

DAS ANWENDUNGSPROBLEM DER DISKURSETHIK
IM HINBLICK AUF INTERKULTURELLE NORMEN-
UND WERTEKONFLIKTE

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhardt Karls Universität Tübingen

vorgelegt von

Christina Rose

im Oktober 2007

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Reiner Wimmer

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Eve-Marie Engels

Dekan: Prof. Dr. Georg Schild

Tag der mündlichen Prüfung: 13. November 2008

gedruckt mit Genehmigung der

Fakultät für Philosophie und Geschichte der Universität Tübingen

Diese Arbeit entstand im Rahmen des Graduiertenkollegs
"Globale Herausforderungen - transnationale und transkulturelle Lösungswege"
an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Sie wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) und das
Hochschul- und Wissenschaftsprogramm des Bundes und der Länder (HWP).

0	Einleitung.....	1
0.1	Gegenstand der Arbeit.....	1
0.2	Fragestellung.....	2
0.3	Forschungszusammenhang und wissenschaftlicher Ertrag	3
0.4	Vorgehen und Aufbau der Arbeit.....	5
I	PROBLEMAUFRISS: DIE DISKURSETHIK UND IHRE REGELN	10
1	Die Grundzüge der Diskursethik.....	10
1.1	Begriff und Anspruch.....	10
1.2	Charakteristika und zentrale Formulierungen.....	12
1.3	Das Anwendungsproblem.....	15
1.3.1	Apels Anwendungsteil B der Diskursethik.....	16
1.3.2	Ansatzpunkt für die vorliegende Forschungsarbeit.....	19
2	Die Diskursregeln nach Jürgen Habermas	23
2.1	Die Regeln der idealen Sprechsituation: Formale Eigenschaften des Diskurses	23
2.2	Die Angemessenheit des Sprachsystems hinsichtlich des wechselseitigen Verstehens.....	26
3	Die Regeln des praktischen Diskurses nach Robert Alexy.....	29
II	PROBLEMANALYSE: HERMENEUTISCHE DISKURSE ZUR FÖRDERUNG WECHSELSEITIGEN VERSTEHENS.....	38
4	Die Förderung wechselseitigen Verstehens als Diskursziel: Seyla Benhabib	38
4.1	Geschichtlichkeit und Pluralität	39
4.2	Wechselseitige Perspektivenübernahme im fortwährenden Moralgespräch	41
5	Hermeneutischer Diskurs: Begriff und Ziele	44
5.1	Begriffsverständnis	44
5.2	Ziele.....	47
5.2.1	Reflexion der Vorannahmen	47

5.2.2	Reflexion emotionaler Aspekte	48
5.2.3	Werturteilsfreiheit durch Abschaffung oder Suspendierung des Konsensgedankens	50
6	Das Problem des <i>rein</i> hermeneutischen Diskursverständnisses für die Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten	51
III PROBLEMBEISPIEL: DER INTERRELIGIÖSE "WELTETHOS"- DIALOG		54
7	Was ist das, "Weltethos"?	54
7.1	Globale Herausforderung und Lösungsvorschlag	54
7.2	Entstehungsprozess und Ergebnis der Weltethos-Deklaration	55
8	Diskursethische Betrachtungen des Weltethos-Dialogs	60
8.1	Ist der Weltethos-Dialog ein Anwendungsbeispiel der Diskursethik?	60
8.1.1	Begründungsfrage und transzendente Autorität	60
8.1.2	Ethos und Ethik	63
8.1.3	Das Handlungsprinzip	69
8.2	Problembeispiele hermeneutischer Art im Zusammenhang mit dem Weltethos- Dialog	75
8.2.1	Akteurs-Problem	75
8.2.2	Stellvertreter-Problem	78
8.2.3	Dominanz-Problem	79
8.2.4	Problem der Verwestlichung	81
8.2.5	Problem mangelnder interreligiöser Sensibilität	84
IV PROBLEMLÖSUNGSVORSCHLAG: EINE INTERKULTURELLE DISKURSETHIK-VARIANTE		88
9	Der Polylog-Ansatz der interkulturellen Philosophie	88
9.1	Diskursethische Betrachtungen des Polylogs	90
9.1.1	Fremdsein, Toleranz, Respekt, Anerkennung	91

9.1.2	Universalisierbarkeit.....	100
9.1.3	Klärung von philosophischen Grundproblemen und Sachfragen.....	103
10	Die Regeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse der interkulturellen Philosophie im hermeneutischen Diskurs.....	107
10.1	Das Problem des Fremdverstehens	108
10.2	Grundsätze und Faustregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse	113
11	Schluss	129
11.1	Begriff und Anspruch der interkulturellen Diskursethik-Variante	130
11.2	Charakteristika und zentrale Formulierungen der interkulturellen Diskursethik-Variante	132
11.3	Regeln der interkulturellen Diskursethik-Variante	133
11.4	Abschließende Bemerkungen und Ausblick.....	134
	Verzeichnis der Grundsätze und Prinzipien	137
	Verzeichnis der Regeln für den praktischen Diskurs.....	138
	Verzeichnis der Regeln für den hermeneutischen Diskurs	141
	Tabellenverzeichnis	144
	Literatur.....	145
	Anhänge.....	155
I.	Anhang: Weitere Informationen zur "Dialog-Methode".....	155
II.	Anhang: Die Erklärung zum Weltethos und ihre Unterzeichner.....	160
	Danke	175

Im Weltalter der Kulturbegegnungen können wir heute nicht mehr vermeiden, uns dem interkulturellen und interreligiösen Gespräch zu stellen. Diese de facto hermeneutische Situation ist uns einfach widerfahren, und wir erleben hautnah, dass die einzelnen theologischen Erklärungen des Welträtsels als exklusivistische Angebote zu eng geworden sind. (Mall 1997:75)

Die Argumentationspraxis ist dasjenige Medium, in dem wir uns der Rationalität unserer Einstellungsänderungen versichern können, soweit wir uns dieser eben versichern können. Etwas besseres als unsere besten Gründe steht uns dafür nicht zur Verfügung. (Gottschalk-Mazouz 2000:21)

Selbstverständlich sieht unsere moralische und politische Wirklichkeit einem verbissenen Kampf zwischen Vertretern unterschiedlicher Moralauffassungen sehr viel ähnlicher als einem Gespräch. (Benhabib 1992:47)

Der Umstand, dass wir niemals definitive Gewissheit darüber haben können, ob wir uns über uns selbst täuschen, wenn wir in einen Diskurs einzutreten meinen, lässt mindestens einen Leitfaden als nötig erscheinen, anhand dessen wir die Schranken systematisch verzerrter Kommunikation, wenn sie bestehen, methodisch überwinden können. (Habermas 1973:259)

Es ist nun nicht möglich, ein Verfahren anzugeben, das in jedem Fall zu einer vernünftigen Einigung führt. Es wäre aber schon viel gewonnen, wenn es ein Verfahren gäbe, das zumindest die Wahrscheinlichkeit der Veränderung faktisch vorgegebener unvereinbarer Auffassungen in Richtung auf eine vernünftige Einigung erhöht. (Alexy 1978:48-49)

0 Einleitung

0.1 Gegenstand der Arbeit

Der vorliegende Forschungsansatz beschäftigt sich mit dem Problem der Anwendbarkeit einer kommunikativ vermittelten Ethik in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten. Die zentrale Aufgabe der Ethik wird darin gesehen, *bestimmte (partikulare) Bewertungskriterien und Bewertungsverfahren von Normen und Werten zu hinterfragen* mit dem Ziel, Wege zur *Lösung von daraus entstehenden Normen- und Wertekonflikten* zu entwickeln, zu begründen und umsetzbar zu machen, beispielsweise in Form von Moralprinzipien. Es wird davon ausgegangen, dass solche Konflikte de facto zwischen einzelnen Menschen oder Gruppen aufgrund unterschiedlicher kulturbedingter Ethiken *existieren*, und dass diese als globale Herausforderung die gemeinsame Bewältigung von Menschheitsproblemen zumindest solange behindern, bis eine *Verständigung* darüber herbeigeführt worden ist.

Den theoretischen Rahmen bildet dabei ein kommunikationstheoretischer Ansatz: die von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel vorgeschlagene *Diskursethik*. Beide fordern, dass die Gültigkeit von Normen von der zwanglosen Zustimmung aller Betroffenen abhängt.¹ Sie verfolgen damit das Ziel des (nicht mehr intrakulturellen, d.h. partikularen) *Konsenses* in *moralischen*² Fragen. Diese Einigung ist durch die Gesprächsform des *praktischen Diskurses* argumentativ zu erreichen (Habermas 1983a:103). Damit von einem solchen Diskurs jedoch überhaupt gesprochen werden und damit dieser glücken könne, seien als Argumentationsvoraussetzungen bestimmte konstitutive *Diskursregeln*³ anzuwenden. Auf diese Regeln, die Habermas als die Präsuppositionen rationaler Argumentation bezeichnet, führt er seinen Universalisierungsgrundsatz >U< zurück,

dass eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn [...] die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus

¹ Habermas fasst dies in dem "diskursethischen Grundsatz" >D< zusammen, "dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)", siehe 1983a:103.

² Außer von "moralischem Diskurs" wird auch synonym von "praktischem" oder "normativem Diskurs" gesprochen werden.

³ Diese beziehen sich „nicht nur wie die Logik auf Aussagen, sondern darüber hinaus auf das Verhalten der Sprecher“ und werden daher auch "pragmatische Regeln" genannt (vgl. Alexy 1978:26).

einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können. (Habermas 1983a:103)

Unter den Begriff "Anwendungsproblem" werden in den folgenden Untersuchungen *praxisrelevante* Probleme einer solchen Ethiktheorie subsumiert, in Abgrenzung zu *theorierelevanten* Problemen, die sich auf den Bereich der *Begründbarkeit* beziehen. Begründungsfragen der Diskursethik werden deshalb zwar immer wieder angesprochen.. Sie werden jedoch nicht ausdiskutiert, da sich die vorliegende Arbeit auf die Fragen der *Anwendbarkeit* konzentriert.⁴ "Anwendungsprobleme" werden dagegen genauer verstanden als

Schritte auf dem Weg zur Formulierung einer Handlungsqualifikation, d.h. alles, was nach der Begründung des Moralprinzips noch erforderlich ist, um sich anhand einer Ethik im konkreten Handeln zu orientieren (Gottschalk-Mazouz 2000:109).

Das Anwendungsproblem, dem sich diese Arbeit vor allem widmet, ist dasjenige des *wechselseitigen Verstehens* in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten. Es ist deshalb als hermeneutisches Problem zu bezeichnen.

0.2 Fragestellung

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich daher mit der Anwendungsfrage, die sich grob umrissen so formulieren lässt: *Wie kann die Ethiktheorie des Diskurses, die sich an Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< orientiert, zu einer besseren kommunikativen Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten beitragen?*

Eine präzisere Formulierung der Fragestellung lässt sich durch den Blick auf die Überprüfung der Leistungsfähigkeit der bereits erwähnten *Diskursregeln* gewinnen. Als solche formuliert Habermas ursprünglich vier Regeln (1973:255-256), die er als konstitutiv für einen Moraldiskurs ansieht. Robert Alexy nimmt die Überlegungen von Habermas zum Anlass, über diese Regelvorschläge hinaus eine "Theorie des rationalen praktischen

⁴ Eine Zusammenfassung der Positionen und Entwicklungen innerhalb der Diskursethik-Begründungsdiskussion findet sich in Gottschalk-Mazouz (2000). Dieser hat sich auch mit den Theorien, Entwicklungen und Perspektiven bezüglich der Anwendungsprobleme der Diskursethik beschäftigt, allerdings auf ganz andere Art und Weise als es in dieser Arbeit geschieht.

Diskurses" in Form eines umfassenden Regelsystems mit wesentlich zahlreicheren Regeln auszuarbeiten (1978). Damit will er die Diskursethik als universalistische Ethiktheorie stützen. Es bleiben bei seinen Regeln jedoch besonders diejenigen Herausforderungen unberücksichtigt, die das *wechselseitige Verstehen* betreffen und die einem Konsens im Wege stehen können, wie Alexy selbst erkennt. Daher schlägt er beiläufig vor, die zur Klärung von Verstehensproblemen durchgeführten Gespräche "als Diskurse eigener Art" aufzufassen und als "sprachanalytische Diskurse" zu bezeichnen. Diese sollen der Herstellung eines gemeinsamen Sprachgebrauchs und der "Sicherung klaren und sinnvollen Sprechens" dienen (1978:38).

Doch dieser Vorschlag wird von Alexy nicht weiter verfolgt. Das erkannte Defizit der Diskursethik bleibt daher bestehen. Außerdem lässt sich die Verstehensproblematik nicht allein auf einen unterschiedlichen Sprachgebrauch der Gesprächsteilnehmer reduzieren, wie Alexy annimmt, sondern umfasst wesentlich das wechselseitige Verstehen der jeweiligen (unterschiedlich, z.B. kulturell, religiös etc. geprägten) traditionsbedingten *Werturteils-Genesen*. Dies zeigt einerseits die theoretische Reflexion Seyla Benhabibs, die in Abschnitt II diskutiert wird. Andererseits wird diese Problematik sichtbar durch die in Abschnitt III vorgenommene Diskussion eines Praxisbeispiels, das sich mit dem interreligiösen "Weltethos-Dialog" und den in diesem Zusammenhang aufgetretenen Problemen aus dem Bereich des wechselseitigen Verstehens beschäftigt. Vor diesem Hintergrund lässt sich die zu untersuchende Anwendungsfrage folgendermaßen präzisieren:

Wie kann die Ethiktheorie des Diskurses, die sich an Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< orientiert, ergänzt werden, um das wechselseitige Verstehen zu fördern und damit zu einer besseren kommunikativen Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten beizutragen?

0.3 Forschungszusammenhang und wissenschaftlicher Ertrag

In der aktuellen Wissenschaftsdebatte ist das vorliegende Forschungsprojekt, das im Rahmen des Graduiertenkollegs *Globale Herausforderungen - transnationale und transkulturelle Lösungswege* an der Universität Tübingen entstand, als Beitrag zur *Globalisierungsforschung* zu verstehen. Die zentrale Fragestellung des Graduiertenkollegs nach *Werten, Prinzipien und Regeln für die Bearbeitung der Aufgaben globaler*

Kooperation zeigt dabei den Gesamtzusammenhang der Kollegs-Forschungen auf. Aus dieser Fragestellung resultiert (als einer der drei Forschungsschwerpunkte des Kollegs) das *Aufdecken, Reflektieren und kritische Diskutieren* verschiedener Moraltheorien, die zur Lösung der oben genannten Herausforderung beitragen wollen. Die Forschungen innerhalb des Kollegs konzentrieren sich auf solche Ansätze, die universalistisch orientiert sind und insofern *nicht-kulturgebundene Lösungswege anstreben*. Im Themenschwerpunkt *Grundlegende ethische und religiöse Fragen angesichts der Globalisierung*, in den die vorliegende Arbeit eingebettet ist, steht speziell die Beantwortung der Frage nach „wirksamen Möglichkeiten eines interkulturellen und interreligiösen Dialogs“ im Mittelpunkt.

Der Problembereich, dem sich die vorliegende Arbeit widmet, kann daher folgendermaßen umgrenzt werden:

Im Zuge einer immer stärkeren Vernetzung der Welt im sogenannten Globalisierungsprozess entstehen neue Handlungsräume, aber auch neue Handlungsnotwendigkeiten. Probleme, die Menschen weltweit betreffen, bedürfen zunehmend der Aufmerksamkeit: Umweltzerstörung, Klimawandel, Terror oder soziales Ungleichgewicht sind Schlagworte für globale Herausforderungen, denen nur in internationaler und interkultureller Kooperation begegnet werden kann – sofern überhaupt. Hierbei treffen notwendig partikulare handlungsleitende Normen- und Wertekonzepte aufeinander. (Höhenrieder/ Rose 2005:63)

Die vorliegende Arbeit diskutiert vor diesem Hintergrund die Anwendbarkeit und damit die Praxistauglichkeit des Konzepts praktischer Diskurse, wie es im Rahmen der Diskursethik-Diskussion bisher vorgeschlagen wurde, *vor dem Hintergrund interkultureller Normen- und Wertekonflikte*.

Durch diese Untersuchungen wird deutlich, dass der Herausforderung der *Pluralität* in globalen Verständigungsprozessen bei der Formulierung einer anwendbaren Diskursethik-Variante problemsensibler begegnet werden muss, als dies bisher bei Habermas, Apel und Alexy geschah. Da viele der Probleme sich auf die interreligiöse oder interkulturelle Verständigung beziehen, zeigt sich, dass insbesondere *hermeneutische* Aspekte im Diskursethik-Konzept fehlen, die den Aufbau einer gemeinsamen Wissensbasis und damit die Grundlage für ein Gespräch in wechselseitigem Vertrauen ermöglichen und unterstützen.

Der wissenschaftliche Ertrag der Arbeit liegt dementsprechend in der Argumentation für eine *hermeneutische Diskursform* als Ergänzung zu der Form des praktischen Diskurses und als *Hilfestellung für die kommunikative Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten*, sowie in einer Skizze der möglichen Grundzüge einer solchen Gesprächsform. Die Forschungen verstehen sich damit als *Beitrag zur Verbesserung der Anwendbarkeit der Diskursethik*, indem sie diese um eine neue, hermeneutische Diskursform ergänzen, welche Unterziele, Grundsätze und Regeln besonders - wenn auch nicht exklusiv - für die kulturenübergreifende Gesprächspraxis bereitstellt. Diesen Regeln kann jedoch kein universeller Status zugeschrieben werden. Für die bessere Lösbarkeit des hier untersuchten Anwendungsproblems ist immer zu berücksichtigen, dass es sich nur um empfohlene Richtungsweiser handeln kann, die helfen sollen, die kommunikative Einigung in bestimmten Normen- und Wertekonflikten zu verbessern.

Als Beitrag zur aktuellen Ethikforschung dienen die Forschungsergebnisse dazu, den notwendigen Anteil an Strategie zu minimieren, der in praktische Diskurse einfließt, und sie können somit zur Förderung strategiefreier Verständigung beitragen. Da dieser Herausforderung mit der Formulierung *formaler, kommunikationstheoretischer* Lösungsmöglichkeiten begegnet wird, ist eine direkte Relevanz für ein möglichst weites Feld von normativen Praxisfragen angestrebt.

0.4 Vorgehen und Aufbau der Arbeit

Die globale Herausforderung der Anwendbarkeit der Diskursethik vor dem Hintergrund interkultureller Normen- und Wertekonflikte wird in dieser Arbeit in vier Etappen angegangen: In Abschnitt I wird das Problem *umrissen*, in Abschnitt II aus theoretischer Blickweise genauer *analysiert*, in Abschnitt III anhand eines Fallbeispiels *veranschaulicht* und in Abschnitt IV ein *Vorschlag zur besseren Lösbarkeit* angeboten. Dabei erfolgen im Einzelnen folgende Schritte:

In Abschnitt I wird zunächst der Gesamtzusammenhang verdeutlicht, indem Diskursethik in ihren Grundzügen und Charakteristika dargestellt wird (Kapitel 1). Darauf aufbauend erfolgt eine Untersuchung derjenigen Diskursregeln, die Habermas und Alexy bisher im Rahmen ihrer Theorien vorgeschlagen haben (Kapitel 2 und 3). Diese Untersuchung fragt nach möglicherweise darin enthaltenen hermeneutischen Aspekten. Daraus ergibt sich als Hypothese für das weitere Vorgehen: Ein entscheidendes Defizit der Diskursethik für die

Lösung interkultureller Normen- und Wertekonflikte liegt darin, dass sie (wenn überhaupt, so doch zumindest) in zu geringem Maße Lösungswege für Probleme des wechselseitigen *Verstehens* anbietet.

Diese Verstehensproblematik hat die Diskursethikerin Seyla Benhabib (1992) im Auge, wenn sie einen Gegenentwurf zu Habermas' Grundsatz >U< vorstellt. Ihr Entwurf umfasst als Diskursziel nicht mehr den *Konsens*, sondern statt dessen das *Aufrechterhalten des Moralgesprächs*. Dieser in Abschnitt II diskutierte Vorschlag stellt die wohl radikalste Antwortmöglichkeit auf die soeben formulierte Fragestellung dieser Arbeit dar. Denn die Diskurstheorie nach Benhabib orientiert sich nicht mehr am Grundsatz >U< und den ihn stützenden Regeln oder ergänzt diese, sondern sie *ersetzt* diesen Grundsatz durch die Aufforderung zur Aufrechterhaltung des Gesprächs durch die Förderung des wechselseitigen Verstehens (Kapitel 4). Der Diskurs ist dementsprechend in ihrem Ethikansatz, streng genommen, nicht mehr als eine Gesprächsform zur Klärung moraltheoretischer Fragen ("moralischer Diskurs") zu verstehen, sondern als "*hermeneutischer Diskurs*".

Gestützt wird diese in Abschnitt II vorgenommene *theoretische* Problemanalyse durch einige weitere Impulse, die aus einem *Praxisprogramm* gewonnen werden können, das zuerst am Massachusetts Institute of Technology entwickelt wurde und das auch in Deutschland inzwischen zu einigem Erfolg gelangt ist: das "Dialog-Projekt" (Isaacs 2002, Hartkemeyer et. al. 1998). Die dort praktizierte Gesprächsform folgt den beiden von Benhabib erhobenen Forderungen, einerseits den Konsens als Ziel auszuklammern und andererseits Methoden zur Förderung des Gesprächs und des Verstehens zu entwickeln. Anhand der Berichte dieser Dialog-Vertreter lässt sich insbesondere Aufschluss über das Begriffsverständnis "hermeneutischer Diskurs" sowie über dessen Unterziele gewinnen (Kapitel 5). Ob eine *rein* dem Zweck des *Verstehens*, nicht mehr aber dem der konsensuellen *Verständigung* verschriebene Gesprächsform geeignet ist, zur Lösung von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten beizutragen, bleibt am Ende dieser Problemanalyse jedoch zweifelhaft (Kapitel 6). Dass eine Verständigung, möglichst in Form eines Konsenses, für solche Fälle jedoch seitens der Betroffenen wünschenswert und oft sogar notwendig sein kann, wird in Abschnitt III durch die diskursethische Diskussion der hermeneutischen *Problembispiele* deutlich, die sich im Zusammenhang mit dem interreligiösen Dialog zum Weltethos ergaben.

Bei dieser Normen- und Wertediskussion, die in Kapitel 7 vorgestellt wird, handelt es sich um denjenigen kommunikativen Prozess, der vor allem von Hans Küng initiiert und dokumentiert wurde (Küng 1990, 2002; Küng/ Kuschel 1993) und der vor und während des Parlaments der Weltreligionen 1993 in Chicago zu dem Ergebnis der „Erklärung zum Weltethos“ führte (Parlament der Weltreligionen 1993). Besonders interessant für die Auseinandersetzung mit dem hier untersuchten Anwendungsproblem der Diskursethik ist, dass im Falle des Weltethos-Dialogs *konkrete Erfahrungen* bei der Verständigung über einen interreligiösen Normen- und Wertekonflikt vorliegen. Anhand der Erfahrungsberichte lässt sich daher eine Ahnung gewinnen, was den möglichen Erfolg und Misserfolg solcher Diskurse betrifft. Die Tatsache, dass der Dialog religionsübergreifend stattfand, trägt dazu bei, die hermeneutische Problematik des wechselseitigen Verstehens kulturell- bzw. religionsbedingter Unterschiede zu veranschaulichen und in ihrer Komplexität genauer fassen zu können.

Da bisher weder die Diskursethiker noch Küng davon ausgehen, dass sich die in der Diskursethik einerseits und die im Weltethos-Dialog andererseits angestrebte Gesprächsform *gleich*, ist allem voran zu klären, ob es sich beim Weltethos-Dialog tatsächlich um einen *Anwendungsfall der Diskursethik* handelt, da sonst die Gefahr besteht, diesem Dialog sozusagen im Nachhinein eine Theorie "überzustülpen". Es wird deshalb in Kapitel 8.1 zuerst gezeigt, dass es sich bei dem Weltethos-Dialog tatsächlich um einen Anwendungsfall der Diskursethik handelt. Aus diesem Nachweis ergeben sich zwei wesentliche Erkenntnisse: Zum einen kann die Diskursethik von den konkreten Erfahrungen aus der Praxis bezüglich des Charakters hermeneutischer Herausforderungen neue Einblicke gewinnen. Zum anderen stellen die Erkenntnisse einen Fortschritt in Bezug auf die im Zusammenhang mit dem Projekt Weltethos interdisziplinär immer wieder in Anschlag gebrachten wissenschaftlichen Kritikpunkte an Küngs Umgang mit Begründungsfragen dar.

Im Anschluss an die Klarstellung in Kapitel 8.1 erfolgen dann die diskursethischen Betrachtungen der hermeneutischen Probleme in Kapitel 8.2. Hierbei werden verschiedene, in der Praxis entstandene hermeneutische Probleme bei der Findung des interreligiösen Konsenses über das Weltethos aus dem Blickwinkel eines hermeneutisch-diskursethischen Ansinnens heraus betrachtet.

Aufgrund der Tatsache, dass sich durch die vorangegangenen Untersuchungen Defizite in der Diskursethik-Theorie nachweisen ließen, wird zur Entwicklung eines *Lösungsvorschlags* für das Problem der Anwendbarkeit der Diskursethik in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten schließlich - in Abschnitt IV - ein Ansatz herangezogen, der *nicht* der Diskursethik zuzuordnen ist: die Gesprächsform des *Polylogs*, wie er für die interkulturelle Philosophie besonders von Franz Martin Wimmer (z.B. in 2004) vorgeschlagen wird. Der Polylog verfolgt zum einen das Ziel der *Förderung wechselseitigen Verstehens*, indem ein interkulturell orientiertes Konzept der Hermeneutik (Mall 1997) und spezielle Regeln hierfür zur Diskussion gestellt werden (Holenstein 1998b und Paul 2000). Zum anderen spricht sich der Polylog dafür aus, über das Verstehen hinaus in interkulturellen, philosophischen Gesprächen auch die *Verständigung* in Form von *Konsensen* zu suchen (Wimmer 2004). Die Vertreter der interkulturellen Philosophie stehen jedoch der Diskursethik als Gesprächsform nicht unkritisch gegenüber. Dies macht sich vor allem an dem Einwand fest, Habermas benutze einen defizitären Respekt-Begriff, der mit einem nicht gerechtfertigten universalistischen Anspruch einher gehe (Kimmerle 2005).

Schrittweise werden daher zunächst in Kapitel 9.1 die Gesprächsformen des "Diskurses" und des "Polylogs" einander angenähert. Ziel ist es dabei, die Kritik der interkulturellen Philosophie an der Diskursethik zu überprüfen und die unterstellten Defizite möglichst umfassend auszuräumen. So wird es möglich, eine Kompatibilität von Diskurs-Modell und Polylog-Modell aufzuzeigen, so dass sich die Lösungsmöglichkeiten und Gesprächsregeln des Polylog-Konzepts auch in der Gesprächsform des hermeneutischen Diskurses einsetzen lassen. Diese Annäherung geschieht, indem die jeweiligen Begriffsauffassungen der interkulturellen Philosophie und der Diskursethik von "Fremdsein", "Toleranz", "Respekt" und "Anerkennung" (Kapitel 9.1.1), der Umgang mit Universalisierbarkeitsansprüchen (Kapitel 9.1.2) sowie der Anspruch der Klärung von philosophischen Problemen (Kapitel 9.1.3) miteinander verglichen werden. Hierbei ergibt sich, dass sich genau dann für die beiden Modelle eine grundsätzliche Vereinbarkeit ergibt, wenn diese Betrachtungen von einer hermeneutisch-diskursethischen Perspektive ausgehen, wie sie im Rahmen dieser Arbeit entworfen wird.

Im nächsten Schritt (Kapitel 10.1) wird zugrunde gelegt, dass beide, die interkulturelle Philosophie und die hermeneutisch-interkulturelle Diskursethik-Variante, vor allem die Entwicklung von Lösungsansätzen für das Problem des Fremdverstehens im Auge haben.

Deshalb werden die innerhalb der interkulturellen Philosophie entwickelten Ansätze hierfür in Kapitel 10.2 jeweils in eine Regelformulierung gebracht und vor dem Hintergrund dieses gemeinsamen Gesprächsziels diskutiert.

Aus diesen Erkenntnissen heraus wird schließlich in Kapitel 11 das Ergebnis der vorliegenden Forschungen in Form einer Skizze für eine hermeneutisch-interkulturelle Diskursethik-Variante zusammengefasst. Diese neue Variante umfasst sowohl das von Habermas erhobene Diskursziel des *Konsenses*, den es in praktischen Diskursen zu suchen gilt, als auch eine der Partikularität Rechnung tragende, weitere Zielsetzung, nämlich die *Förderung des wechselseitigen Verstehens*. Während ersteres die Zielvorgabe des *praktischen* Diskurses darstellt, ist das zweite Ziel in der Gesprächsform des *hermeneutischen Diskurses* zu verfolgen. Erreicht wird die Verstehensförderung vor allem durch die Orientierung an den Gesprächsregeln des Fremdverstehens, wie sie aus der interkulturellen Philosophie gewonnen werden können. Das Konzept der interkulturellen Diskursethik-Variante liefert damit die Möglichkeit, eine Antwort zu entwickeln auf die zugrunde liegende Fragestellung, wie und inwieweit eine Theorie des Diskurses um solche Diskursregeln ergänzt werden kann, die das wechselseitige Verstehen fördern und damit zu einer kommunikativen Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonfliktfällen beitragen.

I PROBLEMAUFRISS: DIE DISKURSETHIK UND IHRE REGELN

1 Die Grundzüge der Diskursethik

Bevor die Diskussion der Anwendbarkeit der Ethik beginnt, soll hier vorab kurz geklärt werden, worin die Grundzüge des zu untersuchenden *Ethikansatzes*, also der Diskursethik, bestehen. Ziel der Kurzdarstellung ist es, auf den für die vorliegenden Forschungen gewählten Ansatzpunkt, die Regeln des Diskurses, hinzuführen und diese Wahl zu erklären. Die Darstellung der Diskursethik erfolgt daher nur überblicksartig.⁵ Darauf baut die Diskussion der Diskursregeln auf.

1.1 Begriff und Anspruch

Mit "Diskurs" bezeichnet Jürgen Habermas

die durch Argumentation gekennzeichnete Form einer Kommunikation [...], in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden. (1973:214)

Diskursethik ist in der ursprünglichen Konzeption von Habermas die Theorie des diskursiven Umgangs speziell mit *normativen* Geltungsansprüchen, auch *Richtigkeitsansprüche* genannt.⁶ Nach dieser Theorie sollen strittige normative Geltungsansprüche durch verständigungsorientiertes, kommunikatives Handeln in Form

⁵ Ich orientiere mich hierbei überwiegend an den m. E. sehr gelungenen und ähnliche Intentionen verfolgenden Einführungskapiteln in Gottschalk-Mazouz 2000:15-26. Genauere und umfassendere Einführungen finden sich zur Genüge an anderem Ort, z.B. in Ott 1994, Ricken 1993, Horster 1995, Reese-Schäfer 1990, Apel/ Böhler 1984.

⁶ Neben normativen Geltungsansprüchen nennt Habermas vor allem noch Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsansprüche, die sich nicht (wie erstere) auf etwas in der sozialen Welt ("als der Gesamtheit legitim geregelter interpersonalen Beziehungen einer sozialen Gruppe") beziehen, sondern auf etwas in der objektiven Welt ("als der Gesamtheit existierender Sachverhalte") bzw. in der eigenen subjektiven Welt ("als der Gesamtheit privilegiert zugänglicher Erlebnisse"; Habermas 1983:68). Diese Geltungsansprüche müssen (kontrafaktisch) bei einer Sprechhandlung unterstellt werden, da es sonst nicht möglich wäre, Inhalte sinnvoll zu transportieren. Alle anderen Kommunikationsformen bauen darauf auf: Eine Lüge z.B. kann nur glücken, wenn der Belogene annimmt, der Lügende würde das, was er sagt, für wahr, richtig oder authentisch halten. Eine Darstellung und Erläuterung dieser zentralen sowie aller anderen von Habermas über die Jahre hinweg erwähnten Geltungsansprüche findet sich bei Gottschalk-Mazouz (2000:21-25).

von *praktischen Diskursen* geprüft werden.⁷ Demnach zeichnen sich Diskurse dadurch aus, dass die in ihnen vorgetragenen Vorschläge zur Lösung von praktischen Problemen nur durch für alle nachvollziehbare *Gründe* entschieden werden können:

Von "Diskursen" will ich nur dann sprechen, wenn der Sinn des problematisierten Geltungsanspruchs die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, dass grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte, wobei "grundsätzlich" den idealisierenden Vorbehalt ausdrückt: wenn die Argumentation offen genug geführt und lange genug fortgesetzt werden könnte. (Habermas 1981:71)

Notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für eine Entscheidbarkeit ist Habermas zufolge das Vorhandensein einer "idealen Sprechsituation", die sowohl äußere kontingente Einwirkungen (wie z.B. das soeben von ihm selbst angedeutete Zeitproblem) ausschließt als auch solche Zwänge, "die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben" (zum Beispiel eine ungleiche Chancenverteilung) und die so zu Asymmetrien in der Sprechsituation führen (1973:255). Dieses Ideal sieht Habermas als ein *regulatives Prinzip* an, das allen realen Diskursen zugrunde liegen müsse. Nur dann könne die Unterstellung der "Herrschaftsfreiheit" garantieren, dass Entscheidungen *rein argumentativ* und damit *zwanglos*, bzw. lediglich aufgrund des "eigentümlich zwanglosen Zwangs des besseren Arguments" getroffen werden könnten (Habermas 1981:52). Diese *Rationalitätsforderungen* der idealen Sprechsituation bringt Habermas dadurch zum Ausdruck, dass er bestimmte *Diskursregeln* aufstellt (vgl. Kapitel 2).

