

MONOTEISTISKE BRIKKER TIL ETIKKENS PUSLESPIL

Om *Erklæringen om global etik* fra 1993 og Hans Küngs bidrag



Lektor, ph.d. cand.theol. Carsten Elmelund Petersen

Resumé: Hans Küng var skribenten bag erklæringen om global etik, der blev vedtaget på Verdensreligionernes Parlament i 1993. Erklæringen var tænkt at kunne vinde tilslutning fra alle religiøse mennesker med henblik på at forebygge og løse religiøst betingede konflikter. Artiklen analyserer de konkrete bidrag fra de tre monoteistiske religioner, jødedom, kristendom og islam. Analysen viser, at tolkningen af den gyldne regel og fire bud i global etik er meget afhængig af den kontekst, som de optræder i. De varierende tolkninger hænger sammen med de forskellige gudsforståelser, der findes i jødedom, kristendom og islam. Global etik er et prisværdigt forsøg, men analysen viser, at det er et projekt med svag sammenhængskraft.

Indledning

Den schweiziske teolog Hans Küng har i mange år arbejdet ihærdigt for en global etik. Han var pennefører i 1993, da en erklæring blev vedtaget på Verdensreligionernes Parlament i Chicago (Kuschel 1993, 77-105). Det officielle navn på erklæringen er i den originale publikation *Initial Declaration Towards a Global Ethic* (Küng and Kuschel 1993b, 11-39). Det centrale indhold i erklæringen er den gyldne regel og fire bud, som er fælles for de store religioner. Erklæringen og Küngs global etik er emnet for det følgende.

I forordet til erklæringen står, at en ny global etik er nødvendig, hvis ikke verden skal komme til at ligge under for kaos eller diktatur. Global etik er et relevant forsøg på samtale på tværs af religionerne. Der var 125 religiøse grupper repræsenteret ved arrangementet (Hasselman 2002, 47). En svaghed ved parlamentet var, at der stort set

ikke var repræsentanter fra de konservative grupperinger i religionerne. Den ortodokse Kirke og de evangeliske kristne holdt sig helt borte. Der var ingen islamister til stede. Enkelte jødiske grupper blev borte pga. antisemitiske tendenser hos nogle muslimske deltagere. Küng var pennefører i processen (Küng 1993a, 43-76), og Küng har distance-ret sig fra fundamentalister, som bruger religionen til politiske tiltag og vold, og fra de grupperinger, som betragter kernen i deres religion som absolut.

Nogle ser erklæringen som et indspil i den store etiske proces, der forløber i historien, men heller ikke mere (Widdows 2011, 6). Hvis erklæringen blev efterlevet af alle, ville verden være et bedre sted. Erklæringen er værd at diskutere, idet den rejser spørgsmålet om, hvorvidt religionerne er så kompatible, at de sammen kan danne en fælles standard for en global etik.

En religiøst begrundet global etik skal give basis for, at mennesker fra forskellige religiøse traditioner kan finde en fælles platform for samarbejde. Men en religiøst begrundet etik møder modstand hos ateister og nihilister. Det er en ydre begrænsning. En indre begrænsning for en religiøst begrundet etik er, at monoteister, polyteister og non-teister har vanskeligt ved at formulere en fælles religiøs begrundelse for etikken. Buddhisterne modsatte sig, at ordet Gud/gud overhovedet blev nævnt i erklæringen. Når det gælder erklæringens konkrete bud på handlingsforskrifter, vil der i det følgende blive foretaget en komparativ analyse af bidragene fra tre monoteistiske religioner, jødedom, kristendom og islam. Analysen vil vise, om der er enighed om fortolkningen af den gyldne regel og andre handlingsforskrifter, eller om forskellene er for store til en fælles etik for de tre religioner. Tesen er, at de tre monoteistiske religioners bidrag er bundet af tolkninger, der er afhængige af gudsopfattelse og religiøs kontekst, således at global etikken ikke får tilstrækkelig sammenhængskraft.

Moderne enhedstænkning i postmoderne pluralisme

Küng har betvivlet gyldigheden af en etik, der søger at universalisere vestlige værdier (Hauschild 1999,98). I stedet søger han ved komparative studier af verdensreligionerne at finde fællesnævner, der kan blive brikker til et samlet puslespil. Global etikken skulle være et religiøst begrundet supplement til FN's menneskerettighedserklæring. Koblungen indebærer, at religionen må underlægge sig menneskerettighederne for at undgå tendenser til fundamentalisme. Et eksempel er Den katolske Kirkes nej til kvindelige præster, som hævdes at være et brud på menneskerettighederne (Pfürtner 1993, 31-32). Præsteembedet i Den katolske kirke er ikke nævnt i FN's menneskerettighedserklæring, men menneskerettighedsforkæmperne betragter det som diskriminering, når kvinder ikke kan blive præster. Menneskerettighederne er afgørende, selv om de er et udtryk for, at mennesket er i centrum. De store verdensreligioner må underordne alt andet under bevarelsen af verden (Moltmann 1990, 165-172). Det er synspunkter, der har været fremme i debatten om global etikken. Rettighedsdiskussionen er dog ikke temaet for denne artikel. Det må dog gøres gældende, at det er meget spændingsfyldt, at Küng

på den ene side ikke vil universalisere vestlige værdier og på den anden side vil underordne globaletikken under FN's menneskerettighedserklæring.

Den globale etik var ikke tænkt at skulle erstatte jødernes Torah, de kristnes Bjergprædiken, muslimernes Koran eller andre autoritative skrifter (Küng and Kuschel 1993a, 7). Den globale etik skal i stedet fungere som en samlende størrelse. Intentionen var, at alle religiøse mennesker bør kunne tilslutte sig erklæringen (Hasselmann 2002, 12).

Erklæringens indhold

Erklæringen fordømmer forfaldsfænomener. Som alternativ skal de fælles kerneværdier i alle religioner udgøre en basis for en global etik (Küng and Kuschel 1993b, 14). Alle må respektere menneskeligt liv og menneskets værdi. Det er et humanitetskriterium. Dette forpligter til ikke-vold, respekt, retfærd og fred. En global etik vil gavne samfundet, freden og naturen.

I afsnittet om principperne for en global etik fordømmes, at ledere og tilhængere af religioner ophidser til aggression, fanatisme, had og fremmedfrygt. I religionerne eksisterer der nemlig en etik, der kan modvirke dette. Religionerne har en åndelig kraft, som tager afstand fra al inhuman behandling af mennesket. Religionernes etiske overbevisning kræver, at alle mennesker bliver behandlet humant (Küng and Kuschel 1993b, 17-23).

Den gyldne regel i jødedom og kristendom

Erklæringen rummer den gyldne regel, som findes i mange religioner og etiske traditioner. Erklæringen nævner både den negative og den positive variant. Den negative udgave er formuleret som forbud: Hvad du ikke vil, at andre skal gøre mod dig, skal du ikke gøre mod dem. Den positive udgave er formuleret som påbud: Hvad du vil, at andre skal gøre imod dig, skal du gøre imod dem. Reglen burde være et ufravigeligt princip for alle områder af livet i familie, samfund, racer, nationer og religioner.

I jødedommen er den gyldne regel ikke formuleret i Moseloven, men i et apokryft skrift (Tobits bog 4,5), hos essæerne og Rabbi Hillel, som sammenfatter Moseloven i den gyldne regel. Den gyldne regel er central i jødedommens etik. Kristendommen har den gyldne regel hos Jesus i Bjergprædiken (Matt 7,12) og i Sletteprædiken (Luk 6,31). Den gyldne regel optræder i jødisk sammenhæng i form af forbud, og første gang den optræder som påbud er i kristen sammenhæng. Den romerske filosof Seneca anså den gyldne regel for en selvevident størrelse, som man altid kan referere til. I græsk-romersk filosofi blev den gyldne regel et naturligt referencepunkt, hvortil der er knyttet en forestilling om gensidighed. Både græske og romerske kirkefædre betragtede den gyldne regel som udtryk for den naturlige lov (Raunio 1993, 56-123). Det er først senere i historien, at den gyldne regel bliver et analyseredskab, hvor man rationelt kan analysere handlingers berettigelse eller mangel på samme (Dihle 1962, 8-12,103-127).

Lars Østnor gør gældende, at man alle steder opfatter den gyldne regel som et princip for gensidighed mellem mennesker (Østnor 1998, 145). Men trods denne formelle enighed opfattes den gyldne regel på forskellige måder. Den gyldne regel tolkes eksempelvis individuelistisk i buddhismen og socialtisk i konfucianismen. En jøde tolker den gyldne regel ud fra, om den anden er en del af pagtsfællesskabet. I kristen tradition er den gyldne regel blevet anvendt både universelt og kontekstuel. En af formuleringerne lyder: »Så lad os da gøre godt mod alle, så længe det er tid, især mod vore trosfæller« (Gal 6,10). Den formulering er en del af formaningerne til mennesker, der tror på en treenig Gud. Det afgørende for tolkningen af den gyldne regel er, hvilken sammenhæng, den tolkes i.

Det er et grundlæggende problem ved den diskurs, som Küng satte igen om globale etik. Problemet er, at man løsriver elementer fra religiøse tekster og bruger dem abstrakt og ofte i modstrid med den originale kontekst. Det oplagte eksempel er påbudsversionen af den gyldne regel. I den oprindelige version lyder den sådan: »Derfor, Alt hvad I vil, at mennesker skal gøre mod jer, det skal I også gøre mod dem. Sådan er loven og profeterne« (Matt 7,12). Citatet indikerer flere sammenhørende kontekster. Udtrykket »Derfor« viser samhörighed med den nære kontekst i Bjergprædikenen og viser tilbage til udsagn om den himmelske far, som bønholder sine børn og er en god giver. Der ligger en gudsforståelse i påbudsversionen af den gyldne regel. Endvidere er der en samhörighed med Det Nye Testamente i øvrigt, for det er i Det Nye Testamente, at Jesus begynder at omtale Gud som en himmelsk far. Den tredje udvidede kontekst er hele Bibelen, idet Jesus siger, at den gyldne regel samsvarer med loven og profeterne, det vil sige Det Gamle Testamente.

Forbudsversionen af den gyldne regel er forholdsvis let at leve op til. Det er at afstå fra de handlinger mod andre, som man ikke ønsker, at de andre skal gøre mod én selv. Påbuddet er langt vanskeligere at leve ud, idet det er umuligt at gøre alle de handlinger imod andre, som man gerne vil, at de alle skal gøre mod én selv. Påbuddet er ekstensivt og uopfyldeligt. Som Gud, Den himmelske Fader, gør godt mod alle, sådan skal hans disciple gøre godt mod alle. Det står særegent hos Jesus.

I de tidlige kristne tekster som *De tolv apostles Lære* (Didaché 1:2) findes den gyldne regel i forbudsvarianten sammen med det dobbelte kærlighedsbud og en række af de ti bud. Forbudsversionen findes i flere tekstversioner (f. eks. Codex Bezae) som en del af aposteldekretet i ApG 15,20 og 15,29 (Wattles 1996, 52-67).

Den gyldne regel som påbud er en specifik kristen variant. Gunilla Hvarfner refererer, at den gyldne regel som påbud set fra en psykologisk synsvinkel er et urimeligt krav at stille sig selv i en verden af modstridende interesser (Hvarfner 1992, 84). Det er ikke desto mindre det krav, der stilles med påbuddet hos Jesus. Jeffrey Wattles tolker den gyldne regel i påbudsformen hos Jesus, som en nytestamentlig regel af guddommelig kærlighed. Konteksten i Matt 7:7-11 handler om at elske medmennesket, sådan som Gud Fader elsker. I konteksten i Bjergprædikenen og Sletteprædikenen vises, at den gyldne

regel også handler om fuldkommenhed i relation til Gud (Matt 5,48) og næstekærlighed over for fjender. Den gyldne regels anvendelsesområde er ikke kun blandt kristne, men udstrækkes også til hedningerne (Matt 5,47). Angela Rinn-Maurer mener, at forudsætningen for den gyldne regel i påbudsversionen hos Jesus findes i hans ord om at søge Guds rige før alt andet (Matt 6,33). Den gyldne regel forudsætter Guds store gaver og anviser, hvordan rollen over for andre, endda fjender skal forvaltes (Rinn-Maurer 2005, 74-77).

Erklæringen om global etik søger en helgardering ved at medtage begge versioner. Det kritiske spørgsmål er, om det er muligt at gøre påbudsversionen gældende uden de tekster, hvori Guds tilgivelse formidles. Problemet er ikke behandlet i global etikken.

Kristendommen har versionen med påbud, der er meget vidtrækkende. Det kræver, at egeninteressen omsættes i aktivt engagement for medmenneskets bedste (Østnor 1998, 145-146). I global etikken er den gyldne regel og humanitetskriteriet, at man skal behandle mennesker menneskeligt, koblet tæt sammen. Lars Østnor rejser tvivl om, hvor langt humanitetskriteriet rækker i global etikken og konkretiserer det med spørgsmålet om abort. Der er divergerende opfattelser blandt religiøse mennesker, hvordan man behandler fostre menneskeligt (Østnor 2002, 113-114). Det kontekstuelle styrer tolkningen af etikken. Humanitetskriteriet og den gyldne regel tolkes så forskelligt, at det ikke er vejen frem til en global etik. Østnor siger på den baggrund, at konstruktionen af etikkens *esparanto* vil mislykkes (Østnor 2002, 117).

Den gyldne regel i islam

I islam er det vanskeligt at vurdere betydningen af den gyldne regel. Den findes ikke formuleret i Koranen, men i Hadith (Küng 1993a, 71-72). Hadith beskriver traditionerne fra profeten Muhammed og er forklaring til Koranen (Vogt 1994, 84). Den formulering af den gyldne regel, som Küng trækker frem, lyder: »Ingen af jer er troende så længe han ikke ønsker for sin broder, hvad han ønsker for sig selv« (Küng 1998, 98). Den rejser tolkningsproblemer. Formuleringen virker som et kriterium på, hvem der er sandt troende muslim.

Mahmoud Zakzouk trækker et citat fra profeten Muhammed frem uden at angive, hvor det findes. Citatet lyder: »Ønsk for andre mennesker hvad du ønsker for dig selv og du vil være en muslim«. Det er ikke fra Koranen, og det kan undre, at Zakzouk ikke selv angiver, at det er fra 13. Hadith af Al-Nawawi (Zarabozo 1997, 493-506). Det skyldes måske, at det står svagere, når det ikke er fra Koranen. Citatet angiver en vej til at blive muslim. Zakzouk skriver generaliserende om, at et fælles udgangspunkt for samtale og samarbejde på tværs af religionerne er, at alle mennesker er Guds skabninger. Derfra kan de dybeste menneskelige ønsker om lykke, harmoni og fred komme. Disse ønsker kan ifølge Zakzouk blive opfyldt gennem broderskab og retfærdighedens og fredens kærlighed (Zakzouk 1996, 191-193). De muslimer, der er uenige i denne velvillige tolkning, har ikke deltaget i debatten om global etikken.

Muhammad Talbi peger på en interessant sammenligning mellem et forhold i jødedommen og islam. Et citat fra Mishnah lyder: »[...] hvis nogen er årsag til at en enkelt omkommer, så tilregner Skriften ham det, som om han var årsag til, at hele verden omkom, og hvis han redder en enkelt fra at dø, tilregner Skriften ham det, som om han havde reddet hele verden«. Et ekko af dette ligger i et citat fra Koranen: »Den, som dræber et menneske bortset fra straf for mord eller andet eller ondskab i landet, skal blive anset for at have dræbt alle mennesker, og den, som redder et menneskes liv, skal blive anset for at have reddet alle mennesker« (Sura 5,32). Talbi mener, at dette skal ses i relation til den gyldne regel (Talbi 1996, 196).

Det, som Talbi ikke gør opmærksom på, er konteksten i Koranen. I sammenhæng lyder citatet: »På grund af dette har Vi foreskrevet Israels børn, at hvis nogen dræber et menneske, uden at det sker som hævn, lige for lige, eller for at have skabt fordærv i landet, er det, som om han havde dræbt alle mennesker. Og hvis nogen skænker et andet menneske livet, er det, som om han havde skænket alle mennesker livet« (Sura 5,32) (Wulff 2009). Det fremgår, at den regel, som Talbi trækker frem ifølge Koranen, er pålagt jøderne, ikke muslimerne.

Der er yderligere et problem ved denne tolkning, idet princippet i »lige for lige« ikke er identisk med den gyldne regel. Den gyldne regel er en etisk regel, der udsiger noget om, hvorvidt konkrete handlinger i fremtiden enten skal gøres eller ikke skal gøres. Princippet »lige for lige« siger noget om straffen for handlinger, der er begået i fortiden. Det er gengældelsens lov (*lex talionis*), »liv for liv, øje for øje, tand for tand« (2 Mos 21,24 og 3 Mos 24,20). Læst i sammenhængen i Mosebøgerne viser det sig, at det er et princip for juridisk praksis, der siger, at den straf, der skal udmåles for en forbrydelse, og den compensation, der skal gives for en påført skade, skal stå i de rette proportioner i forhold til forbrydelsen og skaden. I Bjergprædikenen fremsætter Jesus et fremadrettet princip »For den dom, I dømmes med, skal I selv dømmes med, og det mål, I måler med, skal I selv få tilmålt med« (Matt 7:2), men Bjergprædikenen er individuel etisk vejledning.

Det er ikke overbevisende, når Talbi tolker Sura 5,32 som et udtryk for den gyldne regel. Snarere er sammenhængen fra Sura 5,27-45 netop gengældelsens lov, og det siges eksplicit, at *lex talionis* blev givet til jøderne i Toraen (Sura 5,45). Afsnittet i Koranen er optaget af straf som gengældelse, f.eks. de, der fører krig imod Gud, skal dræbes eller korsfæstes eller udsættes for hånds- og fodsafhugning (Sura 5,33). Tyveri skal gengældes med håndsafhugning (Sura 5,38).

Dette konkrete eksempel viser forskellene på jødedom, kristendom og islam. Jøderne fik af Herren pålagt at straffe de, der bespottede Guds navn og forbandede Gud, med stening (3 Mos 24,15-16). Jødernes ledere anklagede Jesus for at bespotte Gud, og overgav ham til eksekvering af dødsstraffen hos besættelsesmagten (Matt 26,65-66).

Jesus taler metaforisk om at hugge hånd eller fod af, hvis den er til forargelse (Matt 5,30 og 18,8-9). Det, som i kristendommen tolkes i billedtale om frivilligt afkald på det,

som kan føre til fald, tolkes bogstaveligt i islam. Det viser, at Koranen gør gældende, at den rette gudsforståelse og tro er forvansket af jøder i Det Gamle Testamente og kristne i Det Nye Testamente. Den konkrete sammenhæng i Koranen giver udtrykkelig besked til troende muslimer om jøder og kristne: »De er ikke troende!« (Sura 5,43). »I, der tror. Tag jer ikke jøder eller kristne til venner! De er venner indbyrdes. Den af jer, der slutter venskab med dem, bliver én af dem. Gud retleder ikke de folk, der handler uret« (Sura 5,51). Talbis tolkning af udtrykket, at den, som redder en person, skal anses for at have reddet hele verden, rumme modifikationer, når sammenhængen inddrages.

Konklusionen på denne behandling af den gyldne regel er, at der er uoverensstemmende tolkninger. De muslimer, Zakzouk og Talbi, der tilslutter sig globaletikken, gør det på et problematisk grundlag i forhold til islams grundbog.

Det er problematisk, når gengældelsens lov, der er tilbageskuende, sammenblandes med den gyldne regel, der er fremadskuende. Det er også problematisk, at et juridisk princip om straf/gengældelse i jødedommen og islam blandes sammen med etiske regler, da kristendommen jævnfør Det Nye Testamente ikke foreskriver konkret juridisk strafudmåling.

Jødedommen har den gyldne regel som forbud, mens kristendommen har den gyldne regel som påbud. Islam har den gyldne regel som et kriterie på, hvordan en person er rigtig muslim i et muslimsk broderskab. Det forekommer at være problematisk at etablere en syntese af disse tre varianter.

De fire bud

Erklæringens anden del er bygget op på fire bud/moralnormer, som findes i alle klassiske religioner og etiske traditioner. Det første af disse fire bud er forbuddet: Du må ikke dræbe! Det formuleres positivt: Hav respekt for livet! Det er basis for en kultur, der fremmer ikke-vold og respekt for livet. Det andet af disse bud er forbuddet: Du må ikke stjæle! Det er positivt formuleret: Vær ærlig og retfærdig! Det er grundlag for en kultur, der fremmer solidaritet og en retfærdig økonomisk orden. Det tredje af disse bud er: Du må ikke lyve! Dette formuleres positivt: Du skal tale og handle sandfærdigt! Det er basis for en kultur, der fremmer tolerance og et liv i sandhed. Det fjerde bud er: Du må ikke udøve seksuel umoral! Positivt formuleret lyder det: Respekter og elsk hinanden! Det er grundlæggende for en kultur, hvor der er lige rettigheder og partnerskaber mellem mænd og kvinder. Globaletikkens fire bud har basis i dekalogen, som er fælles for jøder og kristne, og som genfindes i islam. Miroslav Volf mener, at alle de ti bud findes i Koranen (Volf 2011, 106-107).

Det var svært at vinde konsensus om buddet om seksualetikken. Derfor valgte man en minimalløsning i formuleringen. Hvis spørgsmålet om skilsmisse havde været bragt på bane, ville det have givet uoverskuelig uenighed og svækket tilslutningen til erklæringens færdige tekst (Küng 1993a, 56). Spørgsmålet om lige rettigheder mellem mænd og kvinder er formuleret bevidst uskarpt, for ifølge Küng kunne det vække modstand

fra muslimer og hinduer og fra konservative kristne i Europa og Amerika (Küng 1993a, 69). Küng har i sin egen udgave *Projekt Weltethos* formuleret to selvstændige bud om disse emner: Man må ikke bedrive utugt! Og: Man skal respektere forældre og elske børn! (Küng 1990b, 82).

Et eksempel på den store spændvidde i tolkningen af de fire bud er Joseph Bernardins læsning i lyset af læren i Den katolske Kirkes katekismus. Buddet, der svarer til det sjette bud i dekalogen, er et forsvar for ægteskabet og familien. Det er et ja til seksuel afholdenhed og et nej til, at det ene køn undertrykker det andet. Det er også et nej til voldtægt, prostitution og pornografi. Homoseksualitet er et ophedet emne, men katolsk tænkning skelner mellem homoseksuel orientering og adfærd. Mennesket med en homoseksuel orientering skal værnes mod diskriminering. Men seksuelt samliv er ikke tilladt uden for det heteroseksuelle ægteskab. Buddet er derfor også et nej til ægteskabsbrud, til skilsmisse, der udtrykker vold mod familien og særligt over for børn, til polygami, incest og seksuelt misbrug af børn og unge. Sådanne forhold er vold mod den menneskelige værdighed (Bernardin 1996, 148-150).

Denne tolkning vil flertallet i den demokratiske liberalistiske frihedstradition i Vesten være uenige i. Som nævnt ligger rettighedsdiskussionen uden for temaet i denne artikel. Men det er kendt, at hver religion og hver undergruppering læser de fire bud i overensstemmelse med sin egen tradition og religiøse lære. I islam har manden ret til at have fire hustruer. Andre religioner, hvor monogami er normen, er uenige.

Forskelle og ligheder mellem jødisk, kristen og muslimsk etik

Tilblivelsen af de tre monoteistiske religioner har ifølge Anne Sender følgende tre fælles karakteristika: 1) Mennesket er ikke selvtiltrækkeligt, men kan kun blive fuldendt ved at søge noget uden for sig selv. 2) Gud kom til mennesket udefra og gjorde i dette møde mennesket bevidst om sin eksistens og sin hensigt. 3) Resultatet af dette møde blev et skrift (Sender 1997, 125); Toraen, Bibelen og Koranen. Det er imidlertid ikke så enkelt at føre de tre religioner sammen i en fælles minimaetik. I det følgende vil emnet blive drøftet. Det ville være relevant også uafhængigt af Küngs global etik.

Den ægyptiske præsident Anwar el Sadat havde en vision om, at fremtrædende repræsentanter for jødedom, kristendom og islam kunne mødes på Sinai bjerg, hvor alle tre trosretninger mener, at Gud har givet sine bud til Moses (Schmidt 1996, 46). Men den kritiske indvending er, at global etikken ikke er direkte funderet i nogen af de eksisterende religioner, men i et samarbejde mellem religion og oplysning (Weiszaker 1996, 70-73). Det viser vanskeligheden i, at jøder, kristne og muslimer skal vende sig til et nyt koncept, som vil føre til intern diskussion og vække modstand. Notto Thelle var kritisk over for parlamentet, der vedtog erklæringen. Han mente ikke, at der var nogen sammenhængskraft i religionernes bidrag til global etikken. De filosofiske præmisser for projektet er, at moderniteten hævder, at Gud er død, og postmoderniteten hævder, at fornuften er død som objektiv størrelse. Den tilbageværende virkelighed er splittet

op i fragmenter (Thelle 1994, 43-54). Küngs basis for en globaletik er vestlig filosofi, nemlig en modificeret udgave af Kants etik. Overvejelser om on den naturlige lov, som har spillet en stor rolle i vestlig filosofi op gennem historien, spiller inden rolle i Küngs globaletik.

Gudsopfattelsens betydning for kristen etik

Det er tidligere nævnt, at den gyldne regel som påbud er en særlig kristen variant, som første gang ses i en sammenhæng i Bjergprædikenen, hvor Jesus taler til sine disciple (Matt 5-7). Påbudsversionen er begrundet i Jesu omtale af Gud som sin himmelske far. Der ligger en gudsforståelse indbygget. Det samme er tilfældet med kærlighedsbuddet. I Mattæusevangeliets kontekst sammenfatter Jesus Moseloven i to bud (Matt 22,36-40), men i Markusevangeliets er der en gudsforståelse forudsat eksplicit for buddene om kærlighed til Gud og medmennesket: »Hør Israel! Herren vor Gud, Herren er én, og du skal elske Herren din Gud« (Mark 12,29-31). Gudsforståelsen, der er basis for den kristne etik, er, at Israels Gud er Jesu Kristi himmelske far.

Gudsopfattelsens betydning for jødisk etik

Jødernes erfaring med vestlig kultur er ikke god. Jøderne blev i 1500 år udsat for diskriminering og forfølgelse. Det kulminerede med Holocaust. Küngs forestilling om en global etik er sympatisk, men Eugene Borowitz henviser til MacIntyres afvisning af en universel etik i *Whose Justice? Which Rationality?* Borowitz henviser tillige til, at nogle jøder opdeler menneskeheden i tre grupper: 1) jøder, 2) hedninger, som tager de syv Noa-bud alvorligt, 3) onde hedninger, som er afgudsdyrkere (Borowitz 1993, 67-91). Det er vanskeligt at skabe enighed om en etik på den vestlige filosofis præmisser. Küng har under forarbejderne til globaletikken fralagt sig at konstruere en filosofisk etik med en universel gyldighedsprætention til fordel for en komparativ undersøgelse af verdensreligionerne og på den baggrund samle fælles elementer til en globaletik. Men Küng møder alligevel kritik fra Borowitz for at være vestlig.

Teddy Kollek nævner, at alle tre monoteistiske religioner er splittet op i konservative og liberale tilhængere. For en jøde er etikken knyttet sammen med Guds kaldelse. Men erindringen om Holocaust har været en stor anfægtelse for mange jøder i deres tro på Gud. Kollek sammenfatter det jødiske folks moral i 3 citater: »Du skal elske Gud af hele dit hjerte, med hele din sjæl og med hele din styrke« (5 Mos 6,4-5), »Du skal elske din næste som dig selv« (3 Mos 19,18) og »Gud skabte mennesket i sit billede« (1 Mos 1,27) (Kollek 1996, 86). To af de skrifthenvisninger, som Kollek refererer til, forudsætter et monoteistisk gudsbegreb. Det er en afgrænsning imod dels ateister og nihilister og dels imod polyteister. Buddhister melder fra over for en sådan monoteistisk gudsopfattelse. Jøder, kristne og muslimer tilslutter sig monoteismen, men monoteister er ikke enige om gudsforståelsen. Når kristne definerer deres Gud som Den treenige Gud, afvises det

af jøder og muslimer. Når Gud er forudsat i de etiske bud, influerer det på tolkning af buddene. Den brudflade får betydning for etikken.

Jonathan Magonet peger på, at de ti bud er et centralt udtryk for en universel jødisk etik (Magonet 1996, 91). De tre første refererer til forholdet til den Gud, der er forudsat, og her er der divergens mellem de tre udgaver af den abrahamitiske tro på Gud. Umiddelbart er de ti bud givet til Israels folk jævnt før 2 Mos 20,1, og det er en kontekstuel begrænsning. I Det Nye Testamente er de ti bud også bekræftet af Jesus og apostlene, om end sabbatsbuddets ydre form ændres. Både kristendommen og islam har en universel gyldighedspræsentation. Men monoteismen vækker enten tilslutning eller modsigelse, så universel tilslutning opnås ikke.

Magonet vil udpege det centrale i den autentiske jødiske etik. Han nævner rabbi Simlai, der mente, at der var 613 bud i Moseloven. Ifølge rabbi Simlai havde David reduceret antallet af bud til elleve i Sl 15,2-5. Dernæst reducerede Mika antallet til tre; at øve ret, vise kærlighed og vandre ydmygt med Gud (Mika 6,8). Esajas skulle have reduceret det yderligere til to: Tag vare på ret og udøv retfærdighed (Es 56,1). Kulminationen skulle ifølge rabbi Simlai være det ene bud hos Amos: »Søg mig, så skal I leve« (Amos 5,4). I flere af disse bud er gudsforståelsen og gudsforholdet forudsætning for ret etisk holdning og handling. Det får betydning for etikken.

Der er flere mulige sammenfatninger f.eks. hos Habakkuk: »Den retfærdige skal leve ved sin tro« (Hab 2,4). Rabbi Akiba sammenfattede loven i »Du skal elske din næste som dig selv, for Jeg er Den Evige« (3 Mos 19,18) (Magonet 1996, 92). Ifølge Magonet er gudsopfattelsen forudsat i den jødiske etik.

Magonet nævner rabbi Hillels gyldne regel og de syv bud, der ifølge jødisk tradition blev givet til Noa og ifølge nogle rabbinere hævdes at have universel gyldighed. Forudsætningen for at tale om de syv bud til Noa er, at Gud definerer, hvad der er godt for mennesket. Det, som sker med Noa, har konsekvenser for hele menneskeslægten. Det er først med Abrahams kaldelse, at Israels historie begynder, hvor perspektivet snævres ind fra det universelle til det specifikt israelitiske. Den rabbinske udlægning af Noa-buddene er syv bud, seks forbud og et påbud. Magonet refererer ikke til tekster i 1 Mos og men til rabbinske tekster (Tosefta Avodah Zarah 8:4 og Sanhedrin 56a) (Magonet 1996, 93). De syv bud er 1) Du må ikke dyrke afguder. 2) Du må ikke være blasfemisk mod Gud. 3) Du skal etablere et retfærdigt lovsystem i det samfund, du lever. 4) Du må ikke slå ihjel. 5) Du må ikke bedrive utugt og incest. 6) Du må ikke stjæle. 7) Du må ikke spise kød, der er taget fra et levende dyr (Morgan and Braybrooke 1998, 22-23).

Gudsopfattelsens betydning for muslimsk etik

Kilderne for muslimsk etik er Koranen, Sunnaen og sharialovgivningen, hvor der ikke skelnes mellem religion, etik, jura og sociale regler. Der synes at være parallelle emner i jødedom og islam i forbuddene mod svinekød, blodmad og påbuddet om omskærelse for mandlige individer (Bexell 1997, 55-64). Disse bud anerkendes ikke i kristendommen.

Der søges efter en fællesetik for jøder, kristne og muslimer i Toraen fra Moses, evangeliet fra Jesus og åbenbaringen fra Muhammed. Selv om der er tale om tre testamenter, tre sprog, tre kulturer og tre epoker, finder André Chouraqui et fælles punkt i talen om pagt. Han ser en mulighed for, at erklæringen kunne blive et fornyet forsøg på forsoning og besindelse på en ny pagt (jf. Jer 31,31) (Chouraqui 1996, 97-103).

Hvis en global etik skal fungere må én gruppe ikke tage magten over en anden gruppe. Muhammad El-Ghazali vil begrunde dette ud fra islams grundlag. Et af de steder, han trækker frem, er fra Koranen. Gud er den Ene, der gjorde jorden tjenlig for jer: »Gå derfor omkring, og spis til jeres underhold. Og Han vil være jeres opstandelse« (Sura 67,15). Han vil ud fra en række steder i både Koranen og Hadith påvise, at islam går ind for retfærdighed, og at der påhviler muslimerne et bud om retfærdighed. »Og Gud ønsker retfærdighed, gode gerninger og gavmildhed« (Sura 16:90). Det viser sig, at muslimer begrunder deres etiske grundposition på en gudsopfattelse og et gudsforhold (El Ghazali 1996, 181-185).

Erklæringen er blevet til på baggrund af meget svag muslimsk repræsentation. De få muslimske repræsentanter, der har støttet op om erklæringen, er enkeltpersoner og institutioner i periferien af islam. Hassan Hanafi peger på, at der er et vestligt præg i erklæringen, og at der burde studeres mere i forholdet mellem Toraen, de ti bud og det islamiske syn på en universel åbenbaring. Det interne problem er, at minoriteter ikke behandles godt i den muslimske verden, pga. mangel på politisk, social og kulturel pluralisme. Det eksterne problem i den vestlige verden er, at islam nu betragtes som det nye store fjendebillede efter kommunismens fald (Hanafi 1996, 186-190).

I det ovennævnte er ikke inddraget de islamistiske tolkninger af islam, som legitimerer vold ud fra Koranen. Disse tolkninger er umulige at integrere i global etikken. Udviklingen af den variant af islam har sin egen historie (Petersen 2017).

Gudsopfattelsen mangler i global etikken

Gud er ikke nævnt i erklæringen om en global etik. Buddhisterne protesterede imod begreber som Gud den Almægtige og Gud Skaberen. Kardinal Carlo Maria Martini, ærkebiskop i Milano, har reageret overfor, at man ikke ville vedkende sig gudstroen i erklæringen (Hasselmann 2002, 143,182-183,190). Talbi argumenterer for, at en etik både skal rumme gudsforholdet og forholdet til medmennesket og verden (Talbi 1996, 194-200). Sallie King mener, at global etikken er et mislykket forsøg på at nå en universel etik, hvis ikke den kan rumme alle trosopfattelser (King 1998, 118-140). De refererede synspunkter illustrerer problemet med gudsopfattelsens betydning for etikken. En etik, som begrundes i én Gud, som åbenbarer sin vilje, får begrænset udbredelse. Brudfladerne i gudsopfattelsen følger med i den religiøst begrundede etik. Alternativet er en global etik, hvor gudsopfattelsen i praksis er udeladt. Det er problematisk, idet mange onde handlinger er gjort ud fra en religiøs overbevisning. Det sker stadig og er blevet mere tydeligt gennem terrorhandling, der udføres ud fra en overbevisning om, at en

guddom ønsker disse handlinger udført. Globaletikken tager afstand fra sådanne handlinger, men går ikke ind i tekstmaterialet i skriftreligionerne og gendriver fejltolkninger og misbrug af tekster. Mange monoteistisk troende mennesker har troen som drivkraft for at gøre det gode og afvise onde handlinger. Globaletikken søger en sammenhæng af lavere orden; fælles regler uden religiøs begrundelse.

Puslespillet med brikkerne fra de tre monoteistiske religioner er vanskeligt at lægge sammen. Jødedommen har i udgangspunktet et kontekstuelts tilsnit for Israels folk, om end der er også er langt mere vidtgående perspektiver, fordi Israels Gud er hele jordens skaber og verdens herre. Kristendommen har en universel gyldighedspræntention, men rummer som nævnt også en etik, der forudsætter mennesker med en kristen tro i en kristen kontekst. Islam har også en universel gyldighedspræntention, men rummer som nævnt en række etiske anvisninger, der stiller skarpt på, hvem der er muslim i en muslimsk kontekst. De refererede indlæg bærer også præg af den pluralitet, der ligger i fortolkningen af en religiøst betinget etik.

Når spørgsmålet om, hvilken Gud, der har åbenbaret etikken, stilles, er den intendede enighed mellem de tre monoteistiske religioner yderst vanskelig. Det er umuligt at få brikkerne til at passe sammen i et puslespil. Når den kristne etik viser til sit udgangspunkt, at etikken er åbenbaret af en treenig Gud, og at efterlevelsen af de nytestamentlige formaninger forudsætter troen på Jesus Kristus som både Gud og menneske, giver det problemer hos de andre monoteister, der afviser at Jesus Kristus er Gud. Det er snarere et forsøg på at samle et knust spejl, hvis man vil forsøge at forene de tre monoteistiske religioners etik.

Når den lutherske variant af kristendommen har lettere ved at være i dialog om etikken med ikke-religiøse etikker end med religiøse etikker, skyldes det toregimentelæren, som frisætter den verdslige ordning. Men jødisk etik, kristen etik og muslimsk etik er umulig at forene, når den fulde pakke med den religiøse begrundelse tages med. Dertil kommer, at jødedommen, kristendommen og islam hver især er opdelt i utallige holdninger og retninger, hvilket yderligere svækker muligheden for enighed om en fælles globaletik. Disse problemer viser sig i Küngs globaletik, og det forekommer sandsynligt, at de vil problematisere nyere fremstillinger af globaletikken.

Konklusion

Globaletikken har en positiv hensigt, nemlig at fremme en mere menneskelig verden. Küng har gjort et stort arbejde med gode intentioner. Projektet er for prætentivt i forhold til bærekraften. Frugten af arbejdet kan være en bevidstgørelse om de enkelte religiøse etikkers særegenhed. I denne analyse har den gyldne regel og globaletikkens fire bud været underkastet en analyse, hvor jødedommens, kristendommens og islams bidrag har været sammenlignet. Denne analyse peger ikke i retning af, at elementerne passer godt sammen, idet de fælles regler forudsætter forskellig gudsopfattelse. Der er mange inkongruenser, når det gælder tolkningen af den gyldne regel, især når der foku-

seres på påbudsvarianten. De muslimske fortalere for globaletikken overser væsentlige problemstillinger i bidraget til globaletikken fra islam, mens de jødiske debattører er mere realistiske.

Litteratur

- Bernardin, Joseph. 1996. »In Agreement with Christianity«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 140-154. London: SCM Press.
- Bexell, Göran. 1997. »Etik i religiösa traditioner«. I *Teologisk etik - En introduktion*, Göran Bexell og Carl-Henrik Grenholm, 55-64. Stockholm: Verbum.
- Borowitz, Eugene B. 1993. »Zur Problematik des interreligiösen Dialogs aus der Sicht des Judentums«. I *Weltfrieden durch Religionsfrieden – Antworten aus den Weltreligionen*, redigeret af Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, 67-91. München: Piper.
- Chouraqui, André. 1996. »Foundations for a Global Ethic according to the Bible, the Gospels and the Qur'an«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 97-103. London: SCM Press.
- Dihle, Albrecht. 1962. *Die Goldene Regel – Eine Einführung in die Geschichte der Antiken und frühchristlichen Vulgäretik*. Göttingen: Vandenhoech & Ruprecht.
- El-Ghazali. 1996. »Muhammad: Striving for a Higher Ethic«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 181-185. London: SCM Press.
- Hanafi, Hassan. 1996. »The Religions Must Work Together«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 186-190. London: SCM Press.
- Hasselmann, Christel. 2002. *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos*. Mainz: Mathias-Grünwald-Verlag.
- Hauschild, Thomas. 1999. »Neue Weltordnung, Zivilgesellschaft und die ewige Wiederkehr der rituellen Vernunft«. I *Ein Ethos für eine Welt? - Globalisierung als ethische Herausforderung*, redigeret af Karl-Josef Kuschel, Alessandro Pinzani og Martin Zillinger, 94-117. Frankfurt: Campus Verlag 1999.
- Hvarfner, Gunilla. 1992. »Gyllene Regelns mening«. I *Etik, Religion och Samhälle*, redigeret af Carl-Henric Grenholm og Göran Lantz, 83-98. Nora: Nya Doxa.
- King, Sallie. 1998. »A Global Ethic in the Light of Comparative Religious Ethics«. I *Explorations in Global Ethics – Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*, redigeret af Sumner B. Twiss og Bruce Grelle, 118-140. Boulder: Westview Press 1998.
- Kollek, Teddy. 1996. An Answer from Jerusalem on the Project of a Global Ethic. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 81-96. London: SCM Press.
- Kuschel, Karl-Josef. 1993. »The Parliament of the World's Religions 1893-1993«. I *A Global Ethic – The Declaration of the World's Religions*, redigeret af Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, 77-105. London: SCM Press.
- Küng, Hans. 1990b. *Projekt Weltethos*. München: Piper.

- Küng Hans. 1993a. »The History, Significance and Method of the Declaration Toward a Global Ethic«. I *A Global Ethic – The Declaration of the World's Religions*, redigeret af Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, 43-76. London: SCM Press.
- Küng, Hans. 1993b. »Auf dem Weg zu einem Weltethos – Probleme und Perspektiven«. *Zeitschrift für Kulturaustausch* 43 (1): 11-20.
- Küng, Hans. 1998. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. London: SCM Press.
- Küng, Hans og Karl-Josef Kuschel. 1993a. »Preface«. I *A Global Ethic – The Declaration of the World's Religions*, redigeret af Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, 7-10. London: SCM Press.
- Küng, Hans og Karl-Josef Kuschel. 1993b. »Declaration Toward a Global Ethic«. I *A Global Ethic – The Declaration of the World's Religions*, redigeret af Hans Küng og Karl-Josef Kuschel, 11-39. London: SCM Press.
- Küng, Hans. 1990a. »Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der weltreligionen«. *Concilium* 26 (2): 154-164.
- Magonet, Jonathan. 1996. »Judaism and a Global Ethic«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 89-103. London: SCM Press.
- Moltmann, Jürgen. 1992. »Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur«. *Concilium* 26 (2): 165-172.
- Morgan, Peggy og Marcus Braybrooke, red. 1998. *Testing the Global Ethic*. Oxford: Cix NexusPress.
- Petersen, Carsten Elmelund. 2017. »Religionsfriheden er ikke, hvad den engang var«. *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* (artiklen er optaget, men endnu ikke publiceret).
- Pförtner, Stephan H. 1993. »Menschheitsethos und Menschenrechte - Der katholische Beitrag zwischen Konsens und Konflikt«. *Zeitschrift für Kulturaustausch* 43 (1): 27-35.
- Raunio, Antti. 1993. *Summe des Christlichen Lebens – Die »Goldene Regel« als Gesetz der Liebe in der Theologie Martin Luthers von 1510 bis 1527*. Helsinki: University of Helsinki.
- Rinn-Maurer, Angela og Hans Küng. 2005. *WELTETHOS christlich verstanden*. Freiburg: Herder.
- Schmidt, Helmut. 1996 »Key Principles for a Humane Society«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 46-490. London: SCM Press.
- Sender, Anne. 1997. »Menneskerettigheter i jødisk perspektiv«. I *Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge, Nansensskolens årbok 1997*, redigeret af Inge Eidsvåg og Lena Larsen, 124-133. Oslo: Universitetsforlaget.
- Talbi, Muhammad. 1996. »A Charter and Tasks for All Human Beings«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 194-200. London: SCM Press.
- Thelle, Notto. 1994. »Et postmoderne religionsparlament – Chicago 1993«. *Norsk Tidsskrift for Misjon* 48 (1): 43-54.

- Vogt, Kari. 1994. *Islams hus – Verdensreligion på fremmarsj*. Oslo: Cappelen.
- Volf, Miroslav. 2011. *Allah – A Christian Response*. New York: HarperOne.
- Wattles, Jeffrey. 1996. *The Golden Rule*. Oxford: Oxford University Press.
- Wulff, Ellen. 2009. *Koranen*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von. 1996. »The Declaration on a Global Ethic«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 65-75. London: SCM Press.
- Widdows, Heather. 2011. *Global Ethics - An Introduction*. Durham: Acomen.
- Zarabozo, Jamaal al-Din M. 1997. *Commentary on the Forty Hadith of Al-Nawawi. Vol. 1*. Denver: Al-Basheer Publications & Translations.
- Zakzouk, Mahmoud. 1996. »On Human Unity and Equality«. I *Yes to a Global Ethic*, redigeret af Hans Küng, 191-193. London: SCM Press.
- Østnor, Lars. 1998. »'Värdegemenskap' mellom verdensreligionernes etikk?«. I *Värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle*, redigeret af Göran Bexell, 145-146. Lund: Lund University Press.
- Østnor, Lars. 2002. »A Universal Ethic Across The Religions?«. I *Universal Ethics Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars*, redigeret af Göran Bexell og Dan-Erik Andersson, 107-117. The Hague/London/New York: Martinus Nijhoff Publishers.

Forfatter

Carsten Elmelund Petersen
Fjellhaug International University College,
Denmark
Leifsgade 33, 6.-7.
2300 København S
cep@dbi.edu

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktions-
uafhængig fagfællevurdering.