaturverzeichnis

Höffner, Joseph (1947): Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier: Paulinus.

Kruip, Gerhard (2025): Antiuniversalismus ist nicht progressiv – ein Plädoyer, in: Bachmann, Claudius/Filipović, Alexander/Noweck, Anna/Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie, Paderborn: Brill/Schöningh, 17–28.

Nebel, Richard (1983): Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcóatl und Christus, Immensee, Schweiz.

Gerhard Kruip. *1957, Dr. theol., Prof. im Ruhestand für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz (kruip@uni-mainz.de).

Zitationsvorschlag:

Kruip, Gerhard (2026): Rezension Universalismus – Menschheitsethos oder Herrschaftsideologie? Hans Joas legt ein opus magnum zum moralischen Universalismus vor (Ethik und Gesellschaft 1/2026: Kein Spiel. Wargaming und Serious Gaming im Zeitalter der KI). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2026-rez-8> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2026: Kein Spiel. Wargaming und Serious Gaming im Zeitalter der KI

Gerhard Schreiber
 Kein Spiel. *Wargaming* und *Serious Gaming* im Zeitalter der KI. Zur Einleitung

Lukas Johrendt und Kathrin Bruder
 (K)eine Spiel-Moral? Ethik diesseits und jenseits des Kriegsspiels

Benedikt Bussmann
 Spielerisch in den Abgrund blicken

Isabelle Fries
 Ein Spielverderber namens Ernst
 Metaethische Reflexionen zu Wargames und Serious Games

Lukas Ohly
 Können KI-Trainingsspiele Kriege humanisieren?

Sylvia Kühne
 Playful technologies?
 Über Anspruch und Risiko von Künstlicher Intelligenz im Wargaming

Marie-Christin Barleben
 Peacegaming. Oder wie wir spielend Frieden lernen

Max Tretter
 Digital Sovereignty and Video Games