Durch den Verweis auf die kontingenten Störfaktoren und die in der Realität gegebenen Asymmetrien wird bereits deutlich, dass das Diskurskonzept nicht darauf angelegt ist, letztgültige Entscheidungen zu *garantieren*. Selbst wenn eine "ideale Sprechsituation" gegeben wäre, in der alle Regeln des Diskurses eingehalten würden, so könne dies immer noch lediglich eine *vorläufige* Einlösung eines erhobenen Geltungsanspruchs ermöglichen. Wie Gottschalk-Mazouz schreibt, sei daher das Vorliegen einer idealen Sprechsituation kein Positiv-Kriterium für universelle Wahrheit oder Richtigkeit:

⁷ Im Falle von strittigen *Wahrheitsansprüchen* wäre der relevante Prüfmodus der des theoretischen Diskurses, im Falle von strittigen *Wahrhaftigkeitsansprüchen* der der therapeutischen Kritik: "Wahrhaftigkeit, d.h., ob jemand meint, was er sagt, offenbart sich nämlich nur in seinen Handlungen und kann nicht unabhängig davon durch Gründe festgestellt werden" (Gottschalk-Mazouz 2000:20). Zur therapeutischen Kritik siehe Habermas 1973:259-260.

Habermas meint damit weiterhin, dass wir in der Kommunikation ein prinzipiell mögliches Einverständnis unterstellen müssen, nicht aber, dass dessen Erreichen durch die Herstellung einer idealen Sprechsituation garantiert werden könne. (Gottschalk-Mazouz 2000:25)

Der *Geltungsanspruch* der Richtigkeit, der in praktischen Diskursen erhoben werden muss, sei trotzdem immer *kontexttranszendent*. Damit ist gemeint, dass er zwar jeweils immer nur (provisorisch) einlösbar ist innerhalb eines gegebenen (Welt- und Sprach-)Kontextes, dass er aber *von seinem Sinn her* letztlich auf die Gültigkeit in allen Kontexten zielt (vgl. Gottschalk-Mazouz 2000:25).⁸

1.2 Charakteristika und zentrale Formulierungen

Als Charakteristika der Diskursethik nennt Nils Gottschalk-Mazouz erstens "Gründe und Konsens", zweitens die "Kantische Tradition" und drittens die "zentralen Formulierungen" ihrer beiden Grundsätze (2000:15-18). An diese Aufzählung anschließend lassen sich die Merkmale im Einzelnen wie folgt beschreiben:

Moralische Überzeugungen fußen auf *Gründen*, die den Maßstab für richtiges und falsches Handeln darstellen. Wird also versucht, einen Anderen, der gegen diese Überzeugungen handelt, durch das Vorbringen von Gründen von der Richtigkeit der eigenen Auffassung zu überzeugen, so ist dieses Vorgehen "Argumentieren" zu nennen: Es bildet den Eintritt in den praktischen Diskurs. In dessen Verlauf können sich Überzeugungen durch den wechselseitigen Austausch von Gründen verändern. Dieser Diskursprozess

ist zu keinem Zeitpunkt abgeschlossen [...], da wir weder die zukünftigen Gründe bereits lebender Menschen kennen noch wissen können, was zukünftige Generationen zu unseren Überzeugungen sagen werden. (Gottschalk-Mazouz 2000:15)

⁸ Dies gelte ebenfalls für den Anspruch der Wahrheit, so Habermas. Wenn im Rahmen eines *praktischen* Diskurses jedoch ein Konsens erzielt werde, so komme diesem ein anderer Sinn zu als einem Konsens in theoretischen Fragen. Denn gehe es um Normen- und Werturteile, so sei es nicht möglich, auf Erfahrungen mit einer äußeren, objektivierten Wirklichkeit zu rekurrieren oder "den mit Geboten verknüpften Geltungsanspruch als eine Relation von Sprache und äußerer Natur aufzufassen" (Habermas 1973:250). Deshalb werde Wahrheit durch einen (idealen) Konsens nur angezeigt, normative Richtigkeit dagegen auch konstituiert (Gottschalk-Mazouz 2000:25 mit Verweis auf Habermas 1996:55).

Zum Zeitpunkt der Argumentation aber muss der Argumentierende zumindest insofern von dem von ihm erhobenen Geltungsanspruch überzeugt sein, dass er ihn gegen bisher bekannte Kritik zu verteidigen versucht und sich weiterer Kritik offen stellt. Im Diskurs einen Geltungsanspruch für die eigene moralische Überzeugung zu erheben bedeutet also, eine *Argumentationsverpflichtung* einzugehen.

Für *richtig* gehalten werden in der Diskursethik entsprechend jene moralischen Urteile, die *konsensfähig* sind, und zwar im Sinne einer *auf Gründen basierenden* Entscheidung.⁹ Gleichzeitig bleibt jeder so erzielte moralische Konsens jedoch zwangsläufig immer vorläufig und *fallibel*, denn "im Lichte späterer Einsichten kann sich immer herausstellen, dass eine Übereinkunft korrigiert oder aufgegeben werden muss" (Gottschalk-Mazouz 2000:16).

Der *Kantischen Tradition* folgt die Diskursethik insofern, als sie einen universalistischen Anspruch erhebt. Dieser besagt, dass sich richtiges Handeln durch einen Verallgemeinerungstest begründen lassen muss, was bedeutet, dass ein handlungsleitendes Urteil "für jede und jeden, nicht etwa nur für ganz bestimmte Personen oder Kulturen", gelten muss. Ethiken dieser Tradition gehen über die so genannte "Goldene Regel" hinaus, die lediglich fordert, die eigenen Wünsche und Bedürfnisse auf die Anderen zu projizieren ("Was Du nicht willst, das man *Dir* tu',..."). Denn "in Kants Ethik geht es nicht nur darum, was ich oder Du, sondern was *ein jeder* will oder nicht will" (Gottschalk-Mazouz 2000:16, Herv. im Original). Ebenfalls geht es weder bei Kant noch in der Diskursethik darum, bestimmte *Inhalte* zu begründen, sondern darum, ein *Verallgemeinerungsprinzip* als Kriterium zur Verfügung zu stellen, anhand dessen problematisch gewordene Geltungsansprüche jeweils individuell geprüft werden können. Damit sind beide Ethiken als *formale* Ethiken zu bezeichnen.

Jedoch unterscheidet sich die Diskursethik in wesentlichen Punkten von der Ethik Kants, wie Gottschalk-Mazouz aufzeigt. Erstens ist sie nicht *nur* formal, sondern hat auch ein prozeduralistisches Moment dadurch, dass ihr Verallgemeinerungsprinzip seine Anwendung in dem *Verfahren* des Diskurses findet. Dies bedeutet zweitens, dass sie nicht (wie bei Kant) *monologisch*, sondern *dialogisch* konzipiert ist. Ihr Ziel ist ein Lernprozess

⁹ Dies hält Gottschalk-Mazouz für eine notwendige Präzisierung, da die Konsenstheorie der Diskursethik ansonsten missverstanden werden könnte dahingehend, dass ein Konsens auch auf einer "unkritischen Übereinkunft" beruhen könne (vgl. 2000:16).

hin zu der Fähigkeit einer *wechselseitigen Perspektivenübernahme*. Sie bezieht sich damit, drittens,

auf die empirischen, ganz verschiedenen Interessen und Wertvorstellungen der Menschen. Daher müssen wir berücksichtigen, was jeder Einzelne will, doch das nur, soweit es allen anderen vernünftig erscheint. (Gottschalk-Mazouz 2000:16)

Viertens geht es nicht um die Beurteilung von *Maximen*, sondern um die von *Normen*, "und zwar so, dass anders als bei Kant die beabsichtigten und unbeabsichtigten Folgen von Handlungen Berücksichtigung finden". Und schließlich wird fünftens, "um von Kants ominösem 'Faktum der Vernunft' weg zu kommen", in der Diskursethik eine andere Begründungsstrategie gewählt, nämlich durch den Rückbezug auf den dialogischen Charakter und die damit verbundenen Argumentationsvoraussetzungen (vgl. Gottschalk-Mazouz 2000:16).

Die beiden *zentralen Formulierungen* der Diskursethik, die Gottschalk-Mazouz aufzählt, gehen auf Habermas zurück. Sie umfassen den diskursethischen Grundsatz¹⁰

>D<: dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten)

und den Universalisierungsgrundsatz aus 1983a:103:

>U<: dass eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn [...] die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können.

Gottschalk-Mazouz nennt >U< die "Argumentationsregel" (2000:17), nach der Normen im Diskurs zu rechtfertigen sind. Dieses Prinzip als übergeordnete Regel aus den *Voraussetzungen der Argumentation abzuleiten*, ist daher das Begründungsziel der beiden Gründungsväter der Diskursethik, Habermas und Apel, welches sie in unterschiedlicher

¹⁰ In: Habermas 1983a:103. Im Verlauf der Arbeit werden neben diesen beiden Grundsätzen noch weitere zentrale Formulierungen von Grundsätzen und Prinzipien anderer Autoren zu diskutieren sein. Um dem Leser einen schnellen Überblick über alle zitierten Grundsätze zu ermöglichen, werden sie *alle* einheitlich in der hier gewählten Formatierung wörtlich wiedergegeben. Zudem sind sie in dem Verzeichnis der Grundsätze und Prinzipien am Ende der Arbeit wiederzufinden. Es handelt sich bei ihnen jeweils um *Originalzitate*, auch wenn sie zur besseren Kenntlichkeit in ihrer Eigenschaft als Grundsätze anders formatiert sind als die übrigen Zitate.

Form verfolgen. Diese Voraussetzungen lassen sich im Einzelnen in Form von *Diskursregeln* formulieren, die das Ziel der Herrschaftsfreiheit und damit die Erfüllung der Rationalitätsforderung für den Diskurs garantieren sollen. Habermas versteht die Formulierung solcher Regeln als "eine Form der *Darstellung* von stillschweigend vorgenommenen und intuitiv gewussten, pragmatischen Voraussetzungen einer ausgezeichneten Redepraxis" (Habermas 1983a:101, Herv. im Original). Wie Gottschalk-Mazouz betont, sind Habermas bei einer solchen Darstellung zwei Punkte besonders wichtig:

Erstens ist das Ergebnis dieser Darstellung (als "know-that" und durch Dritte) des performativ-intuitiv Gewussten (des "know-how" des Argumentierenden) gegenüber den Argumentationsbeteiligten immer nur ein Vorschlag - Habermas spricht in diesem Zusammenhang explizit von einem "hypothetischen Element" [Mit Verweis auf Habermas 1983a:106f., C.R.]. Auch lässt sich die Argumentationspraxis als solche damit nicht begründen, nur die (argumentative) "Nichtverwerfbarkeit" der Diskursregeln - dass es also für die genannten Diskursregeln, wenn man überhaupt argumentieren will, keine funktionalen Äquivalente gibt. (2000:21)

1.3 Das Anwendungsproblem

Die Formulierung solcher Regeln ist dementsprechend für Habermas im Problembereich der *Begründbarkeit* angesiedelt.¹¹ Der Streit um diese Begründbarkeit der Diskursethik (und damit auch um ihre zentralen Formulierungen und die von ihr unterstellten Argumentationsvoraussetzungen) wird in den letzten Jahrzehnten kontrovers geführt. Die Beiträge reichen dabei von der kritischen Forderung, den Begründungsanspruch völlig aufzugeben, bis hin zu einem Versuch der Letztbegründung, dem sich besonders Apel widmet. Die Diskussion ist jedoch, so weit sie auch in den letzten Jahrzehnten fortgeschritten sein mag, nur ein Problembereich von zweien. Ihm folgt, wie auch Gottschalk-Mazouz mit seinen Untersuchungen beweist, der mindestens ebenso umstrittene Bereich der *Anwendung*, den er folgendermaßen gegenüber ersterem abgrenzt:

¹¹ Diesen Problembereich darzustellen würde den Rahmen dieses (zur Einführung des Forschungsansatzes gedachten) Abschnitts sprengen und ist auch nicht Teil oder Ziel meiner anwendungsorientierten Arbeit. Eine umfangreiche Zusammenfassung der Grundzüge, Entwicklungen und Perspektiven des Begründungsbereichs der Diskursethik findet sich in Gottschalk-Mazouz 2000.

Das Vorgehen der [...] Diskursethik besteht [...] zuvorderst in der Rechtfertigung eines Moralprinzips. Alle weiteren Schritte auf dem Weg zur Formulierung einer Handlungsqualifikation, d.h. alles, was nach der Begründung des Moralprinzips noch erforderlich ist, um sich anhand einer Ethik im konkreten Handeln zu orientieren, wird [...] von Gottschalk-Mazouz, C.R.] als Anwendungsteil einer Ethik bezeichnet, während die philosophischen Bemühungen bis hin zum Moralprinzip als Begründungsteil verstanden werden sollen. (2000:109, Herv. getilgt)

1.3.1 Apels Anwendungsteil B der Diskursethik

Nach seinem Letztbegründungs-Programm ist Karl-Otto Apel auch derjenige, der hinsichtlich der *Anwendbarkeit* unter realen Bedingungen einen ebenso passionierten wie umstrittenen Lösungsvorschlag präsentiert: den "Teil B" der Diskursethik. Dabei stimmt er der Aussage von Habermas' >U< grundsätzlich zu. Er schlägt jedoch (in 1988a:123) eine Umformulierung zu einem *Prinzip* >U(h)< vor, das an die Stelle des kategorischen Imperativs treten soll und aus dem sich (seiner Meinung nach im Gegensatz zu >U<) eine konkrete Handlungsanweisung ablesen lässt:

>U(h)< : Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder - ersatzweise - aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.

Für die Anwendung von >U(h)< in der Praxis sieht er jedoch Probleme. Denn in seinen Augen fehlen in der Realität oft die Voraussetzungen, um solche Diskurse überhaupt führen zu können: >U(h)< berücksichtige lediglich die *allgemeinen* Folgen und Nebenfolgen seiner Befolgung. Was hier fehle, sei eine Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen für die *geschichtliche* Situation, die ‚conditio humana‘ im Bereich der öffentlichen Moral, z.B. bezüglich wirtschaftlich oder politisch relevantem Handeln (vgl. 1988a: 123/124). Solange nämlich die Voraussetzungen für einen Diskurs nicht gegeben seien, müssten z.B. die Vertreter eines Selbstbehauptungssystems (d.h. eines Staates o. ä.) auch die möglichen Folgen der vorschnellen Anwendung der Diskursethik berücksichtigen. Ein Handeln gemäß >U< sei demnach nicht mehr zumutbar. Stattdessen müssten - im Sinne einer Verantwortungsethik - notwendigerweise auch strategische Überlegungen in die Handlungsentscheidung einfließen.

Diesem geschichtsbezogenen und in seinen Augen größten Anwendungsproblem der Diskursethik widmet Apel seit seinem Buch *Diskurs und Verantwortung* (1988) einen Großteil seiner Aufmerksamkeit. Sein Lösungsvorschlag lautet, innerhalb des Begründungskonzepts der Diskursethik zwischen dem *prinzipienethischen* Teil A und einem *verantwortungsethischen* Teil B zu unterscheiden, der zur Schaffung solcher Voraussetzungen verpflichtet, wo diese noch nicht gegeben sind.¹² Als seine Hauptthese zur Begründung des Teils B formuliert er daher:

Durch reflexiven Rückgang auf das, was wir im ernsthaften Argumentieren notwendigerweise anerkannt haben, lässt sich nicht nur das Universalisierungsprinzip >U< bzw. >U(h)< der reinen Diskursethik herleiten, sondern darüber hinaus auch ein moralisch-strategisches Ergänzungsprinzip >E< für die Begründung einer Verantwortungsethik. Diese kann und soll - aufgrund des Ergänzungsprinzips - dann gewissermaßen für den geschichtsbezogenen Übergang zur Anwendung der Diskursethik zuständig sein, also für Teil B der Ethik. (1988a:142, Herv. getilgt)¹³

Teil A müsse dementsprechend an dem Ziel einer idealen Kommunikationsgemeinschaft festgemacht sein, Teil B hingegen das Problem berücksichtigen, dass diese notwendige Antizipation des Ideals kontrafaktisch sei. Es bedürfe daher eines formalen, normativen Handlungsprinzips auf der Ebene der Realität (vgl. 1988a:134). Dieses Ergänzungsprinzip >E< formuliert Apel jedoch nie aus, sondern deutet seinen Inhalt immer nur an, z.B. in 1992:36 mit

>E<: Soviel Vorleistung im Sinne der strategiefreien Verständigung wie möglich, soviel strategische Vorbehalte aufgrund einer Risikoeinschätzung wie nötig.

Telos des Teils B sei der Zusammenfall von >E< und >U(h)< "auf der höchsten Stufe der moralischen Urteilskompetenz" zu einem einzigen Prinzip der diskursbezogenen

¹² Zur Unterscheidung von Teil A und Teil B siehe auch die Beiträge zu Apel in Oelmüller 1978:160-203 und 204-228.

¹³ Diese These sei für seine Diskursethik-Variante zentral, und er habe sie bereits ursprünglich, in der *Transformation der Philosophie*, also gleich zu Anfang der Diskursethik-Diskussion, mit angelegt (vgl. 1988a:141). Dies belegt er mit dem folgenden Zitat: "Erstens muss es in allem Tun und Lassen darum gehen, das *Überleben* der menschlichen Gattung als der *realen* Kommunikationsgemeinschaft sicherzustellen, zweitens darum, in der realen die *ideale* Kommunikationsgemeinschaft zu verwirklichen. Das erste Ziel ist die notwendige Bedingung des zweiten Ziels; und das zweite Ziel gibt dem ersten seinen Sinn [...]". (Apel 1973:431, zitiert nach Apel 1988a:141).

Verantwortungsethik (vgl. 1988a:150). >E< legitimiere damit strategisches Verhalten als "regulative Idee der approximativen Beseitigung der Hindernisse für die Anwendung von >U(h)<" (1988a:145). Gerhard Schönrichs präzisierende Formulierung für ein solches Handlungsprinzip¹⁴ lautet daher:

>E(h)<: Handle nur nach einer Maxime, deren allgemeine Befolgung zur Beseitigung der Hindernisse für die Anwendung des Universalisierungsprinzips beiträgt.

Mit seinem Teil B liefert Apel den wohl umstrittensten Beitrag zur Diskursethik-Diskussion überhaupt, denn bis auf sehr wenige Ausnahmen werden der Ergänzungsteil und das Ergänzungsprinzip innerhalb der Debatte abgelehnt. Er selbst räumt beispielsweise ein, dass der Status des Prinzips bei ihm ungeklärt bleibt:

Freilich möchte man wissen, was das Ergänzungsprinzip >E< als normatives Prinzip genauer beinhaltet. Hat es z.B. selbst noch den Charakter einer universalisierbaren Regel der Maximenwahl oder ist es letztlich doch nichts anderes als ein Appell an die Urteilskraft bzw. Phronesis, welche eben stets in der Situation an die Stelle der fehlenden Regel der Regelanwendung treten muss? (Apel 1988a:145, Herv. getilgt).

Schönrich stellt über diese Problematik hinaus in seiner eingehenden Kritik vor allem heraus, dass die Ausformulierung des Prinzips >E<, welche er stellvertretend für Apel vornimmt, gleich eine doppelte Paradoxie berge:

Sie stellt uns erstens ein diskursethisches Prinzip vor, das selbst nicht mehr diskursethisch begründet werden kann. Und sie stellt uns zweitens ein diskursethisches Prinzip vor, das keine diskursethische Anwendung mehr hat. (1994:98)

Denn erstens mache das Provisorischwerden der Moral einen realen Diskurs unmöglich, in dem die idealen Bedingungen kontrafaktisch unterstellt werden könnten. Ohne einen realen Diskurs aber sei die diskursethische Begründung eines Prinzips nicht zu leisten (vgl. 1994:99). Und zweitens entfalle, wenn kein realer Diskurs mehr ernsthaft und ohne Vorbehalt geführt werden könne, auch die Möglichkeit, Maximen, die an >E(h)< ausgerichtet sind, diskursethisch zu überprüfen (1994:100). Die Konsequenz sei, dass die Vorordnung von >E< vor >U(h)< eine "Heiligung der Mittel mit dem (letztbegründeten)

¹⁴ Zu finden in Schönrich 1994:98.

Zweck" bedeute und dass die moralische Rechtfertigung von Normen ad absurdum geführt werde, da nach ihnen ja nicht zu handeln sei, so Gottschalk-Mazouz (2000:158).¹⁵

1.3.2 Ansatzpunkt für die vorliegende Forschungsarbeit

Die Hauptkritik an Apels Teil B der Diskursethik richtet sich, wie gesehen, gegen die mangelnde Begründungsbasis und die daraus resultierenden *theoretischen* Probleme für das Gesamtkonzept. Vor dem Hintergrund meiner den Praxisbereich betreffenden Forschungsinteressen der *Anwendbarkeit* möchte ich der Diskussion einen weiteren Blickwinkel hinzufügen.

Apel stellt sich mit seinem Prinzip lediglich die Frage, mit welchen strategischen Mitteln verschiedene Selbstbehauptungssysteme legitimerweise zu schützen seien, was zu den schon erwähnten Problemen führt. Er fragt damit nach einem möglichen diskursiv motivierten *Umgang* mit der Problemsituation, nicht aber nach deren *Ursachen*. Damit verschließt er sich dem Bereich der kommunikativen *Konfliktprävention*. Jedoch können für die Anwendbarkeit der Diskursethik in einem realen Normen- oder Wertekonflikt Fragen aus dieser Richtung notwendig und für ihren Erfolg sogar entscheidend sein. Zur Verdeutlichung möchte ich als Beispiel dasjenige der Terroranschläge vom 11. September 2001 anführen.

Hier hätte Apels Frage konkret lauten können: Wie ist das Selbstbehauptungssystem "Westen"¹⁶ strategisch soweit abzusichern, dass einerseits kein vernichtender Schlag mehr

¹⁵ Apel ist zwar um eine Lösung dieser Probleme bemüht. So schränkt er z.B. die legitimen strategischen Mittel zur Herstellung der Kommunikationsbedingungen ein auf solche, die nicht hinter den Stand einer "bereits gelebten vernünftigen Sittlichkeit zurückfallen" (Gottschalk-Mazouz 2000:158). Apel dazu: "Als regulative Idee eines zu fordernden Konsenses aller Betroffenen über die Gültigkeit von Normen muss das Prinzip >U< m. E. gegen jeden Versuch, dahinter zurückzugehen auf irgendwelche kulturabhängigen, kontextgebundenen Normen [...] verteidigt werden. [...] Es darf also m. E. keine Regression der Ethik hinter den idealen Beurteilungsmaßstab geben, der in dem Prinzip >U< der Diskursethik formuliert ist" (1988a:131). So müsse jeder "moralisch-politischen Emanzipationsstrategie im weitesten Sinne ein einschränkendes Bewahrungsprinzip" zugeordnet werden, das sich orientiert an "der Erhaltung solcher Konventionen und Institutionen der menschlichen Kulturtradition, die, gemessen am idealen Maßstab >U< der Diskursethik, als vorerst nicht ersetzbare Errungenschaften anzusehen sind" (Apel 1988a:149). Dieser Versuch der Rettung von >E< scheitert jedoch an dessen zweifelhaftem Status. Gottschalk-Mazouz: "Doch gibt es im Rahmen der Konkurrenz von >E< und >U< keinen methodischen Rückhalt mehr für diese Forderung. [Es...] reicht die Orientierung auf ein Ziel nicht, die Mittel als legitim (und nicht nur als geeignet) zu qualifizieren - von daher steht gegenüber einem an >E< orientierten Moralstrategen in dieser Hinsicht *alles* zu erwarten." >E< suggeriere daher eher, "dass die Wahl der Mittel sich empirisch-objektiven Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten verdankt und nicht normativen Überlegungen," denn auch hier bleibe die Frage, *welche* Strategien zu ergreifen seien, immer noch offen (2000:158).

zu befürchten steht und dass andererseits damit die bestmögliche Basis geschaffen wird, auf die Herstellung besserer Kommunikationsbedingungen hinzuwirken? Als (mehr oder weniger) legitim erachtete Strategien zur Selbstbehauptung hat die internationale Politik - grob gesagt - zu jener Zeit einerseits staatenintern jeweils ein erhöhtes Sicherheitskonzept gewählt und andererseits außenpolitisch den Weg des Irak-Kriegs beschritten. Wie auch immer diese Entscheidungen moralisch gerechtfertigt wurden, so zeigt diese Doppelstrategie schon beim ersten Hinsehen, dass "der Gegner des Westens" in diesem Fall offensichtlich nicht (nur) ein externes Selbstbehauptungssystem sein kann, sondern dass es auch innerhalb eines Staates oder einer Staatengemeinschaft offenbar differierende Richtigkeitsansprüche gibt, die gravierende Auswirkungen haben können.¹⁷ Es liegt also auf der Hand, dass hier auch gefragt werden muss: *Wer* sind eigentlich "die Anderen"? Welche Richtigkeitsansprüche zeichnen sie "uns" gegenüber als "anders" aus? Und *warum* scheint es überhaupt notwendig zu sein, "uns" gegen sie und ihre Ansprüche zu behaupten?¹⁸

Der 11. September ist nur eines (wenn auch ein besonders beeindruckendes) von vielen Szenarien, die die grundsätzliche globale Herausforderung von konkurrierenden Normen- und Wertekonzepten widerspiegeln. Aber welche globale Problematik auch immer als Beispiel herangezogen wird: In den allermeisten Fällen besteht über kurz oder lang schlichtweg die *Notwendigkeit*, irgend einen längerfristig von allen zu akzeptierenden und einzuhaltenden Umgang damit zu finden. Denn wie Dietmar Mieth¹⁹ sagte: "Wir brauchen zumindest einen Konsens darüber, mit welchem Dissens wir leben können." Solche Minimalkonsense vorzubereiten, heißt auch, das jeweilige Problemfeld so gut wie möglich einzugrenzen und die konkurrierenden Ansprüche mitsamt ihren moralischen Motiven

¹⁶ Soweit man überhaupt davon ausgehen kann, dass es sich bei diesem Konstrukt um ein System handeln kann - der Beispielhaftigkeit halber sei dies hier ausnahmsweise so formuliert, obwohl es natürlich diverse unzulässige Verallgemeinerungen enthält.

¹⁷ Selbstmordattentäter z.B., besonders so genannte "Schläfer", sind bis zum Zeitpunkt der von ihnen verübten Anschläge oft unbescholtene Bewohner eines "westlichen" Staates gewesen.

¹⁸ Zu Recht haben sich muslimische Menschen auf der ganzen Welt dagegen gewehrt, durch bestimmte, mehr oder weniger reißerisch aufgemachte Feindbildmalerei von westlicher Seite aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit als Terroristen abgestempelt zu werden. Und darüber hinaus wird inkonsequenterweise bei solchen Darstellungen oft nicht einmal Religion gegen Religion, etwa "Islam" gegen "Christentum", gestellt (was schon pauschalisierend genug wäre), sondern Religion gegen Staatsform, "Islam" gegen "Demokratie".

¹⁹ In einem Diskussionsbeitrag zu meinem Vortrag "Ist das 'Projekt Weltethos' ein Anwendungsfall der Diskursethik?" im Graduiertenkolleg *Globale Herausforderungen – transnationale und transkulturelle Lösungswege* am 11.5.2004.

differenziert in Augenschein zu nehmen. Die oben angedeuteten Fragen nach dem "Anderen" und seiner "Andersartigkeit" stellen sich in diesem Zusammenhang zwangsläufig. Es sind Fragen, die das *wechselseitige Verstehen* betreffen. Sie befassen sich nicht damit, *wie* man sich jeweils strategisch schützen soll, sondern damit, *warum*, *wogegen* - und vielleicht auch, *ob überhaupt*. Sie umfassen deshalb Unterfragen wie: Welche Richtigkeitsansprüche stehen sich hier eigentlich gegenüber? Welche moralischen Auffassungen liegen diesen zugrunde? Worin unterscheiden sie sich genau? Führen diese Unterschiede zwangsläufig zu Unvereinbarkeiten? Gibt es gegebenenfalls neben den Differenzen auch Anknüpfungspunkte oder Schnittstellen? "Verstehen" umfasst damit auch Aspekte des "Selbst-Verstehens", oder anders gesagt: ein vergleichendes Hinterfragen des "Selbst-Verstehens". Damit sind diese Fragen vor allem *Fragen der Hermeneutik*. Durch eine kommunikative Förderung des wechselseitigen Verstehens und eine damit erzielte differenziertere Betrachtungsweise der Konfliktsituation lassen sich möglicherweise Grundlagen schaffen, die sonst durch Strategien und Strategie-Konterstrategie-Maßnahmen eher be- oder verhindert würden. Hielte die Diskursethik also geeignete hermeneutische Mittel bereit, so könnten diese vielleicht sogar zur Prävention zukünftiger Konflikte eingesetzt werden.

Apel fragt nach dem Umgang mit der bereits vorhandenen Konfliktsituation, nicht aber nach den Gründen für deren Entstehen. Wenn es daher gelänge, strategiefreie, rein kommunikative Mittel zur besseren Beantwortbarkeit der genannten hermeneutischen Fragen zu entwickeln, so wäre dies eine in Apels Diskursethik nicht ausreichend berücksichtigte Möglichkeit, die Chancen auf eine Verständigung in interkulturellen Normen- und Werte-Konflikten zu erhöhen. An diesem Punkt setze ich daher meine Forschungen an. Mein Ziel ist es, ein Diskursethik-Konzept zu entwickeln, welches diskursives Handeln nicht durch strategisches Handeln *ersetzt*, sondern um ein hermeneutisches Handeln *ergänzt*. Insofern soll mein Vorschlag den Versuch darstellen, einen Gegenpol zu Apels "Teil B" zu entwickeln, der möglichst schon im Vorfeld des moralischen Diskurses greift. Reduziert werden soll die *Notwendigkeit*, sich *überhaupt* strategisch zu verhalten. Gestärkt werden soll die *Möglichkeit*, sich durch ein besseres wechselseitiges Verstehen differenzierter über die jeweiligen Geltungsansprüche zu verständigen.

Bei meinem Vorgehen setze ich, wie auch Apel, an bei Habermas' Grundsatz >U< . Dieser selbst offenbart in seiner Formulierung noch kein explizit hermeneutisches Element.

Gedanklich liegt ihm jedoch die Zielvorgabe einer wechselseitigen Perspektivenübernahme durch die Forderung nach der Universalisierbarkeit einer Handlungsentscheidung zugrunde. Da >U< laut Habermas aus den Bedingungen der Argumentation hergeleitet werden muss und da diese Bedingungen in seinen Augen formulierbar sind in Form von *Diskursregeln*, ist mein erster Schritt (im folgenden Kapitel 2) die Überprüfung der von Habermas selbst (1973) aufgestellten Diskursregeln auf das Vorhandensein solcher Elemente, die das wechselseitige Verstehen fördern. Bei diesen Regeln handelt es sich um die ersten Formulierungen für Diskursregeln überhaupt. Sie wurden im Rahmen der Diskussion um die Konsenstheorie der Wahrheit für *theoretische* Diskurse aufgestellt, gelten jedoch für *praktische* Diskurse gleichermaßen. Da normative Richtigkeit im Gegensatz zu Wahrheit durch einen (idealen) Konsens nicht bloß indiziert werden, sondern auch konstituierbar sein soll, ist der Blick auf die ihnen zugrunde liegenden Überzeugungen im Falle von Richtigkeitsansprüchen besonders wichtig. Denn nur auf sie kann bei der Rechtfertigung Bezug genommen werden, nicht aber (wie bei Wahrheitsansprüchen) auf eine äußere, objektivierte Wirklichkeit oder Natur, so Habermas (vgl. 1973:250).

An Kapitel 2 wird sich die Diskussion der weit umfassenderen Regelformulierungen von Robert Alexy anschließen (Kapitel 3), da diese auf den ursprünglichen Ideen von Habermas fußen und sie weiterentwickeln wollen.

2 Die Diskursregeln nach Jürgen Habermas

2.1 Die Regeln der idealen Sprechsituation: Formale Eigenschaften des Diskurses

Die "ideale Sprechsituation", auf die Habermas Bezug nimmt, wenn er die kommunikativen Bedingungen für die diskursive Erreichbarkeit eines Konsenses beschreibt, darf weder äußeren Einwirkungen noch inneren, strukturellen Zwängen unterliegen. Denn nur eine solche Zwanglosigkeit könne systematische Verzerrungen der Kommunikation ausschließen. Mit "Einwirkungen und Zwängen" meint er genauer solche Faktoren, die "eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen", be- oder verhindern. Die ideale Sprechsituation muss demnach einer "allgemeinen Symmetrieforderung" genügen, aus der sich "für die verschiedenen Klassen von Sprechakten besondere Forderungen nach Gleichverteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen", ableiten lassen (1973:255). Einfacher gesagt handelt es sich bei diesen abzuleitenden Forderungen um die *Diskursregeln*. Habermas selbst deduziert (in 1973:255-256) vier solcher Regeln. Die ersten beiden bezeichnet er als "triviale Bedingungen". Sie lauten folgendermaßen²⁰:

- (1) Alle potentiellen Teilnehmer eines Diskurses müssen die gleiche Chance haben, kommunikative Sprechakte zu verwenden, so dass sie jederzeit Diskurse eröffnen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort perpetuieren können.**

und

- (2) Alle Diskursteilnehmer müssen die gleiche Chance haben, Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch**

²⁰ Im Verlauf der Arbeit werden neben den von Habermas formulierten Regeln auch weitere Regeln anderer Autoren einzeln sowie in ihrem jeweiligen Verhältnis zueinander zu diskutieren sein. Sie unterteilen sich a) in Regeln des praktischen Diskurses und b) in Regeln des hermeneutischen Diskurses. Sowohl die Regeln des praktischen als auch diejenigen des hermeneutischen Diskurses sind jeweils *fortlaufend nummeriert*, abhängig von ihrer Position im vorliegenden Text. Die Nummerierungen weichen ggf. von eventuellen Nummerierungen in den Originalquellen ab. Um dem Leser einen schnellen Überblick über alle diskutierten Regeln zu ermöglichen, werden sie *alle* einheitlich in der hier gewählten Formatierung wörtlich wiedergegeben. Zudem sind alle zitierten Regeln mit ihren Nummern wiederzufinden in den beiden Verzeichnissen der Regeln für den praktischen bzw. den hermeneutischen Diskurs am Ende der Arbeit. Es handelt sich bei den Regeln für den praktischen Diskurs jeweils um *Originalzitate*, auch wenn sie zur besseren Kenntlichkeit in ihrer Eigenschaft als Regeln anders als die übrigen Zitate formatiert und fortlaufend durchnummeriert sind.

zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so dass keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt.

Die nachfolgenden beiden Regeln (3) und (4) dagegen seien nicht trivial. Sie müssten erfüllt sein, um tatsächlich einen Diskurs aufnehmen zu können, anstatt einen Diskurs lediglich zu unterstellen, während "in Wahrheit unter Handlungszwang" kommuniziert werde. Die beiden Regeln beziehen sich daher unmittelbar auf die Organisation von Handlungszusammenhängen:

(3) Zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde gleiche Chancen haben, repräsentative Sprechakte zu verwenden, d.h. ihre Einstellungen, Gefühle und Intentionen zum Ausdruck zu bringen.

und

(4) Zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde die gleichen Chancen haben, regulative Sprechakte zu verwenden, d.h. zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usf.

Die Regeln (1) und (4) bezeichnet Habermas als Grundvoraussetzungen einer idealen Sprechsituation. Ohne dass sie erfüllt sind, kommen Diskurse erst gar nicht zustande. Regel (2) nennt er das "Postulat der Redegleichheit". Es beschreibe die formale Eigenschaft, die *alle* Diskurse aufweisen müssen, wenn sie die Kraft rationaler Motivation entfalten können sollen. Regel (3) dagegen schließt, so Habermas, ein Wahrhaftigkeitspostulat ein und bezieht sich damit primär auf *praktische* Diskurse, "soweit [auch, C.R.] diese die Kraft *rationaler Motivation* sollen entfalten können sollen" (vgl. 1973:256, Herv. im letzten Zitat von mir, C.R.).

Damit ist Regel (3) diejenige Regel, die sich auf die persönlichen Beweggründe des Sprechers für einen Richtigkeitsanspruch bezieht. Sie verdient deshalb im Zusammenhang meiner Untersuchungen eine genauere Betrachtung. Zu ihrer Erläuterung schreibt Habermas:

Denn nur das reziproke Zusammenstimmen der Spielräume individueller Äußerungen und das komplementäre Einpendeln von Nähe und Distanz in Handlungszusammenhängen bieten die Garantie dafür, dass die Handelnden auch als Diskursteilnehmer sich selbst gegenüber wahrhaftig sind und ihre innere Natur transparent machen. (1973:256)

Da in der Regel Wahrhaftigkeit gefordert wird, ist das Transparentmachen der "inneren Natur" für einen Sprecher als Verpflichtung anzusehen. Dies bedeutet, dass er Einstellungen, Gefühle und Intentionen nicht nur äußern *darf*: Er *muss* es sogar tun, wenn sie für ihn als Person und für das Erheben seines Richtigkeitsanspruchs repräsentativ sind. Da diese Regel für alle Teilnehmer eines Diskurses gleichermaßen gilt, stellt sie in gewisser Weise sicher, dass die jeweils relevanten moralischen Überzeugungen allen anderen Gesprächsteilnehmern zur Kenntnis gebracht werden. Sie müssen sich also in ihrer Person und in ihren Gründen *erklären*. Aber erfüllt dies bereits die Aufgabe, die die von mir anvisierte hermeneutische Herangehensweise stellt? Zwei miteinander verbundene Punkte lassen mich daran zweifeln.

Zum einen schreibt Habermas, dass die geforderte Wahrhaftigkeit das Ziel der *rationalen Motivation* in praktischen Diskursen sichern soll. Die Darlegung der entsprechenden Einstellungen, Gefühle und Intentionen geschieht daher nie *ausschließlich* vor dem Hintergrund, überhaupt erst einmal *verstanden* zu werden. Vielmehr geht es immer schon auch darum, die jeweils Anderen durch Angabe der eigenen *Gründe* von der Richtigkeit des erhobenen Geltungsanspruchs zu *überzeugen*. Hermeneutik liegt hier, wenn überhaupt, nicht als alleiniges Ziel vor, sondern ist immer schon mit Überzeugungsarbeit verbunden.

Zum anderen geht mit dieser Verbindung einher, dass das Wahrhaftigkeitspostulat einen für den dialogischen Anspruch der Diskursethik untypisch monologischen Charakter hat. Jeder einzelne Teilnehmer muss sich vor sich und den anderen in seinen Einstellungen etc. offenbaren. Es entsteht jedoch keine Verpflichtung im Sinne der Universalisierungsidee, der jeweiligen Offenbarung der Anderen und damit ihrer "Andersartigkeit" mit der Bemühung um ein *Verstehen* zu begegnen. Vielmehr geht es darum zu überprüfen, ob die Gründe des Anderen mich gegebenenfalls davon überzeugen, meinen eigenen Standpunkt zu revidieren. Ziel ist es, eine Grundlage für eine gegenseitige *Bewertung* zu schaffen, nicht jedoch für eine möglichst differenzierte, jedoch (zunächst) neutral bleibende *Kenntnis*.

Meine Kritik soll die Leistung des Wahrhaftigkeitspostulats in der Habermas'schen Diskursregel (3) in keiner Weise schmälern. Jedoch scheint es mir sinnvoll, nach möglichen *Ergänzungen* im Sinne einer hermeneutischen Diskursethik-Variante zu fragen. Dass ein solches Vorgehen nicht unbedingt im Widerspruch zu Habermas' Ideen stehen

muss, lässt ein Blick auf seine Überlegungen zur Angemessenheit des für den praktischen Diskurs gewählten Sprachsystems vermuten.

2.2 Die Angemessenheit des Sprachsystems hinsichtlich des wechselseitigen Verstehens

Habermas fasst Sprachsysteme als Bedingung für die Möglichkeit von Aussagen auf (1973:248). Weiter erläutert er, dass das gewählte Sprachsystem für einen Diskurs *angemessen* sein muss, damit ein Argument seine Konsens erzielende Kraft entfalten kann. Im Zusammenhang mit dem Ziel eines besseren wechselseitigen Verstehens scheint mir folgendes besonders wichtig: Habermas betont, das gewählte Sprachsystem entscheide auch darüber, "welche Klassen von Erfahrungen in einen gegebenen Argumentationszusammenhang als Evidenzen eingehen dürften, d.h. welche Art von Backing zugelassen" sei (1973:245). Unter "angemessen" versteht er dabei genauer:

Angemessen nennen wir die moralische Sprache, die bestimmten Personen und Gruppen unter gegebenen Umständen eine wahrhaftige Interpretation ihrer eigenen partikularen wie auch vor allem der gemeinsamen und konsensfähigen Bedürfnisse erlaubt. Das gewählte Sprachsystem muss die und genau die Interpretationen von Bedürfnissen zulassen, in denen die Diskursteilnehmer sich ihre innere Natur transparent machen und erkennen können, was sie wirklich wollen. (1973:252)

Mit der Beschreibung der idealen Sprechsituation und der Formulierung entsprechender Regeln versucht Habermas ein solches für den praktischen Diskurs angemessenes Sprachsystem vorzuschlagen. Er ist sich jedoch bewusst, dass er die Richtigkeit von Geboten dadurch nicht *garantieren* kann. Die Formulierung eines Sprachsystems sei nämlich insofern vorläufig, als die implizierten Prämissen fallibel seien. Vor allem bei Versuchen der Lösung kulturbedingter, globaler normativer Problemstellungen steht dies zu erwarten, weil es dabei vermutlich um wesentlich mehr divergierende Vorstellungen als allgemein akzeptierte Prämissen geht. Die Formulierung des Systems müsse deshalb selbst von den Teilnehmern des Diskurses anzweifelbar, überprüfbar und revidierbar sein:

Die Argumentation kann deshalb konsenserzielende Kraft qua Argumentation auch nur hier beanspruchen, wenn sichergestellt ist, dass die Beteiligten die Begründungssprache, in der sie ihre Bedürfnisse interpretieren, hinterfragen und revidieren können. Der praktische Diskurs muss schon aufgrund seiner formalen

Eigenschaften die Garantie geben, dass die Teilnehmer jederzeit die Diskursebene wechseln und sich der Unangemessenheit tradiierter Bedürfnisinterpretationen innwerden können: sie müssen dasjenige Sprachsystem entwickeln können, das ihnen zu sagen erlaubt, was sie unter gegebenen und im Hinblick auf machbare Umstände wollen und, auf der Grundlagen eines universalen Konsensus, wollen sollen. (1973:252)

So unterscheidet Habermas vor allem zwischen den Diskursebenen des *praktischen* und des *metaethischen* (oder metapolitischen) Diskurses. Ersterer dient dazu, innerhalb des Sprachsystems der "idealen Kommunikationsbedingungen" strittige moralische Geltungsansprüche zu reflektieren. Der zweite dagegen hilft, wenn dies notwendig erscheint, das Sprachsystem selbst zu reflektieren, zu modifizieren oder die Angemessenheit alternativer Systeme abzuwägen (vgl. 1973:253f). Die formalen Eigenschaften des Diskurses müssten deshalb die "Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen" sichern (1973:255); denn nur dann könne "die reflexive Erfahrung der Unangemessenheit von Sprachsystemen in die Argumentation selbst eingehen" (1973:252).

Bei den bisher betrachteten Diskursregeln von 1973 handelt es sich um solche Regeln, die Habermas später als "rhetorische Regeln" bezeichnet (1983a). Sie sollen das allgemeine Teilnahmerecht, das Recht auf Problematisierung, Vorschlägen und Bedürfnisartikulation sowie das Recht auf Zwanglosigkeit bei der Wahrnehmung dieser genannten Rechte sichern. Als Kennzeichen der idealen Sprechsituation sollen sie gleiche Chancen *auf* Diskurs wie auch *im* Diskurs gewährleisten und bilden daher den ethischen Kerngehalt des Diskurses (vgl. Gottschalk-Mazouz 2000:20). Sie scheinen mir jedoch aus den genannten Gründen als *alleinige* Regeln für die Anwendbarkeit des Diskurses in interkulturellen Normen- und Werte-Problematiken *nicht ausreichend*. Im Sinne der aufgeworfenen Fragen nach der "Andersartigkeit der Anderen" und mit dem Ziel des Fremdverstehens vor Augen möchte ich daher meinen Versuch, eine hermeneutische Diskursethik-Variante mit entsprechenden Diskursregeln zu entwickeln, als einen Metadiskurs-Beitrag zur Diskursethik - natürlich seinerseits diskursiv und diskurstheoretisch begriffen - verstanden wissen.²¹

²¹ Ein solches Vorgehen muss, wie gesagt, nicht einen Widerspruch darstellen zu Habermas' Diskursethik-Variante. Ohnehin hat er die strikte Eingrenzung des Diskurs-Begriffs einerseits auf theoretische und

In einer späteren Begründungsdiskussion kommt Habermas (1983a) noch einmal auf die Diskursregeln und ihre Funktion zurück. Er zitiert hier nicht seine eigenen Formulierungen, sondern einen Katalog von Argumentationsvoraussetzungen, den Robert Alexy (1978) in Fortführung von Habermas' Regelskizze und offensichtlich zu dessen Zufriedenheit aufgestellt hat. Das von Alexy vorgeschlagene System ist deutlich differenzierter gearbeitet als das Habermas'sche. Deshalb soll im folgenden Kapitel anhand dieser Regelvorschläge untersucht werden, ob und inwiefern dieser an Habermas orientierte Beitrag eine oder mehrere Regeln zur Förderung des wechselseitigen Verstehens liefert und damit die Chancen für die erfolgreiche Anwendbarkeit der Diskursethik in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten erhöht.

andererseits auf praktische Diskurse inzwischen aufgeweicht und unterscheidet zwischen vielen verschiedenen Diskurs-Spielarten, so Gottschalk-Mazouz (2000:25).

3 Die Regeln des praktischen Diskurses nach Robert Alexy

Wie Habermas geht auch Alexy die Ausformulierung seiner Diskursregeln vor dem Hintergrund der Begründungsproblematik an. Seine Ausführungen sind deshalb nicht vorrangig an der Lösung praktischer, anwendungsbezogener Probleme orientiert. Dennoch enthalten sie Anknüpfungspunkte hierfür. Die verschiedenen Arten der "den rationalen praktischen Diskurs definierenden Regeln" (1978:36) fasst er zu sechs Gruppen zusammen, die jeweils unterschiedliche Funktionen erfüllen sollen. Diese nennt er:

- 1.) Grundregeln,
- 2.) Vernunftregeln,
- 3.) Argumentationslastregeln,
- 4.) Argumentformen,
- 5.) Begründungsregeln und
- 6.) Übergangsregeln.

In Anbetracht der großen Anzahl an Regeln und Formen werden hier nur diejenigen diskutiert, die einen Bezug zu der Frage nach der Förderung wechselseitigen Verstehens aufweisen.²² Die übrigen Regeln werden lediglich referiert, um den Gesamtzusammenhang deutlich zu machen. Zusätzlich finden sich am Ende des Kapitels in Tabelle 1 als Übersicht alle Oberziele, die Alexy mit den einzelnen Gruppen verfolgt, sowie die jeweilige Forderung, die jede Regel und Form - jeweils für sich - erhebt.

Die erste Regelgruppe ist die der *Grundregeln*. Sie stellen laut Alexy die *Bedingungen der Möglichkeit jeder sprachlichen Kommunikation* dar, in der es um Richtigkeit oder Wahrheit geht. Im einzelnen benennt er die folgenden vier Grundregeln (1978:36-37):

- (5) Kein Sprecher darf sich widersprechen.**
- (6) Jeder Sprecher darf nur das behaupten, was er selbst glaubt.**
- (7) Jeder Sprecher, der ein Prädikat F auf einen Gegenstand a anwendet, muss bereit sein, F auch auf jeden anderen Gegenstand, der a in allen relevanten Hinsichten gleicht, anzuwenden.**

²² Diese Einschränkung soll nicht bedeuten, dass es bezüglich anderer Regeln keine Diskussionsmöglichkeiten gäbe. Sie würden aber überwiegend in den Bereich der Begründungsproblematik verweisen und werden deshalb hier nicht berücksichtigt.

(8) Verschiedene Sprecher dürfen den gleichen Ausdruck nicht mit verschiedenen Bedeutungen benutzen.

Die Grundregeln (5), (6) und (7) umfassen die Forderungen nach "Selbstwiderspruchsfreiheit", "Aufrichtigkeit" und "konsistenter Begriffsanwendung durch den jeweiligen Sprecher". Bei ihnen handelt es sich um *Regeln der Logik*. Mit Bezug auf die Förderung wechselseitigen Verstehens bietet am ehesten Regel (7) eine Hilfestellung, da sie darauf verpflichtet, sich die *eigene* Begriffsverwendung klar zu machen. Insofern liefert sie eine konsistente Basis für das Selbst-Erklären und das Verstandenwerden.

Regel (8) bezieht sich über die letztgenannte Forderung hinaus auf die "*Gemeinsamkeit des Sprachgebrauchs*". Eine solche zu schaffen stellt ein weit größeres Problem dar als die Gewährleistung einer *individuellen* Begriffskonsistenz. Verstärkt tritt dieses Problem auf in Zusammenhängen, in denen die Gesprächspartner unterschiedliche traditionsbedingte Sprachhintergründe mitbringen. Denn die *Wahrscheinlichkeit einer Differenz im Begriffsverständnis* wird um so größer, je heterogener die Gesprächsgruppe bezüglich ihrer (Sprach-)Traditionen ist. Den gemeinsamen Sprachgebrauch zu *fordern* ist daher eine Sache - ihn zu *fördern* eine andere, wie auch Alexy erkennt. Deshalb schlägt er vor, hierfür eine eigene Diskursform zu wählen:

Die zur Klärung von Verständnisproblemen durchgeführten Diskussionen lassen sich als Diskurse eigener Art auffassen. Sie sollen als sprachanalytische Diskurse bezeichnet werden. Neben der Herstellung eines gemeinsamen Sprachgebrauchs geht es im sprachanalytischen Diskurs auch um die Sicherung klaren und sinnvollen Sprechens. [...Regel (8)] könnte insofern ergänzt werden. (1978:38)

Diese von Alexy lediglich angedachte, leider jedoch nicht weiter diskutierte Diskursform²³ ist deutlich zu unterscheiden von derjenigen Diskursform, die Habermas als "metaethischen Diskurs" bezeichnet und die zur Überprüfung der Angemessenheit des Sprachsystems dient. Denn während es bei dieser Diskursform um die Reflexion der

²³ Die einzige Bemerkung dazu, wie ein gemeinsamer Sprachgebrauch hergestellt werden könnte, lautet bei Alexy: "Es scheint jedenfalls auszureichen, zunächst von der Umgangssprache auszugehen und erst bei auftauchenden Unklarheiten und Missverständnissen Festlegungen über den Wortgebrauch zu treffen" (1978:38). Damit bezieht er sich auf die Durchführbarkeit eines von der Erlanger Schule angedachten Programms zur orthosprachlichen Normierung jedes einzelnen Ausdrucks, wie es in Lorenzen/ Schwemmer (1973) vorgeschlagen wird.

Regeln der idealen Sprechsituation geht, beschäftigt sich die von Alexy vorgeschlagene mit der Klärung einzelner *Begriffsverständnisse*.

Mit Blick auf die Problematik des wechselseitigen Verstehens zeigen die Grundregeln - und besonders die durch sie eingeführte Diskursform des sprachanalytischen Diskurses - eine deutlichere Sensibilität für Verstehensprobleme als jene Regeln, die Habermas formuliert. Sie führen jedoch noch nicht weit genug. Denn nicht nur bezüglich des Sprachgebrauchs kommt es in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten zu Missverstehen oder Nichtverstehen: Deren Wahrscheinlichkeit erhöht sich auch, je unterschiedlicher die *kulturgebundenen Richtigkeitsansprüche* und die ihnen zugrunde liegenden moralischen Überzeugungen sind. Regel (8) muss dementsprechend ergänzt werden um eine Diskursform zur Förderung des wechselseitigen Verstehens - analog zu Alexys "Theorie des praktischen Diskurses" - in Form einer "Theorie des hermeneutischen Diskurses" mit eigenem Regelsystem.

Die *Vernunftregeln*, die Alexy (1978:39-41) als zweite Gruppe aufzählt, sollen die *Bedingungen für den Sprechakt des Behauptens* (also für das Erheben von Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüchen) definieren. Sie lauten:

- (9) Jeder Sprecher muss das, was er behauptet, auf Verlangen begründen, es sei denn, er kann Gründe anführen, die es rechtfertigen, eine Begründung zu verweigern.**
- (10) Jeder, der sprechen kann, darf an Diskursen teilnehmen.**
- (11) Jeder darf jede Behauptung problematisieren.**
- (12) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.**
- (13) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.**
- (14) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (10) bis (13) festgelegten Rechte wahrzunehmen.**

In Regel (9) kommt ein allgemeines Rationalitätspostulat zur Geltung, Regel (10) beinhaltet die Forderung nach Gleichberechtigung bezüglich der Teilnahme an Diskursen, Regeln (11), (12) und (13) normieren die Freiheit des Diskutierens, und Regel (14) verfolgt die Absicht, Diskurse vor Zwängen zu schützen. Die Vernunftregeln umfassen damit ähnliche Postulate wie die für die ideale Sprechsituation aufgestellten Regeln von Jürgen Habermas, gehen aber nicht darüber hinaus. Insofern bieten sie auch keine neuen Erkenntnisse bezüglich Förderungsmöglichkeiten des wechselseitigen Verstehens.

Ähnlich verhält es sich bezüglich der dritten, von Alexy benannten Regelgruppe, derjenigen der *Argumentationslastregeln* (Alexy 1978:42-43). Diese Regeln definieren die *Verteilung und das Ausmaß von Argumentations- und Begründungslasten* im Sinne der Frage: "Warum stelle ich ... in Frage?". Sie lauten:

- (15) **Wer eine Person A anders als eine Person B behandeln will, ist verpflichtet, dies zu begründen.**
- (16) **Wer eine Aussage oder Norm, die nicht Gegenstand der Diskussion ist, angreift, muss hierfür einen Grund angeben.**
- (17) **Wer ein Argument angeführt hat, ist nur bei einem Gegenargument zu weiteren Argumenten verpflichtet.**
- (18) **Wer eine Behauptung oder eine Äußerung über seine Einstellungen, Wünsche oder Bedürfnisse in den Diskurs einführt, die nicht als Argument auf eine vorangegangene Äußerung bezogen ist, hat auf Verlangen zu begründen, weshalb er diese Behauptung oder diese Äußerung einführt.**

Regel (15) verpflichtet einen Sprecher zur Angabe eines Grundes, wenn er gegen den diskursethischen Grundsatz der Gleichheit verstößt. Regeln (16), (17) und (18) befördern die Zielorientierung des Diskurses, da sie kritische Äußerungen, die für die betreffende Konsensfindung nicht relevant sind, nur dann zulassen, wenn ein Grund für ihre Nennung angegeben werden kann. Regel (16) bezieht sich insbesondere auf Äußerungen, die (bisher) nicht strittige Normen betreffen. Als Argumentationslastregel ist dies ohne weiteres akzeptabel, es birgt aber ein Problem, das mit zunehmend heterogenen Lebenskontexten der Gesprächspartner größer wird. Denn dass eine Norm strittig ist, muss erst einmal *erkannt* werden. Möglicherweise setzen innerhalb eines Diskurses verschiedene Sprecher *stillschweigend* unterschiedliche Normen voraus, ohne dies überhaupt zu bemerken. Das kann zu Missverstehen führen, das sich schwer fassen lässt, da es nicht auf der Ebene des Diskurses, sondern unterschwellig auftritt. Analog kann sich ein solches Problem auch aufgrund eines unterschiedlichen Sprachgebrauchs ergeben, wie schon im Zusammenhang mit Regel (8) diskutiert wurde. Für die Lösung dieses Problems liefern Alexys Begründungslastregeln keine Hilfe. Eine Lösungsmöglichkeit bestünde in der Einführung einer Regel, die im Sinne eines hermeneutischen Vorgehens auf das gemeinsame Explizieren der unterschiedlichen Grundannahmen verpflichtet. Dies stünde jedoch im Gegensatz zu der Zielorientiertheit der Begründungslastregeln.

Als vierte Gruppe formuliert Alexy die *Argumentformen* (1978:43-47). Sie regeln die *Zulässigkeit von Argumentations- und Begründungsgängen*, sprich: *inwiefern* sich bei der Begründung normativer Aussagen auf *was wie* rückbezogen werden darf.²⁴ Die Gruppe der formallogisch dargelegten Argumentformen enthält keine ausformulierten Regeln, die hier im Einzelnen zitiert und diskutiert werden könnten. Jedoch lassen sich, so Alexy, aus ihnen bei Bedarf entsprechende Regeln generieren. So schreibt er,

dass sich die Formen in Regeln umformulieren lassen, nämlich in Regeln, die fordern, dass man sich in bestimmten Argumentationssituationen bestimmter Formen und nur bestimmter Formen von Argumenten zu bedienen hat. (1978:26)

Es ist nicht neu, dass Alexy die Rechtfertigbarkeit von Aussagen und der ihnen zugrunde liegenden Prämissen fordert. Dies ist bereits mit dem Rationalitätsanspruch der Diskursethik bei Habermas geschehen. Interessant ist aber, dass er sich bemüht, zulässige *Begründungsgänge* explizit zu formulieren. Damit versucht er, die Auffassung einer "westlichen" Theorie des praktischen Diskurses über logisch richtiges oder falsches Argumentieren in normativen Zusammenhängen so wiederzugeben, dass sich daraus Regeln gewinnen lassen. Für den Fall, dass in anderen Kulturen hiervon *abweichende* Auffassungen über zulässige Argumentformen vorliegen sollten, bieten Alexys Explikationen eine *Grundlage* für die Diskussion "unserer" Auffassung von konsistenten, Normen betreffenden Argumentationsgängen.²⁵

An die Gruppe der Argumentformen schließt als fünfte Gruppe diejenige der *Begründungsregeln* an (Alexy 1978:47-49). Sie klären die *Zulässigkeit bestimmter Begründungen*, die durch die Argumentformen selbst noch nicht geregelt ist. "Begründungsregeln" nennt Alexy diese Gruppe deshalb, weil sie unmittelbar über den *Inhalt* der zu begründenden Aussagen und Regeln entscheiden. Als solche benennt er zunächst drei verschiedene Varianten des Verallgemeinerbarkeitsprinzips:

²⁴ Die erste dieser Formen besagt: Bei der Begründung einer normativen Aussage setzt der Sprecher eine Regel voraus, die bestimmte Grundannahmen impliziert. Über die jeweiligen Grundannahmen und Regeln könnten theoretische Diskurse geführt werden, wenn es notwendig erscheint, sie zu überprüfen. Unter diese Form subsumiert Alexy solche Rechtfertigungswege, die er für legitim erklärt. Sie beziehen sich auf die Rechtfertigbarkeit a) der Grundannahmen und b) der einer Aussage zugrunde liegenden Regel(n). Für den Fall, dass die Formen miteinander unverträglich sind, benennt er anschließend bestimmte "'Vorrangsregeln'", vgl. 1978:43-47.

²⁵ Diese Diskussion kann hier allerdings nicht geführt werden, denn es liegt kein Konfliktfall vor. Er wird lediglich *antizipiert*, um die mögliche Relevanz von Alexys Argumentformen für die Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten deutlich zu machen.

- (19) Jeder muss die Konsequenzen der in einer von ihm behaupteten normativen Aussage vorausgesetzten Regel für die Befriedigung der Interessen einer jeden einzelnen Person auch für den hypothetischen Fall akzeptieren können, dass er sich in der Situation dieser Person befindet.**
- (20) Die Konsequenzen jeder Regel für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen müssen von allen akzeptiert werden können.**
- (21) Jede Regel muss offen und allgemein lehrbar sein.**

Auf diese drei Begründungsregeln trifft eine ähnliche Kritik zu wie schon auf Habermas' Regel (3)²⁶. Denn genau wie in dieser ist auch bei den Regeln (19) bis (21) zwar zu erkennen, dass das Postulat der Universalisierbarkeit eine Forderung nach wechselseitiger Perspektivenübernahme umfasst. Dies reicht jedoch, wie dargelegt, nicht aus: Auch hier entsteht keine explizite Verpflichtung, der jeweiligen "Andersartigkeit" des Anderen zunächst mit der Bemühung um ein *Verstehen*, eine werturteilsfrei bleibende *Kenntnis*, zu begegnen, d.h., *ohne* sie gleichzeitig schon zu *bewerten*.

Auch die folgenden beiden Regeln (22) und (23) beinhalten diese Verpflichtung nicht. Sie zielen direkt auf die gemeinsame kritische Reflexion der Bedingungen ab, die den jeweils erhobenen denktraditions- oder sozialisationsbedingten normativen Geltungsansprüchen zugrunde liegen:

- (22) Die den moralischen Auffassungen der Sprecher zugrunde liegenden moralischen Regeln müssen der Überprüfung in einer kritischen historischen Genese standhalten können. Eine moralische Regel hält einer solchen Überprüfung nicht stand,**
 - a) wenn sie zwar ursprünglich rational zu rechtfertigen war, inzwischen aber ihre Berechtigung verloren hat, oder**
 - b) wenn sie schon ursprünglich nicht rational zu rechtfertigen war und sich auch keine hinreichenden neuen Gründe für sie anführen lassen.**
- (23) Die den moralischen Auffassungen der Sprecher zugrunde liegenden moralischen Regeln müssen der Überprüfung ihrer individuellen Entstehungsgeschichte standhalten können. Eine moralische Regel hält einer solchen Überprüfung nicht stand, wenn sie nur aufgrund nicht zu rechtfertigender Sozialisationsbedingungen übernommen wurde.**

²⁶ Was nicht überrascht, denn Regel (20) orientiert sich explizit an Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U<. Regel (19) dagegen verweist auf Hare (1963:10f und 86ff), und Regel (21) spiegelt Baier (1958:195ff) wider, so Alexy.

Auch diese Regeln sind unmittelbar mit Werturteilen verbunden, was schon die Formulierung "nicht zu rechtfertigen" zeigt. Sie verpflichten daher nicht auf das Erforschen der Andersartigkeit des Anderen.

Alexys letzte Regel aus der Gruppe der Begründungsregeln schließlich orientiert sich an der faktischen Notwendigkeit einer Einigung in praktischen Konflikten. Er hebt deshalb hervor,

dass praktische Diskurse zum Zweck der Lösung tatsächlich bestehender praktischer Fragen geführt werden. Dies bedeutet, dass es möglich sein muss, das Ergebnis eines Diskurses in Handlungen umzusetzen. Man kann Diskurse zwar auch zum Vergnügen veranstalten, diese Möglichkeit ist jedoch gegenüber der erstgenannten parasitär. Hieraus ergibt sich, dass praktische Diskurse zu Ergebnissen führen müssen, die auch verwirklicht werden können. (1978:50)

Die entsprechende Regel betrifft einen wesentlichen Punkt für interkulturelle Normen- und Wertekonflikte:

(24) Die faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit sind einzuhalten.

Die Regel versucht, die prinzipielle Lösbarkeit solcher Konflikte anzuordnen, und zwar nicht in Form von *hinreichenden* Diskursregeln, sondern durch den Verweis auf die *Anwendbarkeit* möglicher Diskursergebnisse. Die Verantwortung für das Gelingen des Diskurses liegt demnach bei den Diskursteilnehmern. Damit stellt Regel (24) den von Habermas und Alexy beabsichtigen Zweck von praktischen Diskursen heraus, nämlich die *Realisierbarkeit* einer Einigung, des rationalen Konsenses in normativen Fragen.

Als sechste und damit letzte Regelgruppe führt Alexy die *Übergangsregeln* an. Sie schaffen die Möglichkeit, jederzeit *von praktischen Diskursen in andere Diskursformen zu wechseln*, so wie auch Habermas es im Zusammenhang mit der Angemessenheit des Sprachsystems gefordert hat.

(25) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen theoretischen (empirischen) Diskurs überzugehen.

(26) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen sprachanalytischen Diskurs überzugehen.

(27) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen diskurstheoretischen Diskurs überzugehen.

Theoretische Diskurse entscheiden über Wahrheitsfragen. Sprachanalytische Diskurse schaffen, wie bei der Diskussion der Regel (8) gesehen, einen konsistenten Sprachgebrauch. Diskurstheoretische Diskurse klären grundsätzliche Fragen der Diskurstheorie im Sinne des von Habermas angeführten Metadiskurses. Es ist nicht klar, ob Alexy seine Übergangsregeln als ausschließliche Regeln dieser Art ansieht. Fragen des wechselseitigen Verstehens sind in diesen Diskursarten jedenfalls nicht ausreichend berücksichtigt. Insofern wäre eine weitere Übergangsregel wünschenswert, die jederzeit jedem Sprecher den Übergang in eine hermeneutische Diskursform ermöglicht, die auf die Förderung des wechselseitigen Verstehens zielt. Analog zu den Regeln (25) bis (27) schlage ich deshalb folgende Ergänzung vor:

- (28) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen hermeneutischen (Verstehen fördernden) Diskurs überzugehen.**

Der Mangel an verstehensfördernden Elementen der Diskursethik wird ansatzimmanent besonders von Seyla Benhabib kritisiert. Sie entwirft daher (1992) eine Diskursethik-Variante, die sich die Förderung wechselseitigen Verstehens explizit zum Ziel setzt. Der folgende Abschnitt *II: Wechselseitiges Verstehen als Diskursziel* setzt sich mit der möglichen Gestalt einer solchen Diskursform auseinander, und zwar vornehmlich aus der theoretischen Perspektive der Benhabib'schen Diskursethikvariante. Ergänzend werden Erkenntnisse, gewonnen aus der "Dialog-Methode" einer praktisch orientierten Gesprächsführungsmethode, genutzt, um den Begriff und die Unterziele des "hermeneutischen Diskurses" auszuloten. Anschließend zeigt sich jedoch, welche Probleme für die Lösung interkultureller Normen- und Wertekonflikte aus einem rein hermeneutischen Diskursethik-Konzept, wie Benhabib es vorlegt, entstehen können.

3 Die Regeln des praktischen Diskurses nach Robert Alexy

Gruppen	Ziele	Forderungen	Nr.
Grundregeln	definieren Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Kommunikation	Selbstwiderspruchsfreiheit	(5)
		Aufrichtigkeit	(6)
		konsistente Begriffs-, Werturteils- und Verpflichtungsurteils-Anwendung durch einen Sprecher	(7)
		Konsistenz und Gemeinsamkeit des Sprachgebrauchs aller Sprecher	(8)
Vernunftregeln	definieren Bedingungen für den Sprechakt des Behauptens (Erheben von Wahrheits- bzw. Richtigkeitsansprüchen)	Begründbarkeit einer Behauptung	(9)
		Gleichberechtigung bezüglich der Teilnahme	(10)
		allg. Recht der Problematisierung von Behauptungen	(11)
		allg. Recht der Einführung von Behauptungen	(12)
		allg. Recht auf Äußerung von Einstellungen, Wünschen und Bedürfnissen	(13)
Argumentationslastregeln	regeln Verteilung und Ausmaß der Begründungslast	Zwanglosigkeit bzgl. der Rechte aus (12)-(14)	(14)
		Begründung bei Ungleichbehandlung verschiedener Personen	(15)
		Begründung bei Infragestellung bisher als gültig vorausgesetzter Normen/ Aussagen	(16)
		Rechtfertigung angeführter Argumente <i>im Falle eines Gegenarguments</i>	(17)
Argumentformen	regeln Zulässigkeit von Argumentations- und Begründungsgängen in praktischen Diskursen	diskursive Überprüfbarkeit der Relevanz eingeführter Behauptungen/Aussagen	(18)
		bestimmte Grundannahmen implizierende Regel als Voraussetzung für die Begründung einer normativen Aussage	
		Grundannahme aus 4.1 entspricht Erfülltsein der Anwendungsbedingungen der Regel	
		Grundannahme aus 4.1 entspricht den Folgen aus der Befolgung impliziter Imperative der Aussage	
		Rechtfertigbarkeit der Regel aus 4	
		Rechtfertigbarkeit der Regel aus 4	
		Vorrangregelung bei Unverträglichkeit von 4.1 - 4.4	
Begründungsregeln	entscheiden inhaltlich über Begründbarkeit von Aussagen und Regeln	Vorrangregelung bei Unverträglichkeit von 4.1 - 4.4	
		Universalisierbarkeit der Konsequenzen der eigenen vorausgesetzten Regeln	(19)
		allgemeine Zustimmung zu allen Regeln	(20)
		Offenheit und allgemeine Lehrbarkeit jeder Regel	(21)
		Überprüfung der historisch-gesellschaftlichen Entstehung von Normen	(22)
		Überprüfung der individuellen Entstehung von normativen Auffassungen	(23)
Übergangsregeln	regeln Übergang von praktischen Diskursen zu anderen Formen des Diskurses	faktische Realisierbarkeit einer Norm	(24)
		allgemeine Möglichkeit des Wechsels in einen theoretischen (empirischen) Diskurs	(25)
		allgemeine Möglichkeit des Wechsels in einen sprachanalytischen Diskurs	(26)
		allgemeine Möglichkeit des Wechsels in einen diskurstheoretischen Diskurs	(27)

Tabelle 1: Ziele und Forderungen der Regeln und Formen des praktischen Diskurses nach Robert Alexy

II PROBLEMANALYSE: HERMENEUTISCHE DISKURSE ZUR FÖRDERUNG WECHSELSEITIGEN VERSTEHENS

4 Die Förderung wechselseitigen Verstehens als Diskursziel: Seyla Benhabib

Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel und Robert Alexy sehen es als das Ziel eines praktischen Diskurses an, einen rationalen Konsens in normativen Fragen zu erzielen. Dies zeigen deutlich die Formulierungen des Universalisierungsgrundsatzes >U< durch Habermas und die des daraus abgeleiteten Handlungsprinzips >U(h)< durch Apel, sowie (wie gezeigt) indirekt auch die Formulierung der Diskursregel (24) durch Alexy, in der dieser auf eine konsensuelle *Lösbarkeit* der zugrunde liegenden Konflikte in der Praxis hinaus will. Das Ziel der Förderung wechselseitigen Verstehens hingegen ist in den zentralen Formulierungen und den vorgeschlagenen Regeln weniger deutlich oder gar nicht zu erkennen. Diese Problematik hat Seyla Benhabib im Auge, wenn sie (1992) einen Gegenentwurf zu Habermas' Grundsatz >U< vorstellt.

Ihrer Meinung nach geht es bei ethischen Diskursen nicht vorrangig darum, einen *Konsens* zu erzielen, sondern darum, *das Moralgespräch und das wechselseitige Verstehen* zu fördern. Ihr Vorschlag stellt die wohl radikalste Antwortmöglichkeit dar auf die dieser Arbeit zugrunde liegende Fragestellung, wie und inwieweit eine Theorie des Diskurses, die sich an Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< orientiert, ergänzt werden kann um solche Diskursregeln, die das wechselseitige Verstehen fördern und damit zu einer kommunikativen Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonfliktfällen beitragen. Dies geschieht, indem sich die Diskurstheorie nach Benhabib *überhaupt nicht mehr* am Grundsatz >U< orientiert, sondern diesen Grundsatz *ersetzt* - durch das Ziel der Aufrechterhaltung des Gesprächs und der Förderung des wechselseitigen Verstehens.

Insgesamt bezieht sich ihr Beitrag, wie die zuvor untersuchten Ansätze von Habermas, Apel und Alexy, schwerpunktmäßig auf die *Begründungsproblematik* der Diskursethik. Zu den *Anwendungsproblemen* und zur Klärung der Frage, anhand welcher *Diskursregeln* ihre Theorie zu einer kommunikativen Verständigung in Normen- und Wertekonfliktfällen beitragen kann, liefert sie daher keine konkreten Vorschläge. Ihre Diskussion der *Verstehensprobleme*, die einen Diskurserfolg be- oder verhindern können, leistet jedoch

deutlich mehr als die bei Alexy nur als Andeutungen vorhandenen Teilsätze. So bietet ihr Ansatz neue Hinweise, die für die *Problemsondierung* bezüglich des Scheiterns oder Gelingens von Moralgesprächen durchaus hilfreich sind.

4.1 Geschichtlichkeit und Pluralität

Benhabib wendet sich von Habermas' Ziel des Konsenses ab und dem der Aufrechterhaltung des Gesprächs zu, weil sie für einen Universalismus plädiert, der sich seiner *Geschichtlichkeit* bewusst sein soll.²⁷ Denn in ihren Augen ist es unmöglich, eine formalistische Ethik zu entwerfen, ohne von materialen Grundannahmen über persönliche und gesellschaftliche Zusammenhänge beeinflusst zu werden:

Ebenso wenig wie ein Verstehen losgelöst vom geschichtlichen Zusammenhang gibt es einen moralischen Gesichtspunkt unabhängig von einem intersubjektiv geteilten Ethos. (1992:36)

Die moralischen Grundsätze der Diskurstheorie seien daher "nicht mehr und nicht weniger als die philosophische Klärung der Konstituenten des moralischen Gesichtspunktes *im Rahmen des Erkenntnishorizonts der Moderne*". Diese Grundannahmen ließen sich als moderne kommunikative Ethiktheorie zu einer "dichten Beschreibung"²⁸ destillieren, indem man die kulturell bedingten moralischen Intuitionen, die den historisch-soziologischen Hintergrund darstellen, philosophisch-anthropologisch analysiere, verfeinere und beurteile (1992:42).

Unter *diesen* Voraussetzungen bejaht sie ausdrücklich die von Habermas (1983:97) vorgeschlagenen ethischen Grundannahmen der Diskursethik, die dieser (*ohne* die Einschränkung ihrer Geschichtlichkeit) als die "allgemeinen und notwendigen Kommunikationsvoraussetzungen der argumentativen Rede" bezeichnet, indem sie schreibt:

Sie [diese Grundannahmen, C. R.] setzen voraus, dass wir (1) das Recht aller sprach- und handlungsfähigen Wesen auf Teilnahme am Moralgespräch anerkennen - ich möchte es den Grundsatz universaler moralischer Achtung nennen; dass (2) im Rahmen

²⁷ in Anlehnung an Gadamer 1991.

²⁸ Mit diesem Begriff lehnt sie sich an Geertz 1987 an.

solcher Gespräche jedem/r das gleiche, symmetrische Recht auf verschiedene Sprechhandlungen zukommt, also das Recht, neue Themen zur Diskussion zu stellen, das Recht, die Voraussetzungen des Gesprächs kritisch zu hinterfragen und so fort - ich möchte dies den Grundsatz egalitärer Reziprozität nennen. (1992:40f, Herv. im Original)

Mit den substantiellen moralischen Normen der *universalen moralischen Achtung* und der *egalitären Reziprozität* fasst sie die von Habermas vorgeschlagenen Diskursregeln zusammen und beschreibt sie als die konkrete Gestaltung der Präsuppositionen der argumentativen Rede in Form von "einer Reihe von Spielregeln" (1992:43). Konkreter äußert sie sich dazu nicht, womit sie den Habermas'schen Regeln weder widerspricht noch ihnen neue Elemente hinzufügt. Neue oder weiter greifende als die von Habermas und Alexy bereits gemachten Vorschläge für solche Diskursregeln, die zu einer kommunikativen Verständigung in Normen- und Wertekonfliktfällen beitragen können, lassen sich also auch bei Benhabib nicht finden.

Mit Blick auf die Lösbarkeit interkultureller moralischer Konfliktfälle ist besonders ihre Forderung interessant, die Auswirkungen der Geschichtlichkeit und der Pluralität von Moralauffassungen mehr als bisher zu berücksichtigen. An ihrem Standpunkt ist jedoch problematisch, dass sie anscheinend davon ausgeht, alle (potentiellen) Diskursteilnehmer teilten zumindest *derzeit* als gemeinsamen Hintergrund die Moralauffassungen der Moderne, wie sie gegenwärtig in der westlichen Welt vorherrschen. So schreibt sie in ihrem Begründungsprogramm, ein rationales Einverständnis müsse unter den Bedingungen zustande kommen, die "unseren Vorstellungen von einer fairen Debatte entsprechen". Mit dem Begriff der "Fairness" bringt sie ein starkes Werturteil in ihre Argumentation ein, von dem sie denkt, es sei - im Rahmen der Moderne universell - intersubjektiv geteilt: "Die Regeln der fairen Auseinandersetzung können als die universalpragmatischen Präsuppositionen der argumentativen Rede gelten" (1992:42). Diese Voraussetzungen spiegeln ihres Erachtens das Ideal der gegenseitigen Achtung wider, das sie in den beiden oben genannten Grundsätzen zusammenfasst. Wie aber zum Beispiel die Menschenrechtsdiskussionen zwischen Vertretern westlicher und ostasiatischer Länder

zeigen²⁹, bestehen kulturbedingt deutliche Unterschiede, auch, was diese elementaren Grundforderungen der Diskursethik betrifft.

Aber auch wenn Benhabib ihre eigene Mahnung, sich der "Geschichtlichkeit" eines Ethikkonzepts bewusst zu sein, nicht konsequent berücksichtigt, weist sie damit doch auf einen sehr wichtigen Punkt hin, indem sie die Sensibilität für die *Herausforderungen der Pluralität moralischer Auffassungen* insgesamt stärken will. So schreibt sie, dass Theorien, die "die eingebundenen, kontingenten und endlichen Aspekte menschlicher Wesen ignorieren [...] blind gegenüber Vielfalt, Reichtum und Bedeutung der emotionalen und der Charakterentwicklung" blieben (1992:68). Solche Hintergründe gelte es aber zu verstehen, *bevor* moralische Einigung überhaupt möglich sein könne. Diesen Herausforderungen der Geschichtlichkeit und der Pluralität für die Diskursethik begegnet sie, indem sie mit ihrem Diskurskonzept das wechselseitige Verstehen durch ein potentiell unendlich fortzuführendes Moralgespräch fördern will.

4.2 Wechselseitige Perspektivenübernahme im fortwährenden Moralgespräch

Mit Benhabibs Vorschlag wird daher erstmalig dem *Prozess* des Diskurses mehr Gewicht verliehen als dem Ergebnis. Die Probleme des wechselseitigen Verstehens spricht sie mit ihrer Kritik am Konsens an, d.h. an der tatsächlich hundertprozentigen Übereinstimmung. Selbst wenn eine Einigung bis zu einem gewissen Grad gelänge, wäre das Ergebnis des Diskurses ihrer Meinung nach immer noch in seinem historischen Kontext verwurzelt; denn moralische Vorstellungen änderten sich mit der Zeit und mit dem Wechsel der Gesprächspartner. Zudem seien schon die eingebrachten Intuitionen von Individuum zu Individuum zu unterschiedlich und müssten überhaupt erst einmal vom Gegenüber verstanden werden, was keinesfalls selbstverständlich sei. Erschwerend käme hinzu, dass die Antizipation *aller* Bedürfnisse *aller* möglicherweise Betroffenen ein ungleich größeres Maß an Feingefühligkeit und repräsentativem Denken erfordere. Den Universalisierungsgrundsatz >U<, von dem sie annimmt, Habermas sehe in ihm eine Garantie für die Herstellung eines Konsenses, lehnt sie daher ab:

²⁹ Zu diesem Beispiel siehe z.B. Rebele 2004.

Ich halte >U< in Habermas' Theorie für redundant [...] Konsens allein kann niemals ein Kriterium sein, weder für Wahrheit noch für moralische Gültigkeit. Philosophisch relevant ist vielmehr die Rationalität des Verfahrens, das zum Einverständnis führen soll. Man darf Konsens nicht als Endziel verstehen, sondern als Prozess, als gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit und Gültigkeit. Das Herzstück, oder der Hauptzweck, moderner Universalisierungsverfahren ist nicht, dass alle denselben Grundsätzen zustimmen (könnten), sondern dass diese Grundsätze als Ergebnis eines Verfahrens angenommen wurden, [...] eines Verfahrens, das wir bereit sind, als 'vernünftig und fair' zu bezeichnen. [...] Konsens ist ein missverständlicher Begriff, will man die Grundidee der kommunikativen Ethik erfassen, das heißt die prozesshafte Erzeugung vernünftigen Einverständnisses über Moralprinzipien vermittelt eines potentiell unendlichen Moralgesprächs. (1992:51)

Damit macht Benhabib auf eine weitere wesentliche Verstehens-Problematik für die Anwendbarkeit der Diskursethik aufmerksam. Um dieser zu begegnen, legt sie größten Wert auf die Förderung der Entwicklung einer "Feinfühligkeit für das Partikulare" und der Fähigkeit des "repräsentativen Denkens"³⁰ (1992:72). Immer wieder betont sie, dass das Gelingen von Moralgesprächen vor allem davon abhängt, ob und inwiefern die Gesprächsteilnehmer in der Lage sind, sich in ihr Gegenüber hineinzusetzen und sich gegenseitig als gleichberechtigte Individuen anzuerkennen und zu achten.

Aufgrund der Erfordernisse der Moderne könne sich diese wechselseitige Perspektivenübernahme nicht mehr allein auf die Angehörigen einer bestimmten Gruppe von Menschen beschränken. Vielmehr müsse man in einer modernen Ethiktheorie von der partikularen zur universellen Reziprozität übergehen:

Wenn ich ein Gespräch führen will, muss ich zuhören können, ich muss im Stande sein, Deinen Standpunkt zu verstehen; kann ich das nicht, hört das Gespräch auf, entwickelt sich zu einem Streit oder kommt gar nicht erst in Gang. Diskursethik projiziert solche Moralgespräche, die auf wechselseitiger Achtung beruhen, auf eine utopische Gemeinschaft der Menschheit. (1992:71)

Ihr geht es nicht mehr vorrangig darum, in Form welcher Grundsätze sich eine Übereinstimmung im Moralgespräch niederschlägt. Vielmehr müsse man fragen, "was

³⁰ Mit diesem Begriff lehnt sie sich an Arendt 1961:21f. an.

erlaubt - vielleicht sogar notwendig - wäre, um die Praxis des Moralgesprächs auf Dauer zu gewährleisten" (1992:52).

Bezüglich der Diskursregeln macht Benhabib keine neuen, konkreten Vorschläge zur Aufrechterhaltung des Moralgesprächs oder zur Förderung wechselseitigen Verstehens: Die soeben zitierte Stelle ist der einzige Hinweis darauf, wie sie meint, Regeln gewinnen zu können, mit deren Hilfe es möglich wäre, ihr Ziel zu fördern.³¹ Dennoch weist ihre Forderung, dem *Prozess* des Diskurses mehr Beachtung zu schenken und dessen Fortbestehen zu fördern, auf die wichtige Herausforderung des *gegenseitigen Verstehens der individuellen kulturbedingten Moralauffassungen* hin und verbindet dies mit der Forderung der *wechselseitigen Perspektivenübernahme*. Damit aber führt sie die Idee einer ganz neuen Diskursform ein, wie sie bereits am Ende von Kapitel 3 angedacht und dort in der Regel (28) als "hermeneutischer Diskurs" bezeichnet wurde.³² Die Idee dieser Gesprächsform muss nun näher in Augenschein genommen werden.

³¹ Gottschalk-Mazouz meint, hierin sei möglicherweise eine Andeutung der Legitimation von diskursfördernden und -erhaltenden *Strategien* zu erkennen (2000:76). Da Benhabib hierzu aber keine weiteren Angaben macht, möchte ich diese Idee nicht weiter verfolgen.

³² Präziser scheinen auf den ersten Blick noch die Formulierungen "hermeneutischer *moralischer, normativer* oder *praktischer* Diskurs", denn es geht Benhabib um die Diskussion von Richtigkeitsansprüchen, was durch jeden dieser drei Begriffe indiziert würde. In dieser Arbeit wird es jedoch bei der Formulierung "hermeneutischer Diskurs" bleiben, weil der Gewinn einer Verständnisförderung durch diese Gesprächsform für die Klärung z.B. von *Wahrheitsfragen* hier zwar nicht diskutiert werden kann, trotzdem aber nicht ausgeschlossen werden muss. Zudem würde die oben alternativ in Erwägung gezogene Formulierung zu Verwirrung führen, was die jeweiligen Ränge von "normativem" und "hermeneutischem" Diskurs angeht. Diese sind nämlich gemäß der Regel (28) als gleichwertig zu betrachten, nicht etwa der eine als Unterform des anderen.

5 Hermeneutischer Diskurs: Begriff und Ziele

Wesentliche Hinweise dafür, wodurch sich ein hermeneutischer Diskurs auszeichnet, lassen sich anhand eines Praxisbeispiels gewinnen. Die Idee des fortwährenden Gesprächs durch Förderung wechselseitigen Verstehens und durch Ausschluss des Konsenses als Gesprächsziel hat Seyla Benhabib mit diesem konkret und *praktisch* orientierten Gesprächsansatz gemein: dem "Dialog", wie er von William Isaacs am MIT als Gesprächsmethode entwickelt wurde.³³ Inzwischen hat Isaacs seine "Dialog-Methode" international etablieren können - so auch in Deutschland, wo sie besonders von Martina und Franz Hartkemeyer und Lynn Freeman Dhority praktiziert wird. Zwar handelt es sich hierbei nicht um eine philosophische Theorie (und so auch nicht um ein Ethikkonzept oder gar um einen diskursethischen Diskussionsbeitrag).³⁴ Jedoch sind aus den Überlegungen der Autoren Isaacs und Hartkemeyer et al. deutliche Hinweise herauszulesen, die a) zum Verständnis des Begriffs des "hermeneutischen Diskurses" beitragen und die b) die konkreten Unterziele andeuten, in die sich das Oberziel "Förderung des wechselseitigen Verstehens" entfalten lässt.³⁵

5.1 Begriffsverständnis

Während Habermas, Apel, Alexy und Benhabib den von ihnen favorisierten Gesprächstyp als "Diskurs" bezeichnen, sprechen Isaacs und Hartkemeyer et. al. von "Dialog". Für das Ziel der vorliegenden Arbeit ist es jedoch nicht notwendig, diese begriffliche Trennung

³³ Obwohl in diesem Zusammenhang nicht ein einzelner, konkreter Gesprächsverlauf betrachtet wird, so dass man von einer Fallstudie im eigentlichen Sinne sprechen könnte, ist diese Diskussion dennoch auf *empirisch erhobene Erkenntnisse* gestützt. Sie erhebt *nicht* den Anspruch, eine "Theorie des Dialogs" oder gar eine philosophiehistorische oder komparatistische Untersuchung verschiedener *Dialog-Theorien* zu sein. Dafür bietet die "Dialog-Methode" nicht den angemessenen philosophischen Ausgangspunkt, und es würde außerdem zu weit vom Thema der Arbeit wegführen, die sich ja mit Anwendbarkeitsfragen der *Diskursethik* (und nicht etwa: der Dialog-Theorie/en) beschäftigt.

³⁴ Seine Vertreter präsentieren Überlegungen zur kommunikativen Verständigung, die *keine philosophische Sprachtheorie* darstellen und die damit im speziellen auch *nicht* auf die Diskurstheorie zurückgehen. Ihre Praxismethode ist - im Gegensatz zu den von Begründungsdiskursen geprägten Diskursethik-Beiträgen von Habermas, Apel, Alexy und Benhabib - ausschließlich anwendungsorientiert. Es mangelt ihm daher an einem philosophisch-kommunikationstheoretischen Fundament, das die Begründungsfragen berücksichtigt. Ideengeschichtlich berufen sich die Dialog-Vertreter auf zwei unterschiedliche Quellen. Geht es um den Begriff des Dialogs, so sind dies die Schriften des Religionsphilosophen Martin Buber zum "dialogischen Prinzip" (Buber 1954). Bei ihren wenigen erkenntnistheoretischen Anmerkungen beziehen sie sich auf den Physiker David Bohm (1985; 1998).

³⁵ Weitere Informationen zur "Dialog-Methode", insbesondere zu den von Isaacs und Hartkemeyer et al. aufgezählten Prinzipien, Rahmenbedingungen und methodischen Hilfsmitteln finden sich im Anhang, sowie ausführlicher in Hartkemeyer et al. 1998 und Isaacs 2002.

beizubehalten oder eine systematische Unterscheidung zwischen den Begriffen "Diskurs" und "Dialog" vorzunehmen. Vielmehr wird "Diskurs" als Oberbegriff verstanden, unter dem verschiedene *Formen* des Diskurses angesiedelt werden können. Wenn ein Diskurs mit dem Ziel geführt wird, einen Konsens in strittigen normativen Fragestellungen zu erreichen, so wird diese Diskursform mit Habermas als *praktischer Diskurs* bezeichnet. Verfolgt er das Ziel der Förderung wechselseitigen Verstehens, wie es Benhabib vorschlägt und wie es bei der "Dialog-Methode" der Fall ist, so wird diese Diskursform im Folgenden mit dem Begriff *hermeneutischer Diskurs* belegt.³⁶ Hermeneutische Diskurse sind daher nicht als eine *Unterform* von praktischen Diskursen zu verstehen. Vielmehr ist ihnen der gleiche Status zuzuschreiben wie praktischen und theoretischen Diskursen.³⁷

Alle Diskurse, auch der hermeneutische, zeichnen sich durch *Zwanglosigkeit* und *rationale Argumentation* aus. Deshalb stellt Isaacs die "Dialog-Methode" solchen Gesprächsformen entgegen, die er "unproduktive Diskussion" oder "Debatte" ("von frz. 'débattre', 'zerschlagen'; Isaacs 2002:49) nennt und die sich auszeichnen durch einseitige Verteidigung, Konkurrenz, den Ausschluss der Möglichkeit, selbst Unrecht zu haben, und das Ziel, unbedingt zu gewinnen. Anders als der praktische Diskurs³⁸ jedoch sei die "Dialog-Methode" nicht daran orientiert, "Differenzen endgültig zu lösen - wenn x richtig ist, dann muss y falsch sein" (Isaacs 1998:47). Den Darlegungen Isaacs zufolge ergeben sich deshalb folgende deutliche Unterschiede zwischen praktischen Diskursen einerseits und hermeneutischen Diskursen andererseits:

Erstens unterscheiden sie sich in der Weise, in der sie das vorliegende Problem in seinen Details zu verstehen versuchen. In Diskursen, wie Habermas sie versteht und wie Isaacs sie unter dem Oberbegriff "Diskussion" einordnet,³⁹ würden Probleme so diskutiert, dass sie in

³⁶ Lediglich insofern es um die Darstellung von Ideen geht, die ganz konkret der "Dialog-Methode" entlehnt sind, werden in diesem Kapitel synonym für "hermeneutischer Diskurs" auch die Begriffe "Dialog" oder "Dialog-Methode" eingesetzt.

³⁷ Gleichzeitig grenzt die Bezeichnung "hermeneutischer Diskurs" die gemeinte Gesprächsform von diversen Konnotationen des Wortes "Dialog" ab, das im Alltag in so hohem Maße strapaziert wird, dass es im allgemeinen Sprachgebrauch kaum noch Konturen aufweist.

³⁸ Diese Abgrenzung gilt auch für den theoretischen, den sprachanalytischen und den diskurstheoretischen Diskurs.

³⁹ Isaacs fasst Gesprächstypen, die dieses Ziel verfolgen, zusammen unter dem Begriff "qualifizierte Diskussion", was vom Verständnis her dem Diskursbegriff nach Habermas entspricht, obwohl Isaacs den Begriff "Diskurs" nie erwähnt. Als Grundeinstellung gelte bei ihnen, dass die Teilnehmer, die ihre Positionen verteidigen, offen bleiben für die Möglichkeit, Unrecht zu haben. Auszeichnen würde sich eine solche Diskussion durch Analyse, Problemlösung mit Bezug auf harte Fakten, Gründe und Beweise, sowie eine explizite Argumentation; vgl. Isaacs 1998:47.

ihre bereits bekannten Einzelteile zerlegt würden. Ein hermeneutischer Diskurs dagegen, wie Benhabib, Isaacs und Hartkemeyer et al. ihn befürworten, will das Problem "als Ganzes" betrachten, d.h., er reflektiert auf dessen Kontext, auf die Bedingungen seiner Entstehung, und er lotet vor allem dessen bisher *unbeachtete* Aspekte aus.

Zweitens, und dies ist der Hauptunterschied, ist das Gesprächsziel im hermeneutischen Diskurs ein anderes als im praktischen Diskurs; denn er steuert nicht auf einen Abschluss in Form eines Konsenses hin.⁴⁰ Vielmehr geht es darum, "Einsichten zu evozieren", d.h. "unser Wissen neu [zu] ordnen - insbesondere die selbstverständlichen Annahmen der Beteiligten" (Isaacs 1998:51). Denn das Bestimmtsein von einem "Entweder-Oder-Denken" und der Fokus auf dem Abschluss und der Endgültigkeit, wie es in "Diskussionen" vorherrsche und wie es Benhabib dem praktischen Diskurs unterstellt, empfindet Isaacs als Einschränkung. Damit geht er mit seiner Kritik in dieselbe Richtung wie Benhabib, wenn sie sich gegen den Konsens als endgültigen Abschluss eines Moraldiskurses ausspricht. Seine "Dialog-Methode" dagegen habe die "Erfindung bislang ungekannter Möglichkeiten und neuer Einsichten" als Basis für weitere Gespräche zum Ergebnis (vgl. 1998: Darst. S. 48) So sind sowohl für Isaacs als auch für Benhabib nicht die normativen Inhalte des *Gesprächsergebnisses* oder der Umstand, dass es zu einem solchen gekommen ist, entscheidend, sondern die Weiterführung des Gesprächs und damit die Förderung des *Diskursprozesses*.

Allerdings distanzieren sich die Dialog-Vertreter nicht auf gleiche Weise vom Konsens wie Benhabib, die ihn grundsätzlich ablehnt. Vielmehr *suspendieren* sie ihn für die Dauer des "Dialogs". Wesentlich ist ihnen die Auseinandersetzung *mit dem Gesprächsprozess selbst* und die aktive Verbesserung der eigenen Gesprächskompetenzen durch die Teilnehmer. Das wechselseitige Verstehen soll dadurch gefördert werden, dass die unterschiedlichen Intuitionen und Werturteils-Grundlagen explizit gemacht und dadurch gemeinsam reflektierbar und für alle verstehbar werden.

⁴⁰ Dieses Gesprächsziel empfindet Isaacs als einschränkend, da es dazu führen könne, dass alternative Überzeugungen vorschnell endgültig verworfen würden. Ein hermeneutisches Vorgehen dagegen erzeuge keinen Druck für die Teilnehmer, sich entscheiden zu müssen. So schreibt Isaacs: "Das englische Wort *decision*, Entscheidung, bedeutet 'Probleme lösen, indem man sie abschneidet'. Die Wurzeln meinen im Wortsinne: 'Töten der Alternative'" (1998:51).

5.2 Ziele

Isaacs und Hartkemeyer et al. gehen davon aus, dass oft gerade diejenigen Konflikte am schwierigsten zu lösen sind, bei denen unterschiedliche, teilweise widersprüchliche Glaubenssätze und vermeintliche Wahrheiten aufeinander prallen. Im "Dialog" geht es ihnen deshalb darum, an den Grenzen dieses *individuellen* Denkens so zu arbeiten, dass mit *verschiedenen* Sichtweisen der Welt experimentiert werden kann. Es ist ihre Absicht, gemeinsam zu reflektieren, wie bestimmte Vorannahmen über das, was der Einzelne als "wahr" - oder im Fall von Normen und Werten als "richtig" - bezeichnet, mit nicht hinterfragten kulturellen Normen und Verhaltensweisen verwoben sind. Im Einzelnen gliedert sich diese Zielvorstellung zur Förderung wechselseitigen Verstehens in folgende Punkte:

5.2.1 Reflexion der Vorannahmen

Das erste hermeneutische Ziel besteht in der gemeinsamen Reflexion der jeweils eingebrachten Vorannahmen. Isaacs beschreibt verschiedene Eigenschaften des individuellen Denkens, die diese Reflexion behindern können (1998:37-43). Dabei stellt er als Grundlage zunächst Überlegungen an, die der Diskursethik nahe sind, indem sie zum einen der Diskursregel (6) mit ihrer Forderung nach Aufrichtigkeit ähneln⁴¹, zum anderen, indem sie erkennen lassen, dass auch Isaacs eine Verallgemeinerbarkeit der im Gespräch erhobenen Urteile anstrebt.⁴²

⁴¹ Das Hindernis, das er hier beseitigen will, nennt Isaacs eine "Inkohärenz zwischen Denken und Handeln". Denn erst, wenn der eine Gesprächspartner dem anderen durch sein Handeln seine tatsächliche innere Einstellung deutlich mache, könne diese Einstellung verstehbar werden. Isaacs nennt das entsprechende Verhalten ein "kohärentes Handeln", vgl. Isaacs 1998:38.

⁴² Sein Vorschlag lautet, eine "prädiktive Intuition" zu entwickeln, also eine Fähigkeit, aufgrund derer nicht nur die Aussagen, sondern auch die ihr zugrunde liegenden, individuell urteilsrelevanten Vorannahmen in die Überlegungen einbezogen werden können. Auf diesem Wege sei es möglich, gemeinsam aus vermeintlichen Gesprächs-Sackgassen wieder herauszufinden, "Energien freizusetzen und zu einer fließenden Form des gemeinsamen Denkens und Arbeitens zu finden" (2002:38). Damit geht der Dialog-Ansatz ebenfalls, wie die Ethiken der Kant'schen Tradition, weiter als die "goldene Regel", denn er gibt sich nicht damit zufrieden, dass die eigene Perspektive und die eigenen Wünsche auf das Gegenüber projiziert werden. Er geht allerdings doch nicht so weit wie die Diskursethik. Benhabib beschreibt deren Anliegen in Anlehnung an Hannah Arendt sowie an die Habermas'schen Diskursregeln (die wiederum auf den Gedanken des "universellen Rollentauschs" von George Herbert Mead zurück greifen, vgl. Habermas 1983:75 und Mead 1968): Die "Diskursethik projiziert solche Moralgespräche, die auf wechselseitiger Achtung beruhen, auf eine utopische Gemeinschaft der Menschheit" (Benhabib 1992:71). Einen expliziten Anspruch auf Universalisierbarkeit erhebt der Dialog-Ansatz also nicht. Das mag daran liegen, dass es den Dialog-Vertretern nicht um eine Ethik-Theorie geht, sondern darum, Gesprächskompetenzen und -verlauf *innerhalb* jeweils *real existierender, personell begrenzter Gruppen* zu fördern.

Neu hinzu kommt bei Isaacs - im Gegensatz zu den Überlegungen der Diskursethiker - die *umfassende* Betrachtung dessen, was er die "unsichtbare Architektur" der Gesprächsatmosphäre nennt, die durch bestimmte *Denkgewohnheiten* bei jeder Interaktion mitschwingt. Sie betreffe die *Situation*, in welcher der Dialog geführt werde, die vermeintlich unantastbaren "Vorzeichen", unter denen das Gespräch stattfindet.⁴³ Im "Dialog" geht es ihm daher darum, dass *so viele Vorannahmen* (und auf ihnen basierende Bewertungen) wie *überhaupt möglich* hinterfragt werden. Wo Alexy die einschränkende Argumentationslastregel (16) aufstellt, um Überproblematisierungen zu vermeiden, regt Isaacs dagegen *experimentelles Infragestellen* an - mit dem hermeneutischen Bestreben, den in den Diskurs unterschwellig eingebrachten Vorannahmen auf die Spur zu kommen. Es muss kein Grund angegeben werden, um eine implizite Annahme explizit zu machen und zu reflektieren: Der *Eintritt in den hermeneutischen Diskurs* geschieht aus dem Grund, dass ein *Verstehens-Problem der Vorannahmen* vorliegt, und *die Reflexion dieser Vorannahmen (nicht ein Einverständnis darüber!) ist die Lösungsabsicht*.⁴⁴ Damit führt Isaacs einen Vorschlag an zum Umgang mit der *Vielheit moralischer Auffassungen*, in der bereits Benhabib eine Herausforderung erkennt.

5.2.2 Reflexion emotionaler Aspekte

Ähnlich verhält es sich, so Isaacs, mit der Notwendigkeit, im hermeneutischen Diskurs neben den rationalen Prämissen auch die persönlichen Gefühle als Grundlagen der Reaktionen, Sympathien und Antipathien der Gesprächspartner zu berücksichtigen. Entsprechend fordert er als zweites hermeneutisches Gesprächs-Unterziel, nicht-rationale, *emotionale* Elemente als potentielle Verstehenshindernisse, die die individuelle Urteilsfindung beeinflussen, ebenfalls zu reflektieren. Damit spricht er auch ein für Benhabib wesentliches Anliegen an:

⁴³ Als Beispiel führt Isaacs das Desaster einer Baufirma an, bei dem die Planer aufgrund eines zu kleinen Budgets mit minderwertigen Werkstoffen arbeiteten, um dem von der Firmenleitung gesetzten Rahmen zu entsprechen. Die "unsichtbare Architektur" hätte in diesem Fall aus den Vorgaben des Kostenrahmens bestanden und daraus, dass aufgrund der bestehenden Hierarchien eine solche Vorgabe für die Planer nicht antastbar erschien. Eine für alle Betroffenen akzeptable Lösung jedoch sei nur möglich geworden, indem eben diese vermeintlich unantastbaren Grundlagen hätten diskutiert werden müssen.

⁴⁴ Das kann jedoch *nicht* heißen, dass gleich alle Sicherheiten auf einmal ersatzlos verworfen werden dürfen, denn dann wäre kein neues Fundament gewonnen, sondern lediglich eine große Verunsicherung erreicht. Es kann also nur darum gehen, Alternativen an Stellen zu erwägen, wo diese vorher nicht vorstellbar waren.

Eine der Hauptschwächen kognitiver und prozeduraler Ethiktheorien seit Kant besteht darin, dass sie die emotionalen und affektiven Grundlagen des moralischen Urteilens und Verhaltens vernachlässigen. (Benhabib 1992:66)

Weiter heißt es bei ihr, diese Vernachlässigung sei eine direkte Folge "aus dem engen Rationalismus-Begriff der meisten neukantianischen Theorien". Das Problem solch eines ethischen Rationalismus sei nämlich, dass er

übersieht, dass das moralische Selbst kein Moralgeometer ist, sondern ein körperhaftes, endliches, leidendes, gefühlsbegabtes Wesen. Wir werden nicht als Rationalisten geboren, sondern erwerben Vernunft durch kontingente Prozesse der Sozialisation und Identitätsbildung. (1992: 67)

Sie macht mehrfach deutlich, dass ihr diese Berücksichtigung der Vielfalt, des Reichtums und der Bedeutung der emotionalen und der charakterlichen Entwicklung in der Diskursethik ein wesentliches Anliegen ist. Ihrer Meinung nach vermag man nur dann die Fähigkeit zu "repräsentativem Denken" zu entwickeln, wenn man in der Lage ist, "sich die vielen verschiedenen Blickwinkel und Bedeutungsschichten, die eine 'Situation' ausmachen, zu vergegenwärtigen, sie so 'mit zu repräsentieren'" (1992:73).

Diese Berücksichtigung von das Gespräch beeinflussenden Aussagen verbaler oder nonverbaler Art, die durch Intuitionen oder (wie Benhabib sie nennt) "eingebundene, kontingente und endliche Aspekte menschlicher Wesen" (1992:68) motiviert sind, radikalisiert das zuerst genannte Diskurs-Unterziel der Reflexion der Rahmenbedingungen, bei denen es eher um *rational* begründete Aussagen und daraus resultierende Divergenzen geht. Gleichwohl kann die Reflexion emotionaler Aspekte, die in einen Diskurs einfließen, nicht *vollkommen* losgelöst werden von einer rationalen Diskursgrundlage. Denn auch bei dem Versuch, emotionale Reaktionen zu verstehen, spielen Argumente und Begründungen eine Rolle. Denn wenn man fremde Gefühle, Überzeugungen, Wertschätzungen und Entscheidungen und deren Genese zu rekonstruieren und zu verstehen versucht, wird man für seine Schlüsse einen Geltungsanspruch erheben und diesen auf eventuell auftretende Einwände hin *begründen und argumentativ fundieren* müssen.

5.2.3 Werturteilsfreiheit durch Abschaffung oder Suspendierung des Konsensgedankens

Die im hermeneutischen Diskurs gewonnenen Erkenntnisse über die Werturteile Anderer und deren Genese dürfen sich jedoch explizit *widersprechen*. Sie sollen, so zumindest der Anspruch des dritten hermeneutischen Unterziels, das Isaacs erhebt, werturteilsfrei nebeneinander stehen können und gemeinsam betrachtet werden. Damit wird das Ziel des *praktischen* Diskurses, der *Konsens*, im hermeneutischen Diskurs abgeschafft - zumindest wenn es nach Benhabib geht. Die genannten Diskursziele sind bei ihr deutlich abgegrenzt von dem des praktischen Diskurses nach Habermas, der eine moralische Überzeugung *argumentativ rechtfertigen* oder *widerlegen* will, um auf diesem Wege ein konsensuelles Einverständnis zu erzielen. Benhabibs Konzept schließt diesen Weg aus.

Die Vertreter der Dialog-Methode wählen im Vergleich zu ihr einen weniger strengen Umgang mit dem Gesprächsziel der Einigung, indem sie dieses nicht vollständig ablehnen, sondern lediglich für die Dauer des Dialogs *suspendieren*. Der Konsens steht für sie deshalb nicht im Vordergrund, da er nicht das Ziel der von ihnen gewählten Gesprächsform darstellt. Ihre Anliegen betreffen ausschließlich die Verbesserung des wechselseitigen Verstehens, was das folgende Zitat von Hartkemeyer et al. belegt:

Der eigentliche Zweck des [...] Dialogs ist es, sich bewusst zu werden, wie wir miteinander und mit unseren eigenen Gedanken und Gefühlen umgehen. Das wiederum ermöglicht uns, metakognitive Gruppenprozesse der Kommunikation erkennbar und besprechbar zu machen, uns sozusagen von einer übergeordneten 'Meta'-Ebene zu betrachten. (1998:43)

Trotzdem schließen sie nicht aus, dass die Ergebnisse eines Dialogs *später*, in weiteren Gesprächen (und durch die Wahl anderer Gesprächsformen als der des "Dialogs") zwischen denselben Gesprächsteilnehmern einen Konsens *fördern* oder sogar *ermöglichen* und damit zur Lösung der "enormen Herausforderungen, vor denen die Menschen heute stehen", beitragen können. Vielmehr ist dies sogar gerade gewünscht (vgl. z.B. Isaacs 2002:19 und 1998:68). Die *Suspendierung* des Habermas'schen Diskursziels Konsens ist deutlich weniger radikal und exklusiv als Benhabibs generelle *Ablehnung*. Die "Dialog-Methode" kann daher als schwächere Variante des hermeneutischen Diskurses angesehen werden, wohingegen Benhabibs Idee eine stärkere Möglichkeit aufzeigt.

6 Das Problem des *rein* hermeneutischen Diskursverständnisses für die Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten

Benhabibs Kritik am Habermas'schen Konsensbegriff - und die daraus resultierende Tatsache, dass Diskurse *ausschließlich* verstanden werden als *hermeneutische Diskurse* - erfordert hinsichtlich meiner Fragestellung eine eigene Betrachtung und Diskussion. Mit ihrer oben zitierten Kritik am ursprünglichen Ziel der Diskursethik verkennt sie nämlich bedauerlicherweise Habermas' Anliegen. Dieser will mit >U< keinesfalls für jeden Diskurs einen Konsens als Ergebnis garantiert wissen. Vielmehr geht es ihm bestenfalls darum, die Bedingungen für die grundsätzliche *Herstellbarkeit* von Konsensen aufzuzeigen. Ob dies im konkreten Fall gelingt, muss sich im Gespräch selbst entscheiden.⁴⁵ Denn die Kritik an den utopischen Elementen der Diskursethik wird von deren Begründern Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas von Anfang an mitgedacht und diskutiert. Der Konsensbegriff ist bei beiden immer verknüpft mit der Vorstellung einer Annäherung an die ideale Kommunikationsgemeinschaft, die so als "kritischer Maßstab" dient.⁴⁶ Es wird nie davon ausgegangen, dass ein einmal erzielter Konsens unbedingte Gültigkeit beanspruchen könne. Vielmehr bleiben Konsense "als Ergebnisse realer Diskurse, egal, wie nahe deren Organisationsform den idealen Bedingungen kommt, prinzipiell fallibel", wie Gottschalk-Mazouz (2000:26) hervorhebt.

Gerade durch diese Fehlinterpretation liefert Benhabib einen extrem kritischen Beitrag zu der Fragestellung, wie und inwieweit eine Theorie des Diskurses, die sich an dem Universalisierungsgrundsatz der Diskursethik orientiert, zu einer kommunikativen Verständigung in Normen- und Wertekonfliktfällen beitragen kann, da sie diesen Grundsatz gerade ablehnt. Aus dem vorliegenden Missverständnis heraus ist Benhabibs Abneigung gegenüber dem Konsens nachvollziehbar, weil ein Konsens - (miss-)verstanden als ein in einem konkreten Diskurs entstandener Grundsatz und fortan als Dogma behandelt - nicht Ziel ihres Plädoyers für ein fortwährendes Moralgespräch sein kann. Da dies aber nicht der Absicht der Diskursethiker entspricht, kann ich ihren Schluss nicht

⁴⁵ Siehe z.B. Habermas 1983a:67; hierzu auch: Gottschalk-Mazouz 2000:76.

⁴⁶ Vgl. z.B. Habermas 1974:400; Apel 1982:343 - oder (in Auseinandersetzung mit der kommunitaristischen Position von Walzer, dargelegt in 1999): Apel 1999.

teilen. Vielmehr sollte Benhabibs Skepsis bezüglich des Konsenses als eine deutlichere Analyse der Hintergründe für die von Alexy aufgestellten Regeln (22) und (23) verstanden werden, in denen er die Überprüfung der Entstehung von Normen fordert.

In der Aufgabe des Diskursziels "Konsens" würde gerade im kulturenübergreifenden Zusammenhang die größte Herausforderung für die Anwendbarkeit ihres Ansatzes liegen. Gerade die im Zuge der Globalisierung entstehenden neuen *Handlungsnotwendigkeiten* sind es, welche die Notwendigkeit der Aufnahme eines Moraldiskurses zur Findung einer Einigung in bestimmten Moralfragen bedingen - und sei es nur ein Konsens bezüglich der Frage, mit welchen Dissens wir leben können und wollen.⁴⁷

Trotzdem halte ich Benhabibs Forderung, das Moralggespräch selbst mehr zu beachten, aufgrund des am Ende von Kapitel 3 herausgestellten Mangels an verstehensfördernden Elementen der Diskursethik für einen Gewinn versprechenden Beitrag zur Diskussion um ihre Anwendbarkeit in Normen- und Wertekonflikten. Ich gehe bei meinen Untersuchungen zum Anwendungsproblem der Ethik davon aus, dass solche Konflikte die gemeinsame Bewältigung von Menschheitsproblemen zumindest solange behindern können, bis eine gewisse Verständigung über partikuläre Anschauungen herbeigeführt worden ist. Hierfür ist, wie ich im vorangegangenen Kapitel dargelegt habe, eben die Förderung des wechselseitigen Verstehens der unterschiedlichen moralischen Vorannahmen als ein dem Konsens im Diskursprozess vorgelagertes, erstes Ziel der Diskursethik notwendig. Da es aber darüber hinaus auch darum gehen muss, einen Konsens (oder zumindest einen Minimalkonsens) zu erreichen, ist es hilfreich, sich - neben der gebotenen Sensibilität für das Partikulare - mit der Suche nach bereits bestehenden Gemeinsamkeiten zu beschäftigen, an die sich eventuell anknüpfen lässt. Insofern sind die Beschäftigung mit solchen Übereinstimmungen - und *gleichzeitig* die aktive Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass sich aufgrund sozialer, kultureller, religiöser und historischer Umstände trotz dieser Gemeinsamkeiten ganz unterschiedliche Sicht-, Denk- und Verhaltensweisen entwickelt haben - Ziele des "Dialogs", die auch für den vorliegenden Forschungsansatz Gewinn versprechend sind.

⁴⁷ Siehe dazu auch Höhenrieder/ Rose 2005:63.

Es ist daher sinnvoll, mit Blick auf die beschriebenen Herausforderungen im Sinne Benhabibs *und* Habermas' *zwei* Ziele zur Verbesserung der Anwendbarkeit der Diskursethik zu formulieren:

Erstens geht es darum, die Fortdauer des Moralgesprächs zur *Förderung wechselseitigen Verstehens durch hermeneutische Diskurse* zu stützen, indem die Teilnehmer sich der Geschichtlichkeit und der Pluralität der einfließenden Moralauffassungen bewusst werden, sich wechselseitig die unterschiedlichen Perspektiven vergegenwärtigen und damit das Zusammenleben in der *einen Welt* verbessern.

Zweitens gehört zur Verbesserung der Ausgangssituation durch das Führen *praktischer Diskurse* ein geteilter Richtwert, nämlich eine Vorstellung davon, was als "besser" und was als "schlechter" (sprich: was als moralisch "richtiger" oder "falscher") angesehen werden kann gegenüber dem gegenwärtigen Zustand des Zusammenlebens. Ein solches Ziel, das die Gleichheitsgrundsätze der Diskursethik berücksichtigt, ist der *moralische Konsens*, wie er von Habermas vorgeschlagen wird. Daher muss er als zweites, langfristiges Ziel der Diskursethik beibehalten werden.

Dass diese Zweigleisigkeit der Zielsetzung für die Lösung von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten hilfreich ist, wird im folgenden Abschnitt durch die diskursethische Analyse solcher Konflikte handelt es sich um den Diskurs auf der Suche nach einem den großen Religionen gemeinsamen "Weltethos".

III PROBLEMBEISPIEL: DER INTERRELIGIÖSE "WELTETHOS"- DIALOG

7 Was ist das, "Weltethos"?

7.1 Globale Herausforderung und Lösungsvorschlag

"Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog". Mit diesen oder ähnlich programmatisch formulierten Kernthesen versucht der Theologe Hans Küng auszudrücken, worin in seinen Augen die größte moralische Herausforderung der Gegenwart besteht, nämlich in der Notwendigkeit eines Dialogs der Religionen. Das Ziel dieses Dialogs soll es sein, einen Konsens über eine interreligiös anerkannte moralische Grundorientierung zu schaffen.⁴⁸ Ein solches Gespräch wird jedoch seiner Meinung nach be- bzw. oft sogar verhindert durch religionsbedingte Vorbehalte und konkurrierende Absolutheitsansprüche, die eine Abwertung anderer Religionen als der eigenen hervorrufen können. So hätten die Weltreligionen bisher nur wenig zum Frieden auf Erden und für das Verstehen untereinander beigetragen. Im Gegenteil hätten sie diese vielmehr durch einen vermeintlichen Anspruch auf Vorherrschaft nachhaltig gestört (vgl. Hasselmann 2005:11).

Für ein friedliches Miteinander der Menschen als Erdbevölkerung sieht Küng aber langfristig keine Alternative zum interreligiösen Gespräch. Christel Hasselmann fasst seine Situationsanalyse daher so zusammen:

[...] die Notwendigkeit eines Dialogs der Weltreligionen liegt in den Problemen des heutigen Zeitgeschehens: Dialog erscheint als die einzige Alternative zu Gewalt. Nicht erst seit dem 11. September gilt interreligiöser Dialog als alternativloses Mittel gegen eine in ihren Kulturen zerfallende und sich gegeneinander abgrenzende Welt. [...] Nicht die Sympathie entscheidet für einen Dialogpartner, sondern die Größe der gemeinsamen Bedrohung.⁴⁹ (Hasselmann 2005:26/27)

⁴⁸ Zu diesem Schluss kommt Küng aufgrund seiner Überlegungen zur Weltgeschichte, die er ausführlich darlegt v.a. in Küng 1990 und 1997, aber auch z.B. in Küng 1998 und 2002a.

⁴⁹ Die Fragen, die sich auf dem Weg zum "Weltfrieden" für Küng und Hasselmann also stellen, lauten in Hasselmanns Augen: "[...] bestehen in der Zukunft Chancen für eine bessere Kooperation der Kulturen auf

Der Religionsdialog setzt in den Augen der beiden Theologen unbedingt das hermeneutische Vorgehen voraus, dass das wechselseitige Verstehen der Religionen gefördert wird (vgl. Hasselmann 2005:27). Bereits seit Jahrzehnten betreibt Küng deshalb in Zusammenarbeit mit verschiedenen Kultur- und Religionswissenschaftlern bi- und multilaterale hermeneutische, aber auch komparatistische Studien über die großen Religionen.⁵⁰ Eine besondere historische Chance erkannte er zudem, als anlässlich des 100jährigen Jahrestags des Parlaments der Weltreligionen von 1893⁵¹ die Idee aufkam, 1993 ein zweites solches Parlament⁵² zusammenkommen zu lassen. Ziel dieser Veranstaltung sollte es nämlich in seinen Augen sein, eine gemeinsame, interreligiöse *Erklärung zum Weltethos* zu verabschieden. Diese Erklärung sollte als Konsenspapier der Anwesenden eine Diskussionsbasis schaffen auf dem Weg zu einer "moralischen Grundlage", einem "gemeinsamen [...] Grundbestand, der in allen Traditionen der Menschheit zu finden ist" (Hasselmann 2005:26).

7.2 Entstehungsprozess und Ergebnis der Weltethos-Deklaration

So geht die Idee für eine Weltethos-Deklaration, die (soviel sei vorweg genommen) tatsächlich verfasst und auf dem zweiten Parlament unterzeichnet wird, zunächst maßgeblich auf "die tapfere Initiative einer ganz kleinen Gruppe" zurück (Küng

der ethischen Grundlage einer gemeinsamen Weltordnung? Sind die Religionen zu einem Paradigmenwechsel fähig? Könnten sie auf der Grundlage ihrer heiligen Schriften einen Beitrag zum Frieden leisten? Und - wollen sie das überhaupt?" (Hasselmann 2005:12). Es muss an dieser Stelle undiskutiert bleiben, ob sich die Begriffe "Religionen" und "Kulturen" in dem betreffenden Zusammenhang so einfach wie bei Hasselmann geschehen als Synonyme verwenden lassen. Definitiv unpassend jedoch ist ihre Formulierung "ethische Grundlage". Denn gemeint ist als Grundlage das zu findende gemeinsame *Ethos*, eine Sammlung von Normen und Werten also, nicht jedoch eine *Ethik* oder *Ethiktheorie*. Ich schlage daher vor, an dieser Stelle eher das Adjektiv "moralisch" zu verwenden.

⁵⁰ Dabei entstanden unter anderem Küng 1984; Küng/ Ching 1988; Küng 1994, 1991, 2004, sowie diverse Vorträge, Seminare, Veranstaltungsreihen und Publikationen, aufgelistet in Gentner et al. 2007.

⁵¹ Dieses Treffen fand als Begleitveranstaltung der Weltausstellung 1893 in Chicago statt. An ihm nahmen 45 verschiedene Religionen, Denominationen und Organisationen teil. Hasselmann sieht in dem "Kongress" den Anfangspunkt des interreligiösen Dialogs überhaupt, denn der damalige "Council des Parlaments der Weltreligionen" beschreibe, so Hasselmann, dieses Treffen als das "erste formale öffentliche Treffen von Repräsentanten der bedeutendsten Religionen in der Weltgeschichte". In der Geschichte Amerikas sei es als ein "watershed event" und als "ein Zeichen für ein neues Zeitalter in der Evolution religiösen Lebens für die Welt" eingegangen (Hasselmann 2005:39). Zum ersten Parlament der Weltreligionen von 1893 vgl. auch Kuschel 1993a und Hasselmann 2005:26-48. Zu den Ursprüngen des interreligiösen Dialogs vgl. Hasselmanns Theorie in 2002:22-41.

⁵² Der Begriff "Parlament" darf jedoch laut Kuschel in diesem Zusammenhang nicht missverstanden werden als eine "demokratisch vom Volk gewählte, gesetzgebende Körperschaft", da Religionen oder die institutionelle Weltgemeinschaft der Religionen so etwas nicht praktizieren. Zu diesem Begriffsverständnis mehr in Kapitel 8.2.1.

1993a:51),⁵³ bestehend aus den Planern dieser Jahrhundertfeier, die Küng im März 1989 dazu auffordert, vor Ort einen "neuen ethischen Konsens der Religionen zu proklamieren" (Küng 1993a:52) - und dem Theologen selbst. Der Council for a Parliament of the World's Religions⁵⁴ lädt Küng, der bekannt ist für seinen Einsatz für ein Weltethos, nämlich ein, zusammen mit einer Equipe in Chicago für das Parlament den ersten Entwurf einer entsprechenden Erklärung zu einem gemeinsamen Ethos abzufassen (Küng 1993a:52). Anfang 1992 entschließt sich Küng, diese Einladung endgültig anzunehmen.

Er will bei dem Textentwurf seine eigenen Grundsätze berücksichtigt wissen, dass interreligiöse Erkenntnis wechselseitiges Verstehen voraussetzt. Deshalb bemüht er sich, möglichst viele kompetente Ansprechpartner und Mitstreiter aus den verschiedenen Religionen für das Projekt zu gewinnen. So veranstaltet er zusammen mit einigen Kollegen von der Tübinger Universität, deren Fachrichtungen Indologie, Islamwissenschaft und Sinologie umfassen, im Sommer 1992 das Kolloquium "Menschenrechte - Weltreligionen - Weltethos". In diesem Rahmen einer hermeneutischen Vor- und Begleitstudie zu gemeinsamen moralischen Kernaussagen der Religionen werden Referate "bedeutender Repräsentanten der anderen Religionen" gehalten, wie

der Beitrag des im Exil lebenden chinesischen Philosophen Prof. Li Zehou und des führenden thailändischen Buddhisten und Sozialreformers Sulak Sivaraksa, aber auch des Rabbiners Dr. Daniel Krochmalnik, der Hindu Dr. Vasudha Dalmia, der Muslimin Dr. Roswitha Badry und des österreichischen Buddhisten Alois Payer M.A. (Küng 1993a:56-57)

Auf dieser Basis entwirft Küng die allererste Textversion zu einer möglichen Weltethos-Erklärung und lässt diese im Kolloquium diskutieren (vgl. Hasselmann 2002:175). Die *Gliederung* des Textes erstellt er als Einzelperson und damit ohne vorherige Diskussion oder Konsultation. Für den *Inhalt* jedoch sucht er im Anschluss "unverzichtbar den 'Input' sehr vieler Köpfe" (Küng 1993a:62).

Hieraus entwickelt sich ein "eigenes kleines Konsultationsnetzwerk" (1993a:57), das sich aus dem interdisziplinären Kolloquium an der Universität Tübingen und "mehreren

⁵³ Den Entstehungsprozess der Deklaration beschreibt er ausführlich in Küng 1993a, weshalb diese Zusammenfassung seinen dortigen Ausführungen folgt, soweit nicht anders gekennzeichnet.

⁵⁴ Im Folgenden: Council.

kompetenten Wissenschaftlern in verschiedenen Weltreligionen" zusammensetzt (Küng 1993a:57). Es wird erweitert um das Feedback von "Vorträgen in aller Welt" mit "Gläubigen der verschiedensten Religionen (und selbstverständlich auch mit 'Ungläubigen')" (1993a:58). Die Diskussion erstreckt sich über ein ganzes Jahr. Erst im Juli 1993 wird der damals aktuelle Text in englischer Übersetzung nach Chicago geschickt und dort angenommen. In die Entwicklung von der "Urfassung" hin zur "Endfassung" sind bis dahin nach Hasselmanns Einschätzung "eine immense Vielzahl von kleineren und größeren Veränderungen - Hinzufügungen, Streichungen, sprachliche Verfeinerungen, Umsetzungen" eingeflossen. Küngs und Hasselmanns Angaben darüber, wie viele Personen bis zur Fertigstellung in die Diskussion des Textes eingebunden sind, unterscheiden sich um glatte einhundert Prozent. Folgt man jedoch der optimistischeren Schätzung ersterer, so handelt es sich um bis zu 200 Beteiligte.⁵⁵

Die Änderungen, die sich durch die Textdiskussionen ergeben, betreffen verschiedenste Bereiche. So sind die Konsultationspartner sowohl, was den Stil des Entwurfs betraf, unterschiedlicher Meinung, als auch - was vorherzusehen war - bezüglich des Inhalts. Hasselmann fasst die Diskussionspunkte und die sich daraus ergebenden Änderungen unter folgenden Aspekten zusammen:

Sie betreffen sowohl den Sprachstil (Die Sätze werden klarer und kürzer), die Textstruktur (Der Text wird in kürzere Abschnitte gegliedert, besser geordnet), die Veränderungen der Überschriften [...], Veränderungen grundsätzlicher Art (1. war in der Urfassung noch die Rede von "fünf" uralten Richtlinien menschlichen Verhaltens, so sind es im ersten Entwurf nur noch "vier". 2. [...] bewegte sich das Dokument von einer Absichtserklärung hin zu einer "Verpflichtung" mit angeknüpftem Appell), die Erweiterung der Sichtweise zur ganzheitlich-globalen ökologischen Perspektive, Vertiefende Erläuterungen [...und] eine Erweiterung des Betrachtungsbereichs (Nicht-religiöse Menschen, die die in der Erklärung angesprochenen Prinzipien mittragen können, werden einbezogen). (Hasselmann 2002:177-178)

⁵⁵ Hasselmann wörtlich: "Einundvierzig schriftliche Stellungnahmen von Experten der verschiedenen Weltreligionen wurden Küng geschickt - ein ganzes, die Kontinente umfassendes Konsultationsnetz. Die vielen Wissenschaftler, die der Council des Parlamentes der Weltreligionen von Chicago aus noch konsultierte und unzählbare mündliche kommen hinzu. [...] Insgesamt dürften es mit denen in Chicago etwa zweihundert Personen sein, die in den Konsultationsprozess einbezogen waren." (Hasselmann 2002:176).

Als der deutsche Text und seine englische Übersetzung endlich innerhalb des "Netzwerkes" allgemeine Zustimmung finden, ist es jedoch zu spät, um Küngs letztes wesentliches Anliegen umzusetzen: Es gelingt nicht mehr, den Entwurf "einigen international bekannten Repräsentanten der großen Religionen zur Einsichtnahme vorzulegen". Küng hätte diesen Schritt insofern begrüßt, weil er sich von der eingeholten Zustimmung religiöser und geistiger Persönlichkeiten eine bessere Akzeptanz der Deklaration in der Öffentlichkeit erhofft.

Aber selbst die Teilnehmer des zweiten Parlaments, das vom 28. August bis zum 4. September 1993 stattfindet, erhalten die endgültige Textversion der Deklaration nicht bereits im Vorfeld. Vielmehr wird sie vom Council erst in der "Assembly" zur Verfügung gestellt, und dort auch nur den ca. 200 "Delegierten" der verschiedenen Religionen, nicht allen Teilnehmern (vgl. Küng 1993a:60).

Die Inhalte der Deklaration seien hier nur kurz zusammengefasst.⁵⁶ Insgesamt besteht das Dokument aus zwei Hauptteilen. Der erste Teil beinhaltet eine Zusammenfassung der globalen Herausforderungen der Gegenwart, mit denen sich die Religionen in den Augen der Verfasser konfrontiert sehen. Der zweite Teil enthält die "Prinzipien zum Weltethos". Als erstes Prinzip wird angeführt: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden“. Das zweite Prinzip, auch "goldene Regel" genannt, gebietet: „Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen“ (vgl. Parlament der Weltreligionen 1993: 25-28). Dieses so genannte "Fundament" wird ergänzt durch vier "unverrückbare Weisungen", die Hasselmann auch beschreibt als "große Gebote der Menschlichkeit", als " Magna Charta eines allgemeinen Menschheitsethos" und als einen "praktischen Verhaltenskodex, der in allen großen Weltreligionen gilt" (2005:61). Sie umfassen:

- die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben: die uralte Weisung: Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab Ehrfurcht vor dem Leben!;

⁵⁶ Denn eine inhaltliche Diskussion wäre im Rahmen der vorliegenden Untersuchungen zur Diskurstheorie Fehl am Platze. Umfangreiche Quellenverweise auf die entsprechende Diskussion finden sich als Publikationsliste auf den Internetseiten der Stiftung Weltethos unter <http://www.weltethos.org/04-literatur.htm> (letzter Zugriff 26.Juli 2007). Der vollständige Text der Deklaration wird zudem zum besseren Verständnis der in Kapitel 8 folgenden Diskussion im Anhang der vorliegenden Arbeit abgedruckt.

- die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung: die uralte Weisung: *Du sollst nicht stehlen!* Oder positiv: *Handle gerecht und fair!;*

- eine Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit: die uralte Weisung: *Du sollst nicht lügen!* Oder positiv: *Rede und handle wahrhaftig!;*

- eine Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau: die uralte Weisung: *Du sollst nicht Unzucht treiben!* Oder positiv: *Achtet und liebet einander!* (Küng 1997:155-156, Herv. getilgt)

Am Ende des langen Gesprächsprozesses diskutiert die Assembly den Text, und Vertreter aller großen Religionen unterzeichnen schließlich die "Declaration Toward a Global Ethic". Diesem Konsenspapier, das schriftlich festgehaltene Ergebnis des interreligiösen Dialogs zum Weltethos, nennt Hasselmann das "erste Dokument dieser Art in der Jahrtausende alten Geschichte dieser Religionen", in dem sich die Unterzeichner zur Einhaltung der gemeinsamen ethischen Grundlage aller Religionen verpflichten (vgl. 2005:61). Küng ist mehr als zufrieden mit dem Ergebnis des Dialogs, und er verbindet damit die Hoffnung, "dass dieses Dokument einen Prozess auslösen möge, der das Verhalten der Menschen in den Religionen im Blick auf Verständigung, Respekt und Zusammenarbeit verändert" (Küng/ Kuschel 1993a:11). Der schlagende Erfolg scheint ihm Recht zu geben: Die "Deklaration" ist zwar kein unumstrittenes Papier, sie wird jedoch bis zum heutigen Zeitpunkt auf den unterschiedlichsten Ebenen gesellschaftlichen Lebens wahrgenommen und unterstützt - von den Lehrplänen in deutschen Schulen bis hin zur UNO. So schätzt Hasselmann die Zahl derjenigen, die das "Weltethos" nach seiner Verabschiedung gelesen haben, im Jahr 2005 bereits auf etwa vierzig Millionen Menschen.

8 Diskursethische Betrachtungen des Weltethos-Dialogs

8.1 Ist der Weltethos-Dialog ein Anwendungsbeispiel der Diskursethik?

Weder Hans Küng noch Karl-Otto Apel (als Vertreter der DE) sind der Meinung, dass es sich bei dem dargestellten interreligiösen Dialog über das "Weltethos" um ein Anwendungsbeispiel für einen moralischen Diskurs im Sinne der Diskursethik handelt. Im Gegenteil stehen sie einander eher skeptisch gegenüber: Küng, der die Deklaration als "Minimalkonsens" umschreibt und sich damit explizit auf die Ideen Michael Walzers beruft, will sich bewusst von der Diskursethik *absetzen*. Und Apel beschreibt das Verhältnis der beiden Ansätze als ein komplementäres – nicht ohne der Diskursethik dabei eine Vorrangstellung einzuräumen.⁵⁷ Gegen diese Einschätzungen sprechen jedoch eine Reihe von Gründen.

8.1.1 Begründungsfrage und transzendente Autorität

Küngs Kritik an der Diskursethik, mit der er diese Theorie kurz abhandelt, betrifft Habermas und Apel gleichermaßen,

die mit Recht die Bedeutung des rationalen Konsenses und Diskurses betonen, aber meinen, in vermeintlicher Kontextunabhängigkeit von der menschlichen Kommunikations- und Argumentationsgemeinschaft her Normen entwickeln zu können, die unbedingt gelten sollen; die angeblich für die Öffentlichkeit entwerteten religiösen Gründe und Interpretationen der Moral sollen ersetzt werden durch den rationalen Diskurs, durch das moralische Sprachspiel, durch den "Zwang des zwanglosen Arguments". (Küng 1997:136)

Abgesehen von dem inhaltlich nicht unerheblichen Fehler in dem zuletzt angeführten Habermas-Zitat,⁵⁸ der hier nicht weiter behandelt werden muss, zeigt sich in dieser kurzen Kritik der neuralgische Punkt, der Stein, an dem Küng offensichtlich bei der Diskursethik Anstoß nimmt. So sieht er es anscheinend als Affront gegen die Theologie und die

⁵⁷ Zur wechselseitigen Kritik vgl. Küng 1997, S. 133-135 und Apel 1999:48-75, sowie ders. 1997:60-76.

⁵⁸ Dieser spricht üblicherweise vom "eigentümlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments", vgl. ders. 1981:52.

Religionswissenschaft an, dass für einen "rational-abstrakt vorgehenden" Ethikansatz wie die Diskursethik die "religiösen Gründe und Interpretationen der Moral" keine Rolle mehr spielen dürfen. Besonders an den Begriffen der "Gründe" und der "Begründung" macht sich nämlich sowohl bei Küng als auch bei Apel die wechselseitige Kritik fest. Apel, der als radikalste philosophische Begründungsvariante eine transzendentalpragmatische Letztbegründung durch Rückgriff auf die Präsuppositionen argumentativer Praxis anstrebt, kann als Philosoph tatsächlich bei seinem Begründungsgang keinen Rückbezug auf eine transzendente Begründungsinstanz, z.B. "Gott", wählen, da er sich sonst eines Fehlers schuldig machen würde, den Hans Albert (im Zusammenhang mit dem von ihm so genannten "Münchhausen-Trilemma") als dogmatischen Abbruch der Argumentation bezeichnen würde.⁵⁹ Wo für Apel als Philosoph bei einem dogmatischen Abbruch der Argumentation die komplizierte Aufgabe eines philosophischen Gottesbeweises anstehen würde, ist es für Küng als Theologen disziplinenintern legitim und sogar geboten, dem jeweiligen Glaubensverständnis folgend auf "Gott" als die letzte Instanz zu rekurrieren. Für ihn als Theologen bedeutet Apels (der Disziplin "Philosophie" im derzeitigen okzidentalen Verständnis geschuldete) Selbstverpflichtung auf logische Konsistenz sowie auf Konsequenz in der Argumentation und Begründbarkeit jedoch eine Abwertung, was die Autorität der höchsten Macht z.B. eines Gottes im christlichen Verständnis betrifft.

Dieses interdisziplinäre methodische Problem verstärkt sich dadurch, dass Küng und Apel kein gemeinsames Verständnis des Begriffs "Begründungsfrage" haben. So nehmen beide zwar regelmäßig zu einer "Begründungsproblematik" Stellung, gehen dabei jedoch (ohne wechselseitig davon Notiz zu nehmen) von völlig unterschiedlichen dahinter stehenden Unterfragen aus. Wohl würden sie vermutlich darin übereinstimmen können, dass eine *ethische Begründungsfrage* in etwa lauten könnte: "Wie lässt sich die goldene Regel (oder der kategorische Imperativ oder die zehn Gebote usw.) begründen?". Jedoch versuchen sie, diese Frage vor einem völlig voneinander unterschiedenen Interpretationshintergrund zu beantworten.

Apel ist nämlich darum bemüht, ein *metaethisches*, von den inhaltlichen Fragen des moralischen Diskurses *unabhängiges*, ihnen vorgelagertes und damit *rein formales* Fundament für ein universalisierbares Ethikkonzept zu begründen. Den Hintergrund für

⁵⁹ Wörtlich spricht er von einem "Rekurs auf ein Dogma", vgl. Albert 1968:13-18. Siehe hierzu im Zusammenhang mit Apels Letztbegründungsvariante meine Ausführungen in Rose 2001:16-37.

seine Überlegungen stellt die grundsätzliche *philosophisch*-ethische Frage nach den Grundbegriffen und -prinzipien unseres Verhaltens dar. Die Frage, die sich für ihn als "Begründungsfrage der Diskursethik" formulieren lässt, könnte daher lauten: "Gibt es apriorische (und somit nicht hintergehbare) Voraussetzungen für die argumentative Praxis, wenn ja, warum - und wie lauten diese?"

Küng dagegen führt seine Variante der "Begründungsfrage" vor dem Hintergrund ganz anderer, *theologischer* Vorüberlegungen aus. Diese wurzeln in dem Vertrauen auf die Sicherheit, die der eigene Glaube an die höchste Moral stiftende Instanz "Gott" darstellt. Küng formuliert sie⁶⁰ stichwortartig mit: "Warum moralisch sein?", "Warum nicht das Böse tun?" und "Warum das Gute tun?" und im anschließenden Text noch einmal genauer so:

Warum soll der Mensch - als Individuum, als Gruppe, Nation, Religion verstanden - sich menschlich, wahrhaft menschlich, also human benehmen? Und warum soll er dies unbedingt, das heißt: in jedem Fall tun? Und warum sollen dies alle tun und keine Schicht, Clique oder Gruppe ausgenommen sein? (Küng 1990:48)

Aus philosophischer Perspektive impliziert Küngs Frage danach, warum der Mensch gut sein soll, durch den normativen Anspruch des Wortes "sollen" das Vorhandensein einer Autorität, die dieses Verhalten vorschreibt. Sie lässt sich deshalb aus den oben genannten Gründen auf rein argumentativem Wege und mit dem Anspruch der Universalisierbarkeit wohl kaum beantworten. Als Konsequenz ist aus dem Blickwinkel der Diskursethik daher zweierlei festzustellen: Zum einen sind die Küng'schen Fragen (und damit der Hintergrund, vor dem Küng nach einer "Begründung für eine Ethik" fragt) *philosophisch-ethisch* ohne vorher erbrachten Gottesbeweis oder Ähnliches nicht in legitimer Weise der *Begründungsfrage* unterzuordnen, da sie eine nicht zulässige Prämisse (nämlich die der als existent vorausgesetzten transzendenten Autorität) enthalten. Zum anderen ergibt sich, wenn nicht christlich-theologisch, so doch zumindest religionswissenschaftlich-komparatistisch, das Problem, dass - auch *wenn* ein Bezug auf eine höchste Instanz gewählt *würde* - *interreligiös* noch immer kein Konsens bezüglich der Beantwortung

⁶⁰ Als Kapitelüberschriften in 1990:46.

dieser Frage zu erwarten steht; denn Vertreter verschiedener Religionen berufen sich diesbezüglich auf verschiedene höchste Instanzen.⁶¹

Der nicht ganz unbegründete Verdacht Küngs, dass die Diskursethik die "religiösen Gründe und Interpretationen der Moral" zumindest (im Vergleich zur Theologie und zur Religionswissenschaft) als *Begründungsinstanz* entwerte, findet seinen Grund darin, dass sich eben diese (vermeintlich gleiche) Begründungsfrage für Küng auf der einen Seite und für Apel auf der anderen völlig *unterschiedlich* stellt - und dass dieses Vorgehen für Apel daher philosophisch *geboten* ist. Eine *universalisierbare* Antwort darauf, wie bestimmte Grundbegriffe und Grundprinzipien des menschlichen Verhaltens (wie die Goldene Regel oder aber auch der Universalisierungsgrundsatz >U<) begründbar sind, steht daher von Seiten Küngs nicht zu erwarten. Vielleicht wäre es im interdisziplinären Gespräch deshalb günstiger, wenn Küng einen anderen Terminus als den der "Begründungsfrage" für seine Zwecke verwenden könnte, etwa indem er von der Frage nach der *moralischen Motivation* oder der einem bestimmten moralischen Verhalten zugrunde liegenden *transzendenten Autorität* sprechen würde. Küngs (aus dieser Skepsis resultierende) Ablehnung der Apel'schen Theorie bezahlt er jedenfalls mit dem Preis, dass ihm *zumindest* von Seiten der Diskursethik als philosophischem Ansatz eine Nichtbegründbarkeit seiner von ihm selbst gelegentlich als universalistisch-ethische Theorie deklarierten Überlegungen vorgeworfen werden muss (vgl. Fahrenbach 1998).

8.1.2 Ethos und Ethik

Innerhalb der Diskursethik ist es, wie gesehen, vor allem Karl-Otto Apel, der sich mit dem Thema Weltethos auseinandersetzt. Dessen Umgang mit Küngs Ausführungen ist (u.a. aufgrund des Mangels an Universalisierbarkeit bei Küng) ähnlich skeptisch wie die Einschätzung des Theologen bezüglich der philosophischen Diskursethik-Theorie. Einen ersten Ansatzpunkt für Apels Kritik stellt die Tatsache dar, dass der Theologe in seinen Augen (mit seiner Pluralitätsforderung bezüglich der angerufenen religiösen Autoritäten) dem "Anderssein" im Glauben eine unbedingte Priorität einräumt. Apel dagegen behauptet,

⁶¹ Dies erkennt auch Küng. Er mahnt daher eine Einheit im Weltethos trotz einer gleichzeitigen Vielheit der "Begründungs"-Instanzen an. Wie er sich eine solche Koexistenz vorstellt, beschreibt er unter dem Oberbegriff einer "ökumenischen Strategie" ausführlich in seinem Kapitel "Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Ein ökumenischer Weg zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit", vgl. 1990:97-135.

dass Pluralität und "Anderssein" (und damit auch die mit der jeweiligen Anders- oder Nicht-Gläubigkeit verbundenen und als gültig erhobenen *Richtigkeitsansprüche*) nicht uneingeschränkt als universalistisches Menschenrecht gelten könne:

*Wenn es aber so steht, wenn das individuelle Recht auf Anderssein jede Gleichheit normativer Verpflichtungen ausschließt: wie soll es dann ein Recht auf Anderssein geben, das jedem Menschen zukommt und von allen Menschen zu respektieren ist, kurz: ein Menschenrecht auf Anderssein?*⁶² (1995:10)

Statt dessen sieht er das Verhältnis zwischen "der Ethik des (für alle) Rechten und der (Ethno-)Ethik des (jeweils nur für uns) Guten" als ein komplementäres Verhältnis an, in dem ersterer eine "normative Priorität" vor letzterer eingeräumt werden müsse.⁶³

Ebenfalls nicht besonders förderlich für das wechselseitige Verstehen ist - neben den Küng'schen Fehlinterpretationen bezüglich der diskursethischen Begründungsfrage und den in dieser Disziplin legitimen Argumentationsverfahren - seitens der Diskursethik Apels Annahme, es handele sich bei Küings Weltethos-Engagement um ein "Projekt globaler Ethik" und bei der Erklärung des Parlaments der Weltreligionen um eine Deklaration diesbezüglich (1999:51, Herv. von mir, C.R.). Denn indem Apel anstatt von einem *Ethos* von *Ethik* spricht, unterstellt er, dass es sich bei der Erklärung zum Weltethos um eine *Theorie* handele, anstatt um eine Sammlung von Normen und Werten, eben um ein *Ethos*. Insofern fällt es ihm leicht, in philosophisch-universalistischen Begründungsfragen die Schwachstellen des Küng'schen Ansatzes bloßzustellen. Küng lädt sogar durch seine Anlehnung an Walzer regelrecht dazu ein. Dieser verstehe nämlich einen Konsens als eine

"dünne" Überlappung der verschiedenen "dicken" Versionen des ethischen Maximalismus [..., die] nur auf einer okkasionellen, aber praktisch relevanten Übereinstimmung beruht. (1999:60)

Hierin liegt der zweite Ansatzpunkt für Apels Kritik. Denn er folgert aus Küings Bezugnahme auf Walzer, dass dieser wohl bloße *faktisch gegebene Überschneidungen* in den Ethica der Weltreligionen als "Weltethos" festgehalten wissen wolle, nicht jedoch ein gemeinsam argumentativ ermitteltes Konsensergebnis. Eine solche Interpretation der

⁶² Denn einem solchen "Menschenrecht" müsste seiner Meinung nach universelle Gültigkeit und damit philosophische Letztbegründetheit zukommen.

⁶³ Vgl. 1997, bes. S. 65-70. Auf diesen scheinbaren Dissens wird später zurückzukommen sein.

Weltethos-Deklaration als Konsenspapier geht immerhin schon weiter als alles, was bei einer *rein hermeneutischen* Diskursethik-Variante nach Benhabib bezüglich eines konkreten Ethos möglich wäre; denn deren Ablehnung gegen verschriftlichte Einverständnisse jeder Art ist offensichtlich. Diese Auslegung geht jedoch nicht weit genug, um der "Weltethos-Deklaration" gerecht zu werden. Denn Küng und seine Gesprächspartner zielen (*entgegen* Küngs Bezugnahme auf Walzer) *nicht* lediglich auf eine *okkasionelle* Übereinstimmung ab, die aufgrund einer spontanen, individuellen Sympathiebekundung während des zweiten Parlaments der Weltreligionen "bei Gelegenheit, 'for a time'" entstand und bezüglich derer es "keinen Grund [gebe] anzunehmen, dass sie alle auch 'in dieselbe Richtung (weiter) marschieren werden'" (Apel 1999:62, Walzer 1983:9 zitierend). Vielmehr stellt die Deklaration zum Weltethos eine durch einen langen Gesprächsprozess *kommunikativ* ermittelte *konsensuelle Übereinstimmung* über *intersubjektiv geteilte Normen und Werte* dar. Das Konzept, die *Ethik* also, das bei der Ermittlung des *Ethos* (wenn auch vielleicht nicht bewusst) angewandt wird, ist also kommunikationstheoretisch konzipiert, und zwar *entsprechend* der Diskursethik.

Für diese Einschätzung sprechen sowohl empirische Daten als auch logisch-argumentative Gründe. Als erstere sind vor allem die Formulierungen anzuführen, die sich innerhalb der Erklärung und in den Dokumenten über ihren Entstehungsprozess finden. So beschreiben ihre Unterzeichner die Weltethos-Erklärung beispielsweise als eine "*Initial Declaration Toward a Global Ethic*".⁶⁴ Mit dem Wort "Initial" wollen sie gleich zu Anfang betonen, dass das Papier als gemeinsame Ausgangsbasis für einen *fortschreitenden* intra- und interreligiös zu führenden Dialog über geteilte Normen und Werte angesehen werden soll - mit dem Ziel der Feststellung geteilter Anleitungen für zukünftiges (lokales und globales) Handeln:

So enthielt das Parlament Schlusspunkte, die zugleich Ausgangspunkte für die Zukunft sein werden [...]. Von der Weltethos-Erklärung geht zum ersten Mal das Signal aus, dass maßgebende Repräsentanten der Religionen, bei gutem Willen, fähig sind, gemeinsam verbindliche Werte, unverrückbare Maßstäbe und konkrete Normen

⁶⁴ Dabei wurde "Ethic" eigens als Terminus zur Übersetzung des deutschen Wortes "Ethos" ins Englische gewählt, um den Begriff von demjenigen der Übersetzung von "Ethik" (= engl. "Ethics") abzugrenzen, damit Missverständnisse wie das von Karl-Otto Apel möglichst *vermieden* werden.

öffentlich zu betonen und für Friedensfähigkeit, Dialogbereitschaft und Zusammenarbeit vor ihren Anhängern öffentlich zu werben. Die Hoffnung ist damit verbunden, dass ein breiter ethischer Bewusstseinsprozess in den einzelnen Religionen einsetze und all die Kräfte verstärke, die jetzt schon für dieses Ziel arbeiten. (Kuschel 1993a:122-123)⁶⁵

Die Einschätzung, dass es sich bei der Deklaration um einen Konsens im Sinne der Diskursethik (nicht im Sinne Walzers) handelt, lässt sich auch durch folgende Überlegungen stützen:

Bei der von Küng aufgeworfenen Frage nach einer Autorität in moralischen Fragen gilt es, zwischen dem Zustand *vor* und demjenigen *nach* Beginn des Dialogs zu unterscheiden. Die Notwendigkeit zum interreligiösen Dialog über ein Weltethos erklärt sich für Küng nämlich aus der geschichtlichen Situation, dass die unterschiedlichen Glaubensrichtungen aufgrund divergierender moralischer Überzeugungen *bisher*, sprich: *ohne* einen interreligiösen Dialog, die globale Herausforderung der religiös motivierten Kriege und Streitigkeiten hervorriefen, was verbunden war mit dem Umstand, dass eine interreligiös anerkannte Handlungsanleitung zur Lösung globaler Probleme *de facto nicht existierte*. Normen und Werte, denen in den verschiedenen Religionen jeweils partikulare Gültigkeit zukam, standen sich gegenüber. Die Konflikte, die aufgrund strittig gewordener Normen und Werte-Interpretationen entstanden, riefen deshalb für Küng die Notwendigkeit hervor, einen Gesprächsprozess zu initiieren. Der Gesprächsbeginn des Weltethos-Dialogs trägt damit die Charakteristika eines Einstiegs in einen praktischen Diskurs zur kommunikativen Prüfung strittig gewordener Geltungsansprüche, wie ihn Habermas bezüglich der Diskursethik beschreibt.

Die Frage, die dem Weltethos-Diskurs zugrunde liegt, kann dabei inhaltlich so formuliert werden: "Gibt es *innerhalb* der Ethica der verschiedenen Religionen solche Normen und Werte, über die auch *zwischen* den Religionen *für alle Betroffenen rational nachvollziehbar* ein Konsens bezüglich ihrer Gültigkeit ermittelt werden kann?" Denn der

⁶⁵ Und auch die Inhalte der Deklaration lassen erkennen, dass das Papier gemeint ist als etwas, das weit über eine "dünne Moral" (z.B. in Form einer spontanen "Mitleidserfahrung") hinausgeht, was beispielsweise die Schilderung der globalen Herausforderung aus der Einleitung vor Augen führt: "Wir sind voneinander abhängig. Jeder von uns hängt vom Wohlergehen des Ganzen ab. Deshalb haben wir Achtung vor der Gemeinschaft der Lebewesen, der Menschen, Tiere und Pflanzen, und haben Sorge für die Erhaltung der Erde, der Luft, des Wassers und des Bodens" (Parlament der Weltreligionen 1993:17).

Geltungsanspruch dieser Normen und Werte muss ja *kontexttranszendent* sein, und insofern ist bezüglich solcher Gründe, die sich allein auf religiöse und damit partikuläre Überzeugungen beziehen, nicht grundsätzlich die Zustimmung der Anderen zu erwarten. Vielmehr geht es darum, hermeneutisch zu hinterfragen, welche Interpretationen der Normen und Werte in den einzelnen Religionen vorliegen - und ob sich in anderen Religionen hierfür überzeugende Äquivalente finden.

So gilt es, durch rationale Argumentation (d.h. durch auf *Gründen* basierenden Entscheidungen) ein konsensuelles Gesprächsergebnis zu erzielen. Damit ist die wesentliche Bedingung für das Vorliegen eines praktischen Diskurses erfüllt, die ich mit Bezug auf Gottschalk-Mazouz 2000: 16 in Kapitel 1.2 bereits dargelegt habe, nämlich dass es sich bei dem Konsens nicht um eine unkritische Übereinkunft (und damit auch nicht um eine okkasionelle Übereinstimmung oder eine "dünne Moral" im Sinne Walzers) handeln kann, sondern dass dieser Konsens rational motiviert sein muss. Damit muss ich der Anlehnung Küngs an Walzer und der Annahme Hasselmanns *widersprechen*, es handele sich bei dem Gesprächsprozess (lediglich) um eine "Entdeckung oder Aufdeckung eines Zustandes, der schon (immer) da war" (Hasselmann 2005:66).⁶⁶

Zur Klärung der von Apel aufgeworfenen und oben nur kurz angedeuteten Fragestellung, ob einem "Anderssein" - wie bei Küng vermeintlich geschehen - ein universeller Status zuzuordnen sei, bleibt vor diesem Hintergrund abschließend noch einmal zu betonen: Das Weltethos darf eben *nicht*, wie bei Apel geschehen, missverstanden werden als *Ethik*, auch nicht als Ethno-Ethik. Vielmehr handelt es sich um eine Sammlung von Normen und Werten, ein *Ethos*. Es stellt als solches das *Ergebnis* eines interreligiösen Gesprächsprozesses dar, der angestoßen wurde einerseits aufgrund akut *fraglich gewordener Inhalte der einzelnen Ethica*, die Konflikte auslösende moralische Dissense zwischen den Religionen hervorbrachten. Andererseits war die wechselseitige Bereitschaft *zum Eintritt in dieses Gespräch* mit dem Ziel eines Minimalkonsenses⁶⁷ ausschlaggebend. Diejenigen (partikularen) "Ethiken", auf die man sich bei seiner Ermittlung bezog, waren -

⁶⁶ Diese Annahme birgt ohnehin ein logisches Problem, vergleichbar mit dem Kant'schen "Ding an sich". (Denn wie sollte es möglich sein, eine Aussage darüber zu treffen, dass eine intersubjektiv geteilte Norm oder ein interreligiöser Wert "immer schon da war", wenn sie doch *jetzt erst* - und zwar *durch den Gesprächsprozess* - als solche benannt werden kann?) Aus diesem Grund halte ich auch den Begriff der "Schnittmenge", den Hasselmann (2005:67) einführt, für nicht glücklich.

⁶⁷ Dieser Minimalkonsens mag eine Grundlage für die Beilegung der entstandenen Konflikte im Sinne zumindest eines Konsenses darüber darstellen, mit welchem Dissens die Betroffenen leben können.

richtiger formuliert - die *Ethea* der einzelnen Religionen, manifestiert in deren heiligen Schriften. Hierbei lag jedoch die interreligiöse Diskursfrage zugrunde, ob es innerhalb dieser Schriften jeweils solche Normen und Werte gebe, die auch *interreligiös* als richtig aufgefasst werden können, und wenn ja, worin diese bestünden. Insgesamt bleibt festzuhalten, dass dem Entstehungsprozess dieser als *Konsens zu verstehenden Sammlung* ein diskursives Prinzip zugrunde liegt. Damit sind - sogar in seinem höchstgelegenen Interesse - Apels Vorwürfe in allen Punkten entkräftet, bei der Deklaration handele es sich um eine Ethno-Ethik, der eine Makroethik der Diskursethik überzuordnen sei.

Weiterhin anzumerken ist, dass Küng noch nicht einmal wirklich intendieren *kann*, dem "Anderssein" einen unvierversalen Status zuzuschreiben. Denn es würde seine Hoffnungen auf einen interreligiös anzuerkennenden Minmalkonsens in Normen- und Wertefragen ja im Keim ersticken, wenn er davon ausgehen müsste, dass sich eine einzelne Religion mit ihrem partikularen Ethos dem Weltethos-Konsens *aufgrund* eines solchen von Küng vorbehaltlich eingestandenen "Menschenrechts auf Anderssein" entgegenstellen und dies für seine Anhänger sozusagen moralisch "überbieten" dürfte. Im Gegenteil wird von ihm intendiert, dass die geteilten Normen und Werte, die in der Deklaration festgehalten werden, als *interreligiös* verbindlich anzuerkennen sind.

Bezugsinstanz dafür, dass sie *nicht nur jeweils "für uns"*, sondern *genau so auch für die Anderen* normative Gültigkeit besitzen (und deshalb *intersubjektiv* als *richtig* eingeschätzt werden) kann nicht mehr ein *bestimmter* Gott, Allah, Buddha o.ä sein. Vielmehr ist die Instanz, die die Bürgschaft für die Interreligiosität dieser Normen und Werte übernimmt, der *interreligiöse Gesprächsprozess*, innerhalb dessen sie diskutiert und für gültig erklärt wurden.

Dass Küng dem Weltethos gern einen universellen Stand zuordnen würde, belegen diverse Formulierungen seines Anliegens, wofür als Beispiel hier nur das folgende Hasselmann-Zitat angeführt sei:

In der Initiative [...] begreift [...Küng] alle Völker als eine einzige Gemeinschaft, die für ein friedliches Zusammenleben auf gemeinsame Werte angewiesen ist. Sein Ziel ist ein die Weltgemeinschaft verbindendes verbindliches Ethos, ein Grundkonsens über gemeinsame Werte, Maßstäbe und Haltungen und die Übernahme einer solidarischen Verantwortung. Jede Religion ist aufgefordert, ihren Beitrag für die Zukunft und das Überleben der Menschheit beizusteuern. (2005:12-13)

Dies berücksichtigend und zudem entsprechend der Tatsache, dass sich die Begriffsverständnisse von "Konsens" bezüglich des Weltethos und der Diskursethik nicht wider-, sondern *entsprechen*, sind sich die Diskursethik und der interreligiöse Dialog zum "Weltethos" näher, als Küng und Apel beide annehmen. In meinen Augen handelt es sich nämlich beim Weltethos-Dialog um ein *Anwendungsbeispiel* der Diskursethik-Theorie. Diese Einschätzung werde ich im folgenden Kapitel 8.1.3 noch weiter untermauern, indem ich aufzeige, dass beide Ansätze ein vergleichbares *Handlungsprinzip* verfolgen.⁶⁸

Interessant für die vorliegende Forschungsarbeit sind dabei vor allem die folgenden beiden Punkte. Zum Ersten nämlich werden die jeweiligen traditionsbedingten, *religiösen* Hintergründe und Interpretationen der einzelnen Normen und Werte erfragt mit dem Ziel des *wechselseitigen Verstehens*, was sich allein schon an den drei programmatischen Thesen Küngs ("Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden. Kein Religionsfrieden ohne Religionsdialog.", 1990:13) ablesen lässt. In ihnen wird deutlich, dass "Religionsdialog" verstanden wird als Gesprächsprozess, der *wechselseitiges Verstehen* als Basis für einen Konsens in Fragen des gemeinsamen Ethos ansieht. Dies entspricht der Zielvorgabe eines *hermeneutischen Diskurses*. Zum Zweiten ist es - im Sinne Küngs - darüber hinaus notwendig, zu prüfen, ob bezüglich der einzelnen Normen und Werte jeweils ein *geteiltes, interreligiöses* Begriffsverständnis und damit eine interreligiöse Akzeptanz besteht. Dies wiederum entspricht dem Vorgehen der *Konsensfindung im praktischen Diskurs*. Damit verfolgt der interreligiöse Dialog die "Doppelstrategie", die ich mit der von mir angestrebten interkulturellen Diskursethik-Variante ebenfalls unterstütze.

8.1.3 Das Handlungsprinzip

Die Voraussetzung dafür, dass es sich bei dem interreligiösen Dialog zum Weltethos um ein Anwendungsbeispiel der Diskursethik handelt, ist folgende: Es muss sich bei Küng ein Handlungsprinzip finden lassen, das mit demjenigen der Diskursethik vergleichbar ist, welches in Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< (und in dessen Umformung zum Prinzip >(U)^h< durch Apel) seine entscheidenden Formulierungen erfährt. Auf Anheiß findet sich ein vergleichbares Prinzip in seinen Schriften jedoch nicht. Ich bin aber der

⁶⁸ Dieses Vorgehen habe ich zuvor in ähnlicher Weise beschrieben in Rose 2004 und in Höhenrieder/ Rose 2005:70-73.

Meinung, dass es sich aus den Ausführungen Küings durchaus *ableiten* lässt, und zwar durch das im Folgenden beschrittene Vorgehen.

Laut Küing ist das Minimalerfordernis für eine Weltgemeinschaft, dem alle Religionen zustimmen könnten, *humanes* Verhalten. Auch über die Grenzen der Religionen hinweg sei es möglich,

dass alle Religionen zumindest bezüglich dieser kriteriologischen Grundfrage übereinstimmen können: Gut ist für den Menschen, was ihm hilft, wahrhaft Mensch zu sein! Nach dieser Grundnorm echter Menschlichkeit, der Humanität, lassen sich gut und böse, wahr und falsch unterscheiden. (1990:119-120)

Damit führt Küing das von ihm so genannte "Humanum" als Richtwert der Weltethos-Diskussion ein. Sein Verständnis von "human" ist dabei ein normatives: Ihm geht es nicht (nur) um das "Mensch-Sein",⁶⁹ sondern um ein "Menschlich-Sein"⁷⁰ mit bestimmten Eigenschaften und Qualitäten. Er spricht daher in seiner Forderung nach humanem Verhalten synonym auch von einem "wahrhaft menschlich Sein":

Ethisches Grundkriterium ist demnach: Der Mensch soll nicht unmenschlich, rein triebhaft, "bestialisch", sondern soll menschlich-vernünftig, wahrhaft menschlich, eben human leben! Sittlich gut wäre also, was menschliches Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen und glücken lässt. (1990:119)

Das "Humanum" als Grundkriterium oder "letzten Wert" für ein globales Ethikkonzept zu setzen, ist jedoch alles andere als unproblematisch. Denn die positiv normative Aussage "gut ist, was menschlich ist" kann eben kein *Kriterium* sein, schon gar kein "letztes Kriterium". Gerade die Frage, was "menschlich" überhaupt ist, bleibt dabei nämlich offen. Küings Antwort, auch an anderen als den bisher zitierten Stellen im *Projekt Weltethos*, lässt nur den Schluss zu: "Menschlich ist, was gut für den Menschen ist". Damit läuft die Argumentation aber auf die Leerformel "gut ist menschlich, menschlich ist gut" hinaus, was nicht mehr heißt als "menschlich ist menschlich, gut ist gut". Dies ist aus philosophischer Sicht ein gravierender Missstand in Küings Überlegungen. Denn nur wenn das "Humanum" dazu beitragen könnte zu entscheiden, *welches* Handeln konkret im Sinne des Menschen ist, wäre es als Universalisierungs- und Handlungskriterium tauglich.

⁶⁹ Im Sinne von "Teil der *Menge* der Menschen".

⁷⁰ Im Sinne von "Teil des sozialen, normativ bindenden Systems 'Menschheit'".

Da Küngs zentrale These jedoch „Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog“ lautet (vgl. 1990:13), verfolgt seine Arbeit offensichtlich das Ziel, *sich über Gemeinsamkeiten kommunikativ zu verständigen*. Die auf diese Weise ermittelten Gemeinsamkeiten beschreibt Küng als die gesuchten „integrierende[n] humane[n] Überzeugungen“ (1990:44). Es ist vor diesem Hintergrund durch eine Uminterpretation möglich, aus Küngs Ausführungen zum "Humanum" anstelle eines *Kriteriums* (oder eines *Wertes*) ein *Handlungsprinzip* herauszulesen. In einer solchen Lesart wäre das "Humanum" kein *Wert* mehr, sondern ein ethisches Prinzip, das zur Entscheidungsfindung in moralischen Konfliktsituationen herangezogen werden kann. Eine Formulierung des "Humanums" als Handlungsprinzip könnte dementsprechend etwa lauten: "Verhalte dich stets so, dass die Maxime deines Handelns durch einen im interreligiösen Dialog zu erzielenden Konsens darüber geleitet wird, wie menschliches Leben in seiner individuellen und sozialen Dimension auf Dauer gelingen und glücken kann".

In dieser Lesart kommt Küngs Ansatz in den drei wesentlichen Punkten der Formulierung des Handlungsprinzips >U(h)< durch Apel nahe:

Erstens benennen beide die *Methode der Verständigung*. Gemeint ist bei Apel der Diskurs; bei Küng tritt an diese Stelle der Begriff des "interreligiösen Dialogs", der in seinem Verständnis jedoch dem Gedanken des praktischen Diskurses entspricht - allerdings mit einer Einschränkung auf der *Akteursebene*.⁷¹ So stellt der Gesprächsprozess, der als Ergebnis die Deklaration zum Weltethos hervorgebracht hat, einen *interreligiösen*, aber keinen *universellen* Dialog dar, da an ihm fast ausschließlich Vertreter der verschiedenen *Religionen* beteiligt waren.

Zweitens enthalten beide Formulierungen die *Zielvorgabe Konsens*, indem das Ergebnis des Diskurses von allen Betroffenen zwanglos zu akzeptieren ist. Bei Küng wird dieser Anspruch dadurch deutlich, dass die "soziale Dimension" hier nicht nur bestimmte Gruppen umfasst, sondern *menschliches Leben generell* betrifft und damit auch die globale Perspektive einbezieht.

Drittens geht das diskursethische Handlungsprinzip davon aus, dass die Menschen - als Mitglieder einer idealerweise unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft - nur einen

⁷¹ Dazu unten mehr.

universalisierbaren Konsens zwanglos akzeptieren können. Berücksichtigt man weiterführende Bemerkungen Küings im *Projekt Weltethos*, so ist nun davon auszugehen, dass die Formulierung "auf Dauer", die zunächst einmal Nachhaltigkeit anstrebt, auch bei ihm auf die Forderung nach einer Universalisierbarkeit der Handlungsmaxime hinausläuft (vgl. bes. 1990:64-65). Sowohl die durch den Begriff "Humanum" eingeführte Berücksichtigung der individuellen und der sozialen Dimensionen als auch die damit einhergehende Einbeziehung gegenwärtiger sowie langfristiger Konsequenzen unterstreichen Küings Übereinstimmung mit dem diskursethischen Universalisierbarkeitsanspruch.⁷²

Auf der anderen Seite lassen sich zwei wesentliche *Unterschiede* zwischen den beiden Ansätzen feststellen. Habermas und Apel fordern erstens für den Fall, dass eine reale Verständigung unmöglich ist, ein entsprechendes Gedankenexperiment. Eine solche Ersatzinstanz ist aus Küings Überlegungen nicht herauszulesen. Zweitens ist von unterschiedlichen Teilnehmern am Gesprächsprozess die Rede: Apel spricht von „Betroffenen bzw. ihren Anwälten“, bei Küng sind die Akteure die Teilnehmer am „interreligiösen Dialog“. Der Grund für diese Unterschiede ist offenbar, dass Küng die Lösung eines real vorliegenden Konflikts im Auge hat, nämlich die kommunikative Verständigung zwischen Vertretern der Weltreligionen mit dem Ziel, ein "Weltethos" zu formulieren. Die Methode der kommunikativen Vermittlung für dieses konkrete Anliegen ist wesentlich: „Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog“ (1990:138).

Damit erklärt sich auch die Differenz auf der Akteursebene: Da es Küng mit dem Dialog konkret um die Lösung eines bestimmten, nämlich vor allem *religiös* motivierten, Konflikts geht, nimmt er eine entsprechende Eingrenzung der Teilnehmer vor. Und weil diese Teilnehmer konkret jeweils Vertreter der *Religionen* sind und der Dialog über (bislang zumindest) *religiös* motivierte Handlungsentscheidungen geführt wird, spricht Küng nicht von einem "globalen ", sondern von einem "interreligiösen Dialog". Trotzdem ist das Ziel dieses Dialogs ein *universalisierbarer* Konsens. Deshalb läuft Küings Vorgehen der diskursethischen Verallgemeinerbarkeitsidee auch nicht zuwider, da Küng die

⁷² Als Experte und langjährigen Begleiter Küings in Fragen zum Thema "Weltethos-Dialog" bestätigte Karl-Joseph Kuschel mir in einem Gespräch am 27.4.2004, dass eine solche Lesart des Küingschen Projekts möglich und legitim sei, da in der Tat das Element des Dialogs zur Ermittlung einer Handlungsentscheidung wesentlich und das "Humanum" bei Küng tatsächlich in der Praxis als *richtungsweisend* im Sinne eines Ideals zu verstehen sei.

Berücksichtigung der Folgen und Nebenfolgen der Entscheidung *für die gesamte Menschheit* fordert (nicht nur für die Gemeinschaft der Gläubigen der Weltreligionen).⁷³ Zudem äußert er das Bestreben, auf lange Sicht den Gesprächsprozess, der mit der Deklaration angestoßen werden sollte, menscheitsumfassend stattfinden zu lassen.

Als Antwort auf die Frage, ob das "Humanum" als Handlungsanweisung haltbar ist, bleibt einstweilen festzuhalten: Bei einem Vergleich der Universalisierungsprinzipien lassen sich wesentliche Parallelen von Küngs Ansatz und dem der Diskursethik ausmachen. Die auftretenden Unterschiede resultieren aus der Gebundenheit der Küng'schen Überlegungen an den konkret vorliegenden Normen- und Wertekonflikt zwischen den Weltreligionen und den daraus resultierenden religiös motivierten Kriegen und Auseinandersetzungen. Es ist damit der Nachweis erbracht, dass der interreligiöse Dialog zum Weltethos als Anwendungsfall der Diskursethik angesehen werden kann.⁷⁴

Aus den vorstehenden Erläuterungen ergeben sich für die interdisziplinären theologisch-philosophischen Weltethos-Forschungen folgende Erkenntnisse:

Erstens ist für die Diskussion um die *Begründbarkeit* des Weltethos festzuhalten, dass sie durch meine bisherigen Klarstellungen der Fehlinterpretationen (sowohl durch Küng als auch durch Apel) einen Ansatzpunkt zur Annäherung erfährt. Diese kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit zwar nicht weiter vorangetrieben werden. Für Küng dürfte es jedoch

⁷³ Weiterhin ist darauf hinzuweisen, dass diese angestrebte Verallgemeinerbarkeit bei Küng inhaltlich über den Text der Deklaration hinaus geht, der mit der "Goldenen Regel" lediglich die Projektion der *eigenen* Überzeugungen von einem guten Leben auf alle Anderen als handlungsentscheidend zulässt. Da dies jedoch keine wechselseitige Perspektivübernahme beinhaltet, ist anhand einer solchen Regel nicht mit einem konsensfähigen Ergebnis eines Diskurses zu rechnen, wie die in den nachfolgenden Kapiteln dargestellten Untersuchungen z.B. bzgl. der Verwendung des "Schöpferbegriffs" bestätigen werden. Insofern wurde im Weltethos-Dialog in der Praxis bereits das Prinzip der Universalisierbarkeit akzeptiert und angewandt, auch wenn in der Deklaration "nur" die Goldene Regel auftaucht. Dies liegt vor allem daran, dass sich die zugrunde liegende Diskursfrage bezüglich der *vorhandenen* Inhalte der verschiedenen Ethica (in Form heiliger Schriften) stellte - und *innerhalb dieses Rahmens* war das maximal in diese Richtung deutende Ergebnis eben diese Regel. Für die Zukunft könnte es daher lohnenswert erscheinen, die Frage auszuweiten, etwa in Richtung auf die Konsensfähigkeit *neu* zu definierender Werte und Normen wie dem Universalisierungsgrundsatz.

⁷⁴ Insofern ließe sich auch argumentieren, dass fortan eher von einem Weltethos-Diskurs die Rede sein sollte, um Missverständnissen vorzubeugen, es könne sich bei dem Weltethos-Dialog um eine vom Diskurs zu unterscheidende Gesprächsform handeln, und um den weniger klar umrissenen Begriff des "Dialogs" nicht weiter zu strapazieren. Von diesem Vorgehen sehe ich jedoch aus den gleichen Gründen wie im vorhergehenden Kapitel bei der Diskussion des "Dialog-Ansatzes" ab und belasse es auch im Zusammenhang mit dem interreligiösen Gespräch zur Weltethos-Deklaration bei einer synonymen Verwendung der Begriffe "Diskurs" und "Dialog", da das hier gemeinte Begriffsverständnis deutlich gemacht wurde. Jedoch gibt es über den Begriff "interreligiöser Dialog" und dessen Verwendung noch in anderen eine eigene, viel weitergehende Diskussion, zusammengefasst z.B. von Eck 1988.

aus den genannten Gründen hilfreich sein, von der Interpretation der Deklaration als "overlapping Consensus" im Sinne Walzers und von der Anlehnung an dessen Idee der "dünnen Moral" abzusehen, da diese sich eindeutig auf spontane, nicht-rationale, situationsgebundene Empfindungen bezieht, was Küngs Zielen nicht entgegenkommen kann. Durch diese Wendung und durch die gleichzeitige Akzeptanz meines Vorschlags, es handele sich bei seinem Projekt um einen Anwendungsfall der Diskursethik, würde Küng mit seinen Überlegungen bezüglich einer globalen *Ethik* der einen oder anderen *diskursethischen* (und damit von Seiten der Philosophie zumindest deutlich ernster genommenen) Begründungsvariante näher rücken. Mit ihnen könnte er Einwänden wie denen Apels oder Fahrenbachs (1998) wirkungsvoller begegnen.

Zweitens wird deutlich (und dies ist für das Ziel der vorliegenden Forschungsarbeit wesentlich), dass in dieser neuen Lesart auch die Diskursethik von Küngs Erfahrungen mit dem "Projekt Weltethos" profitieren kann. Denn es ist (neben allen disziplinär bedingten und daher für die philosophieinterne Diskussion nicht relevanten Vorbehalten Küngs der Diskursethik gegenüber) doch auch eine Kritik aus Küngs eingangs genanntem Zitat (Küng 1997:136) herauszulesen, die es ernst zu nehmen gilt. Denn darin deutet er das gleiche Problemempfinden an, das auch Seyla Benhabib zum Anlass zur Beanstandung von Habermas' Diskursethik-Variante nimmt, nämlich, dass Apel der Pluralität und der Geschichtlichkeit *generell* (nicht nur mit Blick auf die Begründbarkeit) zu wenig Aufmerksamkeit widmet. Aus Küngs umfassenden Erfahrungen im interreligiösen Dialog heraus hat er diesbezüglich eine Problemsensibilität entwickelt, die über diejenige von Habermas und Apel hinausgeht und als Konsequenz während der Entstehung der Weltethos-Deklaration sein Handeln immer wieder auch in hermeneutische Bahnen gelenkt hat.

So ist es für die Verbesserung der Anwendbarkeit der Diskursethik in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten lohnenswert, den Weltethos-Dialog als Praxisbeispiel für einen interkulturellen (bzw. präziser: einen interreligiösen) moralischen Diskurs anzuerkennen, in dem sich sowohl hermeneutische als auch inhaltliche (sprich: Normen und Werte betreffende) Fragestellungen und Herausforderungen ergeben haben - und in dem letztere mit Verabschiedung der Deklaration als Konsenspapier nicht zuletzt dadurch gelöst werden konnten, dass sich mit ersteren explizit konstruktiv auseinandergesetzt wurde. Deshalb wird im folgenden Kapitel aus diskursethischer Perspektive die Entstehung, Diskussion und Verabschiedung des Erklärungs-Textes vor dem Hintergrund

der Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten in Augenschein genommen. Dies geschieht anhand von fünf ausgewählten Beispielen für die in diesem Dialog konkret sichtbar gewordenen Problembereiche hermeneutischer Art.⁷⁵

8.2 Problembeispiele hermeneutischer Art im Zusammenhang mit dem Weltethos-Dialog

8.2.1 Akteurs-Problem

Das Akteurs-Problem, das sich bezüglich eines jeden konkreten praktischen Diskurses (und so auch im Falle des Weltethos-Dialogs) stellt, lässt sich mit der Frage danach umschreiben, *welche Personen* an dem Gesprächsprozess *real beteiligt sind*. Geht man von Habermas' *Grundidee* in seiner Theorie des Kommunikativen Handelns aus, so umfasst die Gruppe der Teilnehmer an einem Diskurs potentiell (d.h. mit dem Richtwert der idealen Kommunikationsgemeinschaft) *jedermann*. Im Sinne einer Ethik des praktischen Diskurses jedoch müssen *zumindest alle Betroffenen* (bzw. deren Anwälte) vertreten sein. Andernfalls muss ein entsprechendes Gedankenexperiment seitens der realen Teilnehmer die Meinung derjenigen Betroffenen, deren Teilnahme nicht gegeben ist, antizipieren und bei der Entscheidungsfindung berücksichtigen. Wenn ein konkreter Gesprächsprozess also als praktischer Diskurs angesehen werden soll, so muss in seinem Rahmen angestrebt werden, diesen Maßgaben so gut wie möglich zu entsprechen.

Betrachtet man die Einschätzungen von Küng, Hasselmann und Kuschel, so dürfte vor diesem Hintergrund das *erste* Parlament der Weltreligionen von 1893 schwerlich als ein praktischer Diskurs zur Lösung interreligiöser Normen- und Wertekonflikte anzusehen sein. Denn dessen Teilnehmerkreis wurde anhand von erkennbar subjektiven Kriterien der Veranstalter ermittelt. Kuschel beschreibt die Situation des Christentums, das den gedanklichen Hintergrund der Veranstaltung bildete, als "gesellschaftlich und politisch gesehen außerordentlich günstig" im Zuge der von Europa ausgehenden "Politik des Kolonialismus, Imperialismus und Expansionismus"; denn "eine Verbindung von

⁷⁵ Die Auswahl dieser Beispiele erfolgte aufgrund der Tatsache, dass die behandelten Probleme wesentliche *hermeneutische* Aspekte betreffen und dass über sie eine ausreichend gute Quellenlage besteht. Die Liste der Problembeispiele im Weltethos-Dialog ist deshalb unvollständig. Auf weitere Dialog-Probleme, die *auch* hermeneutische Momente bergen, weisen v.a. Kuschel (1993a:110-113) und Hasselmann (2002:180-204) hin.

westlicher Kultur und christlicher Religion hatte die Dominanz über die alten Kulturländer übernommen" (1993a:96). Aus dieser Situation heraus konnten es sich die Veranstalter erlauben, vornehmlich solche Gruppen zum Parlament einzuladen, die die verschiedenen, seinerzeit die Welt dominierenden *christlichen Kirchen* repräsentierten, sprich: "Katholizismus, Orthodoxie und Protestantismus" (1993a:96).⁷⁶ Nicht vertreten oder zumindest deutlich unterrepräsentiert waren

religiöse Gemeinschaften wie die Mormonen oder gesellschaftlich ausgegrenzte Menschengruppen wie die Ureinwohner Nordamerikas ("Native Americans") [,die] ebensowenig vertreten [waren] wie die Afroamerikaner. Doch bezeichnender noch: Weder Afrika noch Südamerika waren ausreichend repräsentiert (und damit fehlte der ganze Bereich der sogenannten "Stammesreligionen"). Abwesend waren auch die Muslime [...] ebenso wie die Sikhs oder die tibetischen Buddhisten. Nur die alten Asiatischen Religionen waren durch eine bemerkenswerte Abordnung präsent. [...Aber:] Die Nation, die Gastgeber des Parlaments war, hätte niemals dessen asiatische Teilnehmer als Immigranten willkommen geheißen. (Kuschel 1993a: 97-98)

Einer solchen "religionsrelativistischen"⁷⁷ Selektion der Gesprächsteilnehmer wollten sich Küng und seine Mitstreiter 1993 möglichst nicht schuldig machen - weder bewusst noch unbewusst. Deshalb forderten sie eine möglichst vielfältige Menge an Personen zur Teilnahme auf, auch wenn einige unter ihnen sich dadurch bezüglich anderer die Frage stellten, ob diese tatsächlich als Betroffene zu werten seien, da der Status ihrer Gruppe *als Religion* nicht allgemein anerkannt war:

Das Bewusstsein, in einer veränderten geschichtlichen Epoche zu leben, spiegelte sich im zweiten Parlament im Spektrum der Gruppen wider, die diesmal vertreten oder voll repräsentiert waren: Nicht nur Muslime und Zoroastrier, Jains und tibetische Buddhisten, sondern vor allem "native Americans" und ein breites Spektrum der verschiedenen Kulte, spirituellen Gruppen und religiösen Bewegungen. [...] Der "Council" des Parlaments jedenfalls war gut beraten, solche Gruppen zuzulassen, obwohl er damit traditionellen christlichen Kirchen Gegenmunition lieferte, die von

⁷⁶ Ebenfalls zugelassen gewesen wären Vertreter der Anglikanischen Kirche, denen jedoch die eigene Führung die Teilnahme untersagte, vgl. Kuschel 1993a:96.

⁷⁷ Ich verwende diesen Begriff in Anlehnung an denjenigen des "Kulturrelativismus".

vornherein ein solches Parlament als synkretistisch disqualifizierten. (Kuschel 1993a:110)

Im Falle des Weltethos-Dialogs wurde bezüglich der Akteure das gleiche Ideal angestrebt wie in der Diskursethik: die Repräsentation der Interessen möglichst aller Betroffenen. Deshalb wurde entschieden, eine sehr umfassende Auffassung des Begriffs "Religion" zu vertreten. Dadurch wurden die Anhänger auch solcher Gruppen, die teilweise eher als "Kult" oder "Sekte" bezeichnet worden wären, in den Diskurs einbezogen und der Teilnehmerkreis im Vergleich zum ersten Parlament der Weltreligionen deutlich ausgeweitet.⁷⁸

Doch unterliegen diese Idealvorstellungen in der Realität trotzdem verschiedenen Grenzen, entsprechend den von Alexy (1978:50) angedeuteten Grenzen der Realisierbarkeit. Trotz der vorgenommenen Ausweitung des Akteurskreises setzte sich der Weltethos-Dialog so der Möglichkeit zur Kritik in der Auswahl seiner Teilnehmer aus. Denn dadurch, dass die dem Dialog zugrunde liegende Fragestellung den Begriff der "Religionen" an zentrale Stelle setzte, ergab sich wie gesehen das Problem, dass verschiedene Gruppen ihren eigenen Status als Religion und den Status anderer Gruppierungen eventuell kontrovers einschätzten.⁷⁹ Daher galt es, in hermeneutischer Absicht Selbsteinschätzung und Fremdeinschätzung gemeinsam zu erfragen, um sie anschließend (vor dem Hintergrund der Akteurs-Frage und den Maßgaben des Gleichberechtigungsprinzips folgend) beurteilen zu können.

Diskurstheoretisch betrachtet wirft die Frage nach den Akteuren eines realen praktischen Diskurses damit generell das Problem auf, dass schon vor Diskursbeginn ein *eigener*

⁷⁸ In vergleichbarer Weise stellte sich die Akteursfrage natürlich auch für den hermeneutischen Forschungsprozess, mit Hilfe dessen Küng seine Textentwürfe entwickelte als Grundlage für einen während des zweiten Parlaments der Weltreligionen zu erzielenden Konsens. Auch hier musste Küng ja davon ausgehen, dass seine individuelle Sichtweise eines Weltethos nicht von vornherein den Vorstellungen der Angehörigen *anderer* Religionen entsprach. So verfasste er seine Textentwürfe nicht alleine, sondern versuchte, möglichst viele Menschen anderen Glaubens in die Abfassung einzubeziehen. Den Entstehungsprozess der Textentwürfe begleiteten daher diverse interreligiöse Verstehensversuche, indem Küng sich und seinen Gesprächspartnern einzelne Religionen und deren moraltheoretische Grundzüge nahe zu bringen suchte. Besonders in den Anfängen des Dialogs (nämlich bis zu dem Zeitpunkt, an dem entschieden wurde, eine bestimmte Textversion als endgültigen Vorschlag zu akzeptieren) war der praktische Diskurs daher auch deutlich beeinflusst durch einen parallel stattfindenden und diesen befruchtenden *hermeneutischen Diskurs*.

⁷⁹ So ist, um ein populäres Problembeispiel zu nennen, unter den Unterzeichnern der Deklaration, die auch im Anhang der vorliegenden Arbeit als Hintergrundinformation zu finden ist, niemand vertreten, der sich offiziell als Anhänger von "Scientology" bezeichnet, obwohl diese Gruppierung seit langem öffentlichkeitswirksam ihren Status als Religion diskutiert wissen will.

Diskurs darüber geführt werden müsste, *wer* als Betroffener der potentiellen Handlungsentscheidung zu bewerten ist - und *anhand welcher Auswahlkriterien* dies geschehen soll. Konsequenterweise weitergedacht liefe dieses Vorgehen aber darauf hinaus, dass Diskurse allgemein überhaupt niemals angefangen werden könnten. Denn auch bezüglich eines solchen Meta-Diskurses über potentielle Akteure müsste dann ja wieder entschieden werden, *wer diesen* zu führen hat, *warum* er als Betroffener zu werten ist und *mit welchen Argumenten* dies gerechtfertigt wird, etc. Daher erscheint es angemessener, einen Diskurs dieser Art als einen den praktischen Diskurs begleitenden Meta-Diskurs zu führen - zumal dessen Ergebnis, genau wie jedes Diskursergebnis, im Lichte neuerer Argumente und Erkenntnisse jederzeit neu diskutierbar und revidierbar bleiben muss.

8.2.2 Stellvertreter-Problem

Neben der generellen Frage, ob eine Gruppierung als "Religion" und damit als Teilnehmerin im Dialog zugelassen wurde, stellte sich natürlich die speziellere Frage, wie diese Religion zu *repräsentieren* sei. Denn die Gruppe der direkt Betroffenen (im Sinne der jeweiligen Anhänger aller Religionen) umfasste eine so große Anzahl von Menschen, dass ein realer Diskurs unter Beteiligung *aller* nicht denkbar war. Jedoch war es schwierig, *Anwälte oder Vertreter* für solche Personen zu benennen, die (aus welchen Gründen auch immer) nicht teilnehmen konnten, obwohl sie es gedurft hätten. Denn innerhalb der einzelnen Religionen gab und gibt es immer auch sehr unterschiedliche Untergruppierungen mit den verschiedensten Grundeinstellungen. So wäre es beispielsweise viel zu generalisierend gewesen, etwa den Papst als (wohlmöglich auch noch einzigen) Vertreter des Katholizismus zum Parlament zu laden: Obwohl seine Rolle als Oberhaupt dieser Glaubensrichtung kirchenintern kaum angezweifelt wurde, so galt (und gilt) es doch, *innerhalb* des "katholischen" moralischen Standpunktes (wie auch innerhalb desjenigen anderer Religionen) noch eine ganze *Bandbreite* an Meinungen abzudecken, für die eine Einzelperson unmöglich alleine stehen kann, ohne sich selbst zu widersprechen.

Die konkrete Maßnahme, die zur Lösung dieses *Stellvertreter-Problems* dienen sollte, bestand darin, einen *basisdemokratischen Charakter* des "Parlaments" anzustreben, der angeblich auch schon 1893 das erste Parlament der Weltreligionen geprägt hatte. Diesen Charakter beschreibt Kuschel wie folgt:

Die Vertreter der Religionen kommen von der Basis ihrer Anhängerschaft, "von unten" also. Sie sind nicht Angehörige der jeweiligen Hierarchien, offizielle Abgesandte ihrer maßgeblichen Führer oder Räte, sondern vertreten ihre Religion auf je individuelle Weise. Von Anfang an hatte das "Parlament der Weltreligionen" deshalb nicht Institutions-, sondern Bewegungskarakter, was seine Dynamik und Vielfalt garantierte. [...] Seine Repräsentation beruht bis heute nicht auf offizieller Abordnung, sondern auf persönlicher Vertretung. Jeder Mann und jede Frau repräsentiert seine/ ihre Religion auf je einzigartige, unverwechselbare Weise, ist selber authentischer Botschafter der je eigenen Sache. (1993a:94-95, Herv. getilgt, C.R.)

Mit der Betonung eines basisdemokratischen Stellvertreter-Verständnisses wurde versucht, unzulässigen Verallgemeinerungen entgegenzuwirken.⁸⁰ Der Gewinn, den der Weltethos-Dialog durch die Wahl eines solchen basisdemokratischen Charakters erzielte, bestand vor dem Hintergrund der Lösbarkeit interkultureller Normen- und Wertekonflikte also darin, dass die *hermeneutische Dimension des Stellvertreter-Problems* ernst genommen wurde, weil es auch religionsintern unterschiedliche moralische Standpunkte zur Kenntnis zu nehmen und zu berücksichtigen gilt.

8.2.3 Dominanz-Problem

Bezüglich der Lösbarkeit des Akteurs- und des Stellvertreter-Problems in interkulturellen Normen- und Wertekonflikten wie dem Weltethos-Dialog bleiben entsprechend auch nach Ergreifen der beschriebenen Maßnahmen noch Fragen offen. Eine davon ist, wie es gelingen kann, *Dominanzen* zu vermeiden. Solche können beispielsweise hervorgerufen werden dadurch, dass einige Gruppen deutlich stärker vertreten sind als andere. Dies war

⁸⁰ Es ist daher begrifflich nicht geschickt, bezüglich des Weltethos-Dialogs von einem "Dialog der Religionen" zu sprechen; denn dieser Begriff beinhaltet bereits das so genannte Problem der "Reifizierung". Dieses Problem, das sich (wie im vorliegenden Fall) besonders mit einer normativen Begriffsverwendung von "Dialog" oder "Diskurs" verschärft, beschreibt Ludwig Liegle genauer als "das Problem der Übertragung des Dialogbegriffs auf Beziehungen jenseits der Beziehung zwischen Personen, also auf soziale, kulturelle und politische Systeme, auf die globalisierte Welt. Denn der normativ geprägte Dialogbegriff unterstellt Intentionalität und ein an einer Ethik der Anerkennung orientiertes Handeln, das wir einer Person, nicht aber ohne weiteres einem System, einem kooperativen oder kollektiven Akteur zuschreiben können. [...] So besteht die Gefahr, dass wir gleichsam naiv Systeme wie Personen behandeln, dass Kultur, Religion, Gesellschaft personifiziert werden. [...] Damit [mit 'Reifizierung', C.R.] ist gemeint, dass Konstrukte - wie beispielsweise 'Dialog der Kulturen' oder 'Dialog der Religionen' - wie Tatsachen behandelt werden, wodurch verdrängt wird, dass es sich um Vorstellungen, eben Konstrukte handelt, deren empirischer Gehalt kritisch zu überprüfen ist" (2003:2). Treffender ist es daher, den Weltethos-Dialog als "interreligiösen Dialog" zu titulieren, verstanden als Gespräch zwischen vielen, sich selbst *als Person* vertretenden, *religiösen Individuen*.

offensichtlich beim ersten Parlament 1893 der Fall gewesen. Daraus resultierte eine nicht zulässige, da nicht interreligiös geteilte Universalisierung der Inhalte des christlichen Glaubens, die sich in folgendem Zitat spiegelt:

Die Hauptveranstalter des Parlaments hatten nicht die Absicht, einen universalen Glauben zu entwickeln. Sie glaubten, dass die Elemente einer solchen Religion bereits in christlichen Idealen und in den christlichen Schriften enthalten sind. [...] Die Träume gingen [...] über die christliche Ökumene hinaus zu dem Ziel, das Christentum als die beherrschende universale Weltreligion durchzusetzen. (Hasselmann 2005:38-39)

Kuschel äußert sich zwar bezüglich des zweiten Parlaments wesentlich zuversichtlicher in Fragen der gleichberechtigten Teilnahme:

Die Vertreter der Religionen der Welt versammeln sich gleichzeitig an einem Ort, stehen gleichberechtigt nebeneinander und kommunizieren in Respekt miteinander. Jeder Superioritätsanspruch einer Religion über eine andere ist damit - zumindest für die Zeit des "Parlaments" - de facto aufgehoben. (Kuschel 1993a:94-95, Herv. getilgt, C.R.)

Dennoch stellt sich die Frage, die auch im Zusammenhang mit politisch oder wirtschaftlich motivierten Zusammenkünften zu interkulturellen Gesprächen häufig aufgeworfen wird. Diese lautet: Wie können jene Personen repräsentiert werden, die zwar am Gesprächsprozess teilnehmen *dürfen* und dies auch *wollen*, es jedoch aus verschiedenen Gründen nicht *können*, z.B. aufgrund der Tatsache, dass ihre wirtschaftliche Lage eine Anreise zum Gespräch nicht erlaubt oder dass sie aufgrund hierarchischer oder politischer Zwänge durch Verbote und Androhung von Sanktionen daran gehindert werden? Georg Stolze fasst unter Berufung auf den US-amerikanischen Theologen Paul Knitter zusammen, dass diese Kritik den Weltethos-Dialog nicht nur theoretisch, sondern auch ganz konkret trifft:

So sei es doch auch verdächtig und gefährlich, weil ein pluralistisch verstandener Dialog aus der Perspektive der "politisch und ökonomisch Mächtigen" in der Gefahr stehe, die Unterdrückten und weniger Privilegierten in diesem Dialog unterzubuttern, wenn auch vielleicht nur unbewusst. Küng vergesse, die unterschiedlichen wirtschaftlichen, nationalen klassen- oder geschlechtsspezifischen Interessen der

Menschen in den verschiedenen Religionen und Gesellschaften bei seinen Dialog-Vorstellungen zu berücksichtigen. (1993:20)

Zur Lösbarkeit des Dominanz-Problems wäre demnach ein begleitender Diskurs auch darüber *notwendig* (wenngleich nicht hinreichend), wie der Forderung nach Gleichberechtigung und gleichberechtigtem Zugang gemäß des Diskursideals in der Realität zu entsprechen sei.

8.2.4 Problem der Verwestlichung

Mit dem Formulierungsvorschlag einer schriftlich festgehaltenen Konsens-Erklärung wie dem "Weltethos" verbunden ist das Problem des *Sprachstiles*. Da in diesem Fall der Entwurf in seiner Struktur und in seinen Formulierungen maßgeblich von Küng geprägt wurde, ergab sich ein Stil, der von dessen "westlichem" Logik- und Strukturverständnis getragen war. Diesbezüglich musste Küng den Vorwurf seiner Skeptiker bezüglich einer Dominanz "westlichen" Denkens und Glaubens antizipieren.

Dies tat er zwar, und er versuchte, einen Sprachstil zu finden, der möglichst allgemein verständlich und gut übersetzbar war (vgl. 1993a:57). Zudem schätzt Hasselmann den *inhaltlichen* Charakter der Deklaration so ein, "dass jede Religion in der Lage ist, aus ihrer Sicht auf der Basis ihrer Tradition und Weisheiten ein eigenes Weltethos zu formulieren, das universal verwendbar ist" (2002:175) und das dem Formulierungsvorschlag Küngs dabei inhaltlich nicht wider-, sondern *entspricht*.

Diese Einschätzung wird aber gleichzeitig durch sie selbst in Frage gestellt. Denn erstens merkt sie an, dass einem solchen inhaltlichen Konsens zumindest gelegentlich ein Mangel an "Sich-Hineindenken-Können in eine andere Kultur bzw. Religion" entgegensteht:

Stelle man sich die Reaktionen im Westen vor, wenn beispielsweise eine Weltethos-Erklärung aus asiatischer Sicht geschrieben würde - oder aus islamischer Sicht -, die dann hier gelten sollte. Es würde zweifellos einen Aufschrei, Verblüffung oder Ratlosigkeit geben, gepaart mit der Befürchtung, von dieser Kultur oder Religion 'geschluckt' zu werden. M.E. lässt sich erst mit einem derartigen Gedankengang eine entsprechende Sensibilität entwickeln, um die Wirkung des Transports westlichen Gedankenguts als universales Gedankengut abschätzen zu können. (2002:192)

Und zweitens wendet Hasselmann ein, dass verständlicherweise jede einzelne Religion ihre Kerngedanken lieber in der eigenen Formulierung als in einer fremden vorfinden würde. Deshalb macht sie als Lösungsansatz noch einmal auf einen Verfahrensvorschlag aufmerksam, der bereits während der Textentstehung an Küng herangetragen wurde, der jedoch keine Umsetzung erfuhr:

Man könnte sagen, die aufgeführten Einwände wären vermeidbar gewesen, wenn Küng nicht ein ganz bestimmtes Konzept verfolgt hätte. An dieser Stelle sei daran erinnert, dass der Indologe A. Payer, der - wie manche andere - die Verwendung westlicher Begriffe wie "Menschenwürde" bereits auf dem Tübinger Seminar von 1992 kritisierte, den bemerkenswerten, aber nicht berücksichtigten Vorschlag machte, eine "Weltethospolyphonie" zusammenzustellen. Anstelle einer einzigen Erklärung sollten die verschiedenen Traditionen ihre eigenen Texte verfassen, die im praktischen Inhalt viele Konvergenzen zeigen würden, aber in den eigenen Sprachen und Kulturen auf eigenes zurückgreifen. [...] Nach Küngs Vorstellung soll dagegen die Konkretisierung des Weltethos durch die Religionen erst nach der gemeinsamen Erklärung stattfinden. (2002:191)

Dieses Vorgehen verteidigte Küng argumentativ damit, dass eine Erklärung zwar "selbstverständlich" anders ausfallen müsse, wenn sie

von einem Thai-Mönch, einem indischen Swami, einem japanischen Zen-Meister, einem jüdischen Rabbi, einem muslimischen Ajatollah oder einem christlichen Theologen entworfen worden ist. Jeder hat seinen eigenen Ansatz, seinen eigenen Stil und bringt seine eigene kulturell-religiöse Grundfärbung mit. (1993a:80)

Jedoch wolle er dieses Problem so weit wie möglich ausgleichen durch den Prozess der interreligiösen Konsultation und Textdiskussion. De facto aber dürfte das Vorgehen, dass der Text nicht die schriftliche Ausformulierung eines zuvor bereits mündlich ausgehandelten Konsenses war, sondern im Gegenteil einen nicht unwesentlichen Vorgriff auf das Ergebnis darstellte, zwar pragmatisch motiviert, jedoch für die konsensuelle Lösbarkeit des Konflikts nicht besonders förderlich gewesen sein. Denn es besteht doch immer ein Unterschied zwischen der abschließenden schriftlichen Zusammenfassung eines

gemeinsam entwickelten Gedankens auf der einen Seite und einer gemeinsamen Modifizierung eines bereits vorgelegten und *vor-gedachten* Entwurfes auf der anderen.⁸¹

Erschwerend kam der konkrete Umgang des "Councils" mit dem fertigen Textentwurf im Vorfeld und während des Parlaments hinzu. Dieses Vorgehen entsprach nicht Küings ursprünglichen Plänen, die ja vorsahen,

die Erklärung einigen international bekannten Repräsentanten der großen Religionen zur Einsichtnahme und zur Annahme vorzulegen. Küing ist überzeugt davon gewesen, dass die zuvor eingeholte Zustimmung religiöser und geistiger Persönlichkeiten die Annahme der Erklärung im Parlament der Weltreligionen und in der Öffentlichkeit zweifellos erleichtert hätte. (Hasselmann 2002:185)

Tatsächlich aber blieb hierfür keine Zeit mehr, denn der Entschluss für die Endversion des Textes fiel erst kurz vor Beginn des Parlaments. Zudem wurde auch noch *während* der Tagungsdauer der Text zurückgehalten, um ihn als medienwirksamen Schlusspunkt der Veranstaltung präsentieren zu können. So wurde neben dem Gedanken, dass eine Diskussion mit der Möglichkeit zur Änderung des Textes zu viel Zeit in Anspruch nehmen würde, auch dieser Grund für das gewählte Vorgehen angeführt, was folgende Situation hervorbrachte:

Am ersten Sitzungstag ist sie [die Deklaration, C.R.] nur in der "Assembly" an einzelnen runden Tischen diskutiert worden, mit der Maßgabe, dass sie lediglich diskutiert werden könne, aber nicht veränderbar sei. Die meisten Anwesenden haben keinerlei Information über den ganzen interreligiösen Konsultationsprozess gehabt, den die Erklärung bereits durchlaufen hat und über ihre Akzeptanz. (Hasselmann 2002:185)

Immerhin jedoch waren auch nach diesen organisatorischen und für das wechselseitige Verstehen nicht besonders förderlichen Maßnahmen noch um die 6500 Personen bereit, die Erklärung schlussendlich zu unterzeichnen.

⁸¹ Zudem ist anzumerken, dass die "Verschriftlichung" nicht universell als das einzige oder zumindest als das vorrangig zu verwendende Medium zur Wissens- und Weisheitsvermittlung anzusehen ist, da es auch soziale Systeme gibt, die eher einen kommunikativen Weg der mündlichen Überlieferung vorsehen.

8.2.5 Problem mangelnder interreligiöser Sensibilität

Auch bei gutem Willen können, so wie Stolze es Küng unterstellt, in praktischen Diskursen versehentlich Dominanzen bestimmter Einstellungen auftreten. Ein Grund hierfür kann ein Mangel an interreligiöser oder interkultureller Sensibilität sein. Deutlich sichtbar wurde ein solcher Mangel zum Beispiel während des ersten Parlaments der Weltreligionen, wo der Begriff eines Schöpfergottes seitens der Veranstalter wohlwollend, aber unreflektiert in das Geleitwort der Veranstaltung einfluss:

Der Slogan der Versammlung war ein Zitat aus dem Alten Testament, Malachi II, 10: "Haben wir nicht alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns geschaffen?" Dieser Spruch war auf die Titelseite der Bücher, die die Reden enthielten, gedruckt worden. Die Repräsentanten des fernen Asiens empfanden die Vorstellung, in der Position eines Kindes zu sein, da Gott als ein Vater dargestellt wurde, als Kränkung. Auch die Einfachheit der rückwärts gerichteten Anspielung auf die Schöpfungsmythen war unvereinbar mit ihren Denkmustern: Eine Schöpfungsvorstellung ist dem Buddhismus fremd. Die Entstehung der Wirklichkeit wird nach buddhistischer Lehre durch etwas Vorhergehendes, nämlich durch das Karma der vorhergehenden Welt, bedingt und unterliegt einer laufenden Veränderung. Es mangelte auf diesem Kongress durchaus nicht an Schwierigkeiten, Unstimmigkeiten und kritischen Stimmen. (Hasselmann 2005:34)

Aus der Erfahrung mit diesem historischen Missverständnis zieht Küng seine Konsequenzen. Durch gezielte interreligiöse, hermeneutische Studien und durch den interreligiösen Dialog versuchte er, solche Generalisierungen der eigenen oder anderer vorherrschender Auffassungen und daraus resultierende Verletzungen religiöser Gefühle zu vermeiden. Deshalb unterließ er es, solche Statements in die Deklaration einzubringen, von denen er im Vorfeld erahnen konnte, dass sie von einer der beteiligten Religionen von vornherein abgelehnt werden würden. Somit umging er auch die Begriffe "Schöpfer" und "Gott":

Wenn man [...] alle Religionen einbeziehen und zumindest keine wichtige ausschließen wollte, dann musste man auf die Nennung Gottes verzichten: dies war mir von Anfang an klar, so ungern ich dies als christlicher Theologe tat. [...] Aber dann hätte man auf den Buddhismus, eine der großen Weltreligionen, verzichten müssen. [...] Die Vertreter

des Buddhismus hätten die Verwendung des Namens Gottes in einer solchen Erklärung nicht akzeptiert. (Vgl. Küng 1993a:69-70)

Anstelle dessen sprach Küng von einer "Dimension der Transzendenz", was ihm interreligiös unstrittiger erschien. Trotzdem trat das Problem mangelnder interreligiöser Sensibilität auch während des zweiten Parlaments 1993 wieder besonders deutlich im allgemeinen Umgang mit dem Buddhismus auf und führte wieder zu einem offenen Konfliktfall.⁸²

Denn weil manche Führer der verschiedenen Gastkomitees in ihren Anrufungen, Gebeten und Segnungen bei der Eröffnungsfeier und bei anderen Gelegenheiten mit besten Absichten allzu ungeniert mit dem Namen "Gottes, des Allmächtigen" und "Gottes, des Schöpfers" umgegangen waren und von einer "anzustrebenden Einheit der Religionen unter Gott" gesprochen hatten, sahen sich führende Buddhisten während des Parlaments zum Protest herausgefordert. Zu Beginn der ersten Sitzung der "Assembly der religiösen Leader" verlas Ven. Samu Sunim vom Zen Buddhist Temple in Chicago ein Statement, in welchem er den Mangel an Kenntnissen und Sensibilität auf Seiten bestimmter religiöser Führer beklagte: "Mit großem Erstaunen sahen wir Führer aus verschiedenen religiösen Traditionen alle Religionen als Religionen Gottes bezeichnen und den Buddha ahnungslos mit Gott gleichsetzen." Und weil dies so war, wollen die Buddhisten nun klarstellen: "Wir möchten es allen bekannt machen, dass der Buddha Gautama (Shakyamuni), der Begründer des Buddhismus, nicht Gott oder ein Gott war. Er war menschliches Wesen, das volle Erleuchtung erlangte durch Meditation und das uns den Weg zu geistigem Erwachen und Freiheit zeigte. Deshalb: der Buddhismus ist nicht eine Religion Gottes. Der Buddhismus ist eine Religion der Weisheit, der Erleuchtung und des Mitleids." (Küng 1993a:73)

Obwohl sich Hasselmanns Einschätzung zufolge die Notwendigkeit für dieses Statement aus einem Mangel an interreligiöser Sensibilität *auf Seiten der Veranstalter* ergab,⁸³ waren

⁸² Zu diesem sich wiederholenden Konflikt zwischen Buddhisten und anderen Religionen wie dem Christentum vgl. Küng 1993a:69-75 und besonders Hasselmann 2002:181-185.

⁸³ Sie schreibt dazu wörtlich: "Vergleicht man den unsensiblen Umgang mit den Buddhisten auf den Parlamenten von 1893 und 1993, lässt sich als Fazit festhalten, dass sich trotz moderner Massenmedien und optimaler Bildungsmöglichkeiten kein Fortschritt in einem wertschätzenden Miteinander erkennen lässt. Kann man den überwiegend christlichen Organisatoren des 1. Parlaments von 1893 noch Unwissenheit über den Buddhismus zubilligen, indem sie alle Religionen unter dem Gottesnamen zu vereinigen suchten, so fällt

es die *Betroffenen*, die die maßgeblichen Vorschläge für eine einvernehmliche Lösung und einen weiteren Umgang vorlegten. Diese bestanden aus drei unterschiedlichen Aufforderungen. Erstens ging es ihnen darum klarzustellen, dass sie die gegenseitige Würdigung und das Verstehen unterschiedlicher Religionen als Voraussetzung für das Gelingen eines interreligiösen Dialogs allgemein anerkannt wissen wollten. Zweitens wünschten sie sich "starke Richtlinien für religiöse Toleranz und Zusammenarbeit, die als Inspiration für die verschiedenen religiösen Gemeinschaften der Welt" dienen sollten (zitiert nach Hasselmann 2002:183-184). Die dritte Forderung war diejenige nach einer Bemühung um einen gemeinsamen Sprachgebrauch: "Wir müssen uns selber darin üben, einander gegenüber sensibel zu sein und eine Sprache zu lernen, die einschließlich (inklusiv) und allumfassend ist" (zitiert nach Küng 1993a:74-75).

Diese letzte Aufforderung kann als Neuformulierung mit gezielt hermeneutischem Anliegen der von Alexy aufgestellten Diskursregel (8) für einen einheitlichen Sprachgebrauch aller Sprecher betrachtet werden. Und auch die beiden anderen Anregungen machen deutlich, dass hier ganz ähnliche Herausforderungen für die Lösbarkeit interkultureller Normen- und Wertekonflikte erkannt wurden wie in der vorliegenden Arbeit. Sie betreffen das Feld des wechselseitigen Verstehens. Besonders die Forderung nach den genannten Richtlinien macht dabei deutlich, dass sich in dem vorliegenden Anwendungsfall der Diskursethik für die kommunikativ-konsensuelle Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten eine hermeneutische Herangehensweise als nützlich erweisen kann. Genauer umfasst sie den Wunsch nach Regeln für das interreligiöse Gespräch, die das Ziel des wechselseitigen Verstehens - und auf diesem Wege eine respektvolle Haltung - fördern.

Solche hermeneutischen Regeln könnten die bereits vorhandenen Regeln der Diskursethik stützen und ergänzen, die sich auf die Sicherung des ursprünglich einzigen Diskursziels Konsens beziehen, indem sie als zweites Diskursziel das der Förderung des wechselseitigen Verstehens verfolgen. Die von mir im folgenden Abschnitt IV zu entwerfende interkulturelle Diskursethik-Variante strebt an, einen Gegenpol zu bilden zu Apels Teil B der Diskursethik. Sie tut dies, indem sie versucht, den Anteil an strategischen

es beim 2. Parlament von 1993 schwer, bei den Organisatoren eine gleiche Naivität für möglich zu halten" (2002:184).

Vorbehalten und Handlungsentscheidungen, die in den Diskurs einfließen, im Vorfeld des Diskursprozesses und auch während seines Verlaufs möglichst zu minimieren.

Da *innerhalb* der Diskursethik bisher ein solcher hermeneutisch-interkultureller Lösungsvorschlag nicht verfolgt wird und entsprechende Regeln deshalb auch nicht zu finden oder gar zu diskutieren sind, werde ich bei meinem Vorgehen die Theorien und Erkenntnisse eines *nicht* diskursethischen Ansatzes zu Rate ziehen. Hierbei handelt es sich um den Polylog-Ansatz der interkulturellen Philosophie.

IV PROBLEMLÖSUNGSVORSCHLAG: EINE INTERKULTURELLE DISKURSETHIK-VARIANTE

9 Der Polylog-Ansatz der interkulturellen Philosophie

Die Vertreter der interkulturellen Philosophie haben sich genau das zur Aufgabe gemacht, was Seyla Benhabib fordert und was sich im Zusammenhang mit dem Weltethos-Dialog als praktische Herausforderung für eine dialogische Ethik herausgestellt hat: Sie wollen ein fortwährendes philosophisches Gespräch zwischen Menschen unterschiedlicher kultureller Prägung etablieren, ausweiten und führen, das offen ist für alle differenten Denktraditionen. Damit wollen sie gemeinsam nach der universellen Geltung von Theorien fragen, um so eine Orientierung für die zukünftige Weltgesellschaft zu gewinnen (vgl. Wimmer 2004:50). Es soll ihrerseits jedoch keine neue Theorie, Disziplin oder philosophische Schule etabliert werden. Im Gegenteil wollen sie gerade der Vielfalt der Intentionen und Ansätze mit größtmöglicher Offenheit entsprechen.

Als Vertreter dieser Form des Philosophierens bezeichnen sich viele verschiedene Philosophen, deren Ansätze unterschiedliche Tendenzen von Universalisierbarkeit repräsentieren.⁸⁴ Sie gleichen sich jedoch alle darin, dass sie die in den verschiedenen Kulturen vorhandenen Sichtweisen mit einander vergleichen wollen, indem sie mit deren Vertretern *ins philosophische Gespräch* kommen. Dieses Gespräch wird als eine dialogische, prozesshafte, grundsätzlich offene Polyphonie der Kulturen und Disziplinen betrachtet. So haben sich verschiedene Organisationen und Netzwerke etabliert, die vor allem gedruckte oder elektronische Publikationen hervorbringen und Kongresse veranstalten.⁸⁵

⁸⁴ Wimmer spricht bezüglich dieses Unterschieds von tendenziell "starkem" bzw. eher "schwachem" Universalismus. Überblicke über die innerhalb der interkulturellen Philosophie vertretenen Ansätze finden sich z.B. in Wimmer 1996a, 2000 und 2004, Mall 1995, Stenger 1996, Amerbauer 2000, Paul 2000, Göller 2000, Elm 2001, Kimmerle 2002 und Hengst 2003. Diese Unterschiede können hier nicht weiter diskutiert werden. Vielmehr geht es darum, die o.g. *Gemeinsamkeit*, nämlich das interkulturelle philosophische Gespräch, für meinen Ansatz zu nutzen.

⁸⁵ Als Beispiele solcher Kooperationspartner seien hier nur genannt: Die Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (GIP) mit Sitz in Köln, vgl. <http://www.int-gip.de/>, "Polylog. Forum für interkulturelle Philosophie e.V." in Tübingen, vgl. www.polylog.org/, die Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (Wigip), vgl. <http://www.wigip.org/>, die Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie (NVVIF) in Rotterdam, vgl. <http://www.geocities.com/nvvif/> und das Satya Nilayam Research Institute (SNRI) in Chennai, Indien, vgl. <http://www.sncresearch.com/> (jeweils letzter Zugriff 3.9.2007). Als

Die gemeinsame Zielsetzung der interkulturellen Philosophie wird demnach auf der Internetseite des Forums "Polylog" folgendermaßen wiedergegeben:

Wir verstehen interkulturelles Philosophieren als die Bemühung, die vielen philosophierenden Stimmen im Kontext ihrer jeweiligen Kulturen vernehmbar und in einer gemeinsamen und gleichberechtigten Auseinandersetzung füreinander fruchtbar zu machen. Im interkulturellen Philosophieren sehen wir also vor allem eine neue Orientierung und Praxis des Philosophierens [...]. Neue Orientierung deshalb, da im Bewusstsein der kulturellen Situiertheit der Philosophie Geltungsansprüche sich erst interkulturell bewähren müssen. Kultur und Kulturen werden somit als kontextueller Grund des Philosophierens bewusst ins Blickfeld genommen. Und neue Praxis daher, weil dieses Bewusstsein ein Abgehen von einer individuellen, monokulturellen, häufig ethnozentrischen Philosophieproduktion verlangt. (polylog. Forum für interkulturelle Philosophie e.V.: <http://prof.polylog.org/obj-de.htm> - letzter Zugriff 3.9.07, Herv. im Original)

Zu den selbst gestellten Aufgaben der interkulturellen Philosophie gehört die kommunikative Auseinandersetzung mit interkulturellen normen- und wertetheoretischen Konflikten und deren Lösung (vgl. Wimmer 2004:133), die auch für meinen Ansatz zentral ist. Kennzeichnend ist dabei die besondere Berücksichtigung der Pluralität als Herausforderung. So nehmen ihre Vertreter den Aspekt der *Heterogenität* wesentlich detaillierter in den Blick als Habermas, Apel, Alexy und selbst Benhabib. Dieser Herausforderung wollen sie vor allem durch die Entwicklung und Anwendung einer *Hermeneutik des Fremdverstehens* begegnen, womit sie den von Benhabib aufgezeigten Weg der Förderung wechselseitigen Verstehens, anders als diese selbst, tatsächlich auch *beschreiten*. Dabei gehen einige ihrer Vertreter sogar so weit, erste Formulierungsvorschläge für hermeneutische Grundsätze und Regeln zu machen. Angestrebt wird, mit Hilfe dieser Vorschläge hermeneutische Probleme solcher Art zu lösen, wie sie sich beispielhaft bei der Diskussion des Weltethos-Dialogs gezeigt haben. Deshalb werde ich die Grundsätze und Regeln, die von Seiten der interkulturellen Philosophie angeboten werden, im nächsten Kapitel (10) im Einzelnen behandeln.

Bevor dies jedoch geschehen kann, muss zunächst der Tatsache Rechnung getragen werden, dass innerhalb der interkulturellen Philosophie bestimmte *Vorbehalte* gegenüber der von Habermas vertretenen Gesprächsform des Diskurses bestehen.

9.1 Diskursethische Betrachtungen des Polylogs

Allen Vertretern der interkulturellen Philosophie ist bei ihrem Vorgehen eine sehr kritische Haltung gegenüber Kulturzentrismus gemein, d.h. gegen die "abhängige, ausschließliche Verbindung mit jeglichem kulturellen Zentrum" (Fornet-Betancourt 1997:104).⁸⁶ Und diese elementare Zentrismus-Kritik richtet sich auch gegen Habermas' Universalismus. Unter anderem um sich von Habermas *abzusetzen*, verwendet Wimmer für das interkulturelle philosophische Gespräch anstelle von "Diskurs" den Begriff "*Polylog*", um zu beschreiben, welche Gesprächsform er für das interkulturelle philosophische Gespräch für angemessen hält.

Allerdings beschränkt sich Wimmers Kritik auf die *Habermas'schen* Ausführungen zur Diskursethik. *Benhabibs* Ansatz dagegen, der der Intention der interkulturellen Philosophie deutlich näher steht, wird hierbei nicht in Augenschein genommen. Ihr Alternativvorschlag einer rein hermeneutischen Diskursethik wird somit auch nicht positiv oder negativ eingeschätzt. Doch wäre auch diese Variante einer Ethik für Wimmer wohl kein gangbarer Weg: Der Polylog ist nämlich *kein* rein hermeneutischer Diskurs, weil er nicht nur auf wechselseitiges Verstehen, sondern *auch* auf die *Klärung* von philosophischen Grundproblemen und Sachfragen aus ist (vgl. Abschnitt 9.1.3).

Trotz der festgestellten Unterschiede zwischen der Gesprächsform des Polylogs einerseits und den unterschiedlichen Varianten der Diskursethik andererseits gibt es auch deutliche Parallelen. Beides, Unterschiede sowie Überschneidungen, werde ich deshalb zunächst im Kapitel 9.1 in Augenschein nehmen. Bei diesem Vergleich ist zunächst zu klären, inwiefern sich der Polylogbegriff vom Habermas'schen Diskursbegriff absetzen will. Dies werde ich anhand der genauen Betrachtung der Zentrismus-Kritik der interkulturellen

⁸⁶ Da aber zentrisches Denken, sprich: das Messen aller Dinge am eigenen Maßstab, unumgebar sei, schlägt Wimmer als Grundhaltung einen *tentativen* (das soll heißen: einen *versuchsweisen*) Zentrismus vor: "PhilosophInnen [...] können sich [...] nicht auf eine ethnisch, kulturell, religiös, national oder wie auch immer begrenzte Gültigkeit zurückziehen - und darum werden sie der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung" (Wimmer 2004:16-17). Hierauf werde ich im folgenden noch genauer eingehen (vgl. v.a. Kapitel 9.1.2).

Philosophie herausarbeiten (Abschnitt 9.1.1). Anschließend wird - vor dem Hintergrund dieser Kritik - alternativ zu Habermas ein aus der interkulturellen Philosophie entlehnter Umgang mit Universalisierungsansprüchen vorgestellt, der sich auch für eine interkulturelle Diskursethikvariante praktizieren lässt (Abschnitt 9.1.2).⁸⁷ Um den Vergleich zwischen Diskursethik und interkultureller Philosophie zu vervollständigen, zeigt das Kapitel 9.1.3 anhand des von der interkulturellen Philosophie angestrebten Umgangs mit philosophischen Grundproblemen und Sachfragen, dass auch der Polylog - wie der praktische Diskurs (außer bei Benhabib) - an einem Konsens als Gesprächsziel interessiert ist.

9.1.1 Fremdsein, Toleranz, Respekt, Anerkennung

Heinz Kimmerle spricht bezüglich der Praxis interkultureller Philosophie bewusst von *Dialogen* in der Mehrzahl, da interkulturelle Verständigung eine vielfältige und häufig zu wiederholende Anwendung des dialogischen Prinzips erfordere. *Polylog* sei daher ein Oberbegriff für die Vielzahl dieser Dialoge, in denen sich die interkulturelle Philosophie vollziehe (Kimmerle 2002:84).⁸⁸ Er versteht dabei⁸⁹ - anders als Wimmer - unter "Dialog" keine explizit umrissene Gesprächsform, sondern benutzt den Begriff als Synonym für "Kommunikation", die in ganz verschiedenen Formen und Ausprägungen stattfinden kann - gegebenenfalls auch in Form eines Diskurses. Insofern wäre es denkbar, das von Benhabib geforderte fortwährende Moralgespräch als *ein* Gespräch innerhalb des Polylogs zu verstehen, das sich mit Fragen des Verstehens moralstiftender Elemente auseinandersetzt, während innerhalb der interkulturellen philosophischen Praxis parallel dazu auch andere Gesprächsformen angewandt werden, die andere oder dieselben philosophischen Themenbereiche betreffen. Der Vergleich mit Benhabib scheint noch näher zu liegen, wenn Wimmer (2004:57) mit Elmar Holenstein (1998a:257) die

⁸⁷ Dieser Umgang wird innerhalb der interkulturellen Philosophie von eher *universalistisch* orientierten Vertretern vorgeschlagen.

⁸⁸ Wimmer dagegen verwendet den Begriff "Polylog" meist in der Mehrzahl, um die Gesamtmenge von verschiedenen philosophischen Gesprächen unter vielen, kulturell unterschiedlich geprägten Menschen zu bezeichnen - wogegen Kimmerle laut mündlicher Mitteilung vom 14.7.2006 nichts einzuwenden hat.

⁸⁹ Laut unserem Gespräch vom 14.7.2006.

Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels betont,⁹⁰ der intra- wie interkulturell für Verständigung und Kommunikation entscheidend sei:

Unter solchen Voraussetzungen zu philosophieren, erfordert Verfahrensweisen, die zwischen Menschen stattfinden, die einander als Gleiche anerkennen, und die als "Polyloge" bezeichnet sind, sofern sie jederzeit von mehreren Perspektiven ausgehen können. (Wimmer 2004:57)

Doch auch Kimmerle hat bei seiner Beurteilung der Gesprächsform des Diskurses - wie Wimmer - nur Habermas im Auge, nicht aber Benhanib. Und genau in dem im Zitat angesprochenen Punkt der *wechselseitigen Anerkennung* sieht er den entscheidenden Unterschied zwischen dessen Diskurs-Gedanken und dem Polylog-Modell der interkulturellen Philosophie. Seine Kritik am Diskurskonzept bezieht sich darauf, dass Habermas bei der Bestimmung seiner Grundbegriffe in der *Theorie des Kommunikativen Handelns* zurückgeht auf die Begriffe der *prozeduralen Vernunft*, womit er einen universalen Geltungsanspruch für das vernünftige Argumentieren erhebt (Habermas 1981, Band I: 44-71). Diesen setze er anschließend auch als Grundlage für seine universalistische Moral- und Rechtstheorie ein (Habermas 1996). Obwohl Habermas bemüht sei, in seinem Universalismus "für Differenzen hoch empfindlich" zu bleiben, blieben dadurch seine Überlegungen zur *Einbeziehung des Anderen* doch immer dem demokratisch-republikanischem Verständnis eines "westlichen" Rechtsstaats verpflichtet. Wenn Habermas also schreibe, "der gleiche Respekt für *jedermann* erstreckt sich nicht auf Gleichartige, sondern auf die Person des Anderen oder der Anderen in ihrer Andersartigkeit" (1996:7), so sei der Begriff "Respekt" laut Kimmerle an dieser Stelle nicht angemessen. Denn der Andere habe seine Andersartigkeit *immer* auf dem Grundprinzip der Entscheidungsfindung durch vernünftiges Argumentieren, also auf der Grundlage und mit den Mitteln des Rechtsstaats zu artikulieren. Damit sei die Haltung der Diskursethik gegenüber Anderen besser mit dem Wort "Toleranz" zu beschreiben als mit dem Begriff "Respekt". Unter "Toleranz" nämlich versteht Kimmerle eine Haltung, in der

⁹⁰ Dieser Perspektivenwechsel dürfe, wenn er für das Philosophieren von Bedeutung sein solle, nicht willkürlich oder einer bloßen Mode folgen, sondern nur aus argumentierbaren oder einsichtigen Gründen geschehen. Würde im Polylog ein Perspektivenwechsel vollzogen, so müsse diesem die Absicht zugrunde liegen, eine Einsicht in die Denkweise der Anderen zu gewinnen. Die Verantwortung für die daraus gezogenen Schlüsse liege weiterhin beim Einzelnen. Er bleibe damit mitsamt seines eigenen kulturell geprägten Verständnisses das verantwortliche "Zentrum" der Beurteilung und mache sowohl das Beibehalten wie das Ändern von Urteilen von nichts anderem abhängig als von der eigenen Einsicht (vgl. Wimmer 2004:57).

ein Sprecher versucht, sein Gegenüber dem Rang nach sich selbst gleich zu stellen, obwohl ein Unterschied (z.B. in der sachlichen Kompetenz) bestehen bleibt (vgl. 2005:100-101). Im Falle eines Moraldiskurses bedeute dies konkret, dass

der Andere [...] seine Andersartigkeit lediglich unter der von mir gestellten Bedingung zur Geltung bringen [kann], dass er dies in der Weise des vernünftig Argumentierenden tut, die auch die meine ist. (Kimmerle 2005:117)

Von "Respekt" gegenüber grundlegend anderen - möglicherweise in einer fremden Tradition intrakulturell ebenfalls wohlbegründeten - Prinzipien könne in der Diskursethik nicht gesprochen werden:

Dieser Ansatz wird jedoch dem Anderen nicht in seiner Andersartigkeit gerecht. Er läuft darauf hinaus, dass ich dem Anderen vorschreibe, dass er die gleiche vernünftige Argumentationsweise mit mir zu teilen hat. Folglich kann er mir nicht etwas sagen, das ich mir als vernünftig argumentierendes Wesen nicht auch selber hätte sagen können. (Kimmerle 2005:116-117)

Kimmerle zitiert in seiner Kritik Bernhard Waldenfels. Daher gehe ich davon aus, dass der Grund für seine Skepsis darin liegt, dass er für die interkulturelle Philosophie eine differenziertere Auffassung von Fremd- und Anderssein für angemessen hält als jene, die Habermas vertritt.⁹¹ Dieser unterstellt nämlich in der *Theorie des kommunikativen Handelns* allen Menschen die Fähigkeit und die Kompetenz *der gleichen Art* vernünftigen Argumentierens, die er als die "allgemeinen und notwendigen Kommunikationsbedingungen" bezeichnet; und er baut genau darauf seine Verallgemeinerbarkeitsansprüche auf. "Fremdes" oder "Anderes" können für Habermas daher nur jene "Leerstellen" darstellen, die sich *innerhalb dieses Rahmens* ergeben.

Ein solches Verständnis von Fremdheit ist aber laut Waldenfels nur die erste Form der "Steigerungsgrade des Fremdseins" (1997:35-37), und er bezeichnet es daher als

⁹¹ In gleicher Weise lässt sich auch gegen Apel (bspw. bzgl. ders.: 1995 und 1997) argumentieren. Dieser hält es nämlich für problematisch, "Anderssein" als ein Menschenrecht anzuerkennen, da sich diese universelle Norm nicht begründen ließe, "wenn das individuelle Recht auf Anderssein jede Gleichheit normativer Verpflichtungen ausschließt" (1995:10). Er argumentiert daher, der Forderung nach ethischem Pluralismus müsse eine ergänzende Norm in Form einer "Metaethik des gleichberechtigten Zusammenlebens" (1995:14) übergeordnet werden, für die er konkret das Universalisierungsprinzip der Diskursethik vorschlägt (vgl. z.B. 1997:75-76). Damit geht er, wie Habermas, auf die idealen Bedingungen der Kommunikation als letzte und einzig zulässige Instanz zurück: eben unter generellem Ausschluss anderer Kommunikationsmodelle und diesbezüglicher Regeln.

"alltägliche" oder "normale Fremdheit". Gemeint ist hiermit eine Art der Fremdheit, die *innerhalb der jeweiligen eigenen Ordnung* verbleibt. Als Beispiel führt er die Fremdheit von Nachbarn an, "mit denen wir uns auf alltägliche Weise verständigen können." An diesem Beispiel lässt sich erkennen, welcher Art Kimmerles Habermas-Kritik ist, nämlich der, dass Habermas sich auf den bekannten Rahmen jener Kommunikationsbedingungen beschränke, die für seinen kulturellen Hintergrund die oben genannte "Ordnung" darstellten. Die Rolle, die das Fremde in diesem Fall spielt, sei uns bekannt: "Wir könnten sie notfalls sogar selber übernehmen"; denn im Rahmen der normalen oder alltäglichen Fremdheit "bewegen wir uns in einem Vertrauenshorizont, selbst wenn dieser immer wieder Leerstellen aufweist", so Waldenfels (1997:35-36). Mit ihm gehen Kimmerle und andere Vertreter der interkulturellen Philosophie (wie z.B. Wimmer) aber davon aus, dass es darüber hinaus noch weitere, gesteigerte Formen des Fremdseins gibt. Relevant für ihren Ansatz ist, dass sich die "normale Fremdheit" grundlegend von einer "strukturellen" Fremdheit unterscheidet.⁹² Denn eine *strukturelle* Fremdheit verursacht - im Gegensatz zu einer *alltäglichen* - solcherlei Probleme oder Missverständnisse in der interkulturellen Verständigung, die *nicht* einfach durch einen gemeinsamen Bezugsrahmen ausgeglichen werden können. Waldenfels spricht davon, dass in einem solchen Fall der Rahmen der "Alltagsverständigung" überschritten werde.

Im Sinne von Kimmerles Diskursethik-Kritik wird ein solcher Rahmen durch die von Habermas so genannten "allgemeinen und notwendigen Kommunikationsbedingungen"

⁹² Noch stärker als "strukturell" fremd wäre nach Waldenfels "radikal" Fremdes. Dieses stellt er sich so vor, dass ein Ereignis nicht innerhalb einer fremden Struktur, sondern gänzlich außerhalb jeder Ordnung stattfindet und den Betrachter mit Umständen konfrontiert, "die nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße 'Interpretationsmöglichkeit' in Frage stellen" (Waldenfels 1997:36-37). So könne eine "radikal fremde Sprache" gar nicht als solche wahrgenommen werden, da nicht erkennbar wäre, dass sie noch in den Bereich möglicher Verständigung falle. Vielmehr würde sie nur als Geräusch auffallen können. Es ist jedoch fraglich, ob es so etwas "radikal Fremdes" überhaupt gibt (oder geben kann). Denn genau betrachtet lässt sich (folgt man den Schilderungen von Waldenfels) dasjenige, das mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, *gar nicht denken und begreifen*. Vielmehr kann dieses "radikal Fremde" höchstens eine Grenzvorstellung darstellen: Was angeblich radikal fremd ist, muss sich der Definition gemäß nämlich *schlechthin*, d.h. *jedem* Verstehen entziehen. Das heißt, wir haben überhaupt keine Kategorien oder Begriffe, mit denen wir es fassen könnten. Für den hier relevanten Umgang der interkulturellen Philosophie mit Fremdsein und Andersartigkeit spielen diese Überlegungen jedoch keine Rolle. Denn an einem solchen "radikal Fremden" müssten, *wenn* es dieses gibt, wohl auch die Versuche der interkulturellen Philosophie scheitern. Wichtig dagegen ist die Unterscheidung zwischen "alltäglicher" und "struktureller" Fremdheit, die oben beschrieben wird. Deshalb belasse ich es bei dieser kurzen Anmerkung zu dem Begriff der "radikalen Fremdheit".

gebildet.⁹³ Kimmerles Einwand hiergegen beinhaltet daher, dass nicht von vornherein *ausgeschlossen werden darf*, dass es - neben der Art des vernünftigen Argumentierens, wie es im westlichen Kulturkreis angewandt wird - auch eine oder mehrere "strukturell" andere (und damit von dieser verschiedene) Arten geben *kann*. Vielmehr verlangt die interkulturelle Philosophie ein entgegen gesetztes Herangehen, indem sie das strukturell Andere gerade *sucht*.

Weiter lässt sich Kimmerles Kritik folgendermaßen denken: Wenn Habermas nun davon ausgeht, dass es ausschließlich die von ihm benannten Kommunikationsbedingungen und die darauf aufbauende Rechtsauffassung sind, mit deren Hilfe in Moralgesprächen Geltungsansprüche erhoben werden dürfen, so stuft er damit alle potentiell oder real vorhandenen, strukturell anderen Grundlagen der Gesprächsführung herab. Es ergibt sich daraus ein Verhältnis der Gesprächspartner, das jenen, die die Position der Diskursethik vertreten, ein höherer Rang zuordnet.⁹⁴ Unter diesen Voraussetzungen jedoch sei von "Respekt" nicht mehr zu sprechen, so Kimmerle:

Die Bereitschaft der Ersteren, von ihrer höheren Position keinen Gebrauch zu machen, wäre dann Toleranz. Anders gesagt, es würde Toleranz heißen, den Niedrigerstehenden wie einen Gleichen zu behandeln, obwohl er es nicht ist. (2005:102-103, Herv. im Original)

Kimmerles Kritik an Habermas bezieht sich also insbesondere auf den in der Diskursethik verwendeten Respekt-Begriff, den er durch den Begriff der "Toleranz" ersetzt sehen möchte.⁹⁵ Seiner Meinung nach ist es beispielsweise eher "Respekt" als "Toleranz", wenn

⁹³ In beiden Fällen (bei Waldenfels und bei Habermas) ist es nicht (erst) die Sprache, in der gesprochen wird, welche die Grenze zwischen "normaler" und "struktureller Fremdheit" bildet. Vielmehr beginnt das Missverstehen schon bei interkulturellen Ausdrucksdifferenzen, die sich nicht nur auf Gesprochenes beschränken, sondern auch in nonverbalen Äußerungen wie beispielsweise in der Art des Lächelns liegen können (vgl. Waldenfels 1997:36).

⁹⁴ Überträgt man die möglichen Formen des Einflusses unterschiedlicher Kulturen aufeinander auf dieses Beispiel, so wie Wimmer sie in 2004:67-73 darstellt, so würde die Gesprächskultur des Diskurses hier einen einseitigen Einfluss in Form eines Monologs auf die fremde Gesprächskultur auszuüben versuchen: "Jede andere Tradition ist [...] als 'barbarisch' einzustufen, d.h. sie muss verändert, letztlich beseitigt und überwunden werden. Ziel ist die Ausweitung der Tradition A [hier: der Diskursethik, C.R.] und das Verschwinden von B [...hier: der fremden Gesprächsform, C.R.]". Wimmer relativiert diese radikale Sichtweise jedoch mit Blick auf die Praxis als einen theoretisch denkbaren Grenzfall: "Das Modell des reinen Monologs beschreibt jedoch keine realen Verhältnisse, da in jedem Fall menschlicher Einflussnahme auch Interaktionen stattfinden und somit im aktiven Verändern des Fremden auch das Eigene sich verändert" (2004:68).

⁹⁵ Bei der nun nötigen Klärung der Frage, welche Haltungen sich in interkultureller Lesart hinter den Begriffen "Respekt" und "Achtung" verbergen, greife ich erneut auf Kimmerle zurück, der zwar keine

der antike Philosoph Sokrates bei den Gesprächen mit seinen Schülern auf der gemeinsamen Suche nach Wahrheit darum bemüht ist, das de facto gegebene Lehrer-Schüler-Verhältnis umzukehren und damit sich und seine überlegene Position zurückzunehmen. Denn die gewonnenen Erkenntnisse seien schließlich nicht von ihm, sondern von den Gesprächspartnern eingebracht worden, und so blieben sie an den *Vollzug des Dialogs* gebunden:

So sind alle prinzipiell gleichen Ranges, die sich auf die Suche nach Erkenntnis einlassen. Man kann in dieser Gesprächsführung eine Minimierung der bestehenden Machtverhältnisse sehen. (Kimmerle 2005:100)

Obwohl Sokrates als Lehrer über mehr Sachkompetenz verfüge, versuche er auf diesem Wege doch, durch eine "radikale Umkehrung in der Gesprächsführung" eine Gleichheit im Rang zwischen ihm und seinen Schülern herzustellen - im Sinne des gemeinsamen Ziels des Erkenntnisgewinns. Daher, so Kimmerle, sei es angemessen, in diesem Fall von "Respekt" gegenüber dem Gesprächspartner zu sprechen, eher als von "Toleranz":

Denn ohne ihren Beitrag, ohne die spezifische Rolle, die sie [die Schüler, C.R.] in den Dialogen spielen, wäre das gemeinsame Ziel nicht erreichbar. Diese Mischung aus gleichem Rang und verschiedenen Rollen ruft eine Spannung hervor, die die Dialoge zu dem macht, was sie sind. (2005:101)⁹⁶

Dementsprechend lässt sich das folgende Zitat Kimmerles über das Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit als Grundvoraussetzung für das Zustandekommen von

"Theorie des Respekts" vorlegt, sich wohl aber in Anlehnung an Sokrates' Methode der Gesprächsführung an einer eindeutigen Begriffsbestimmung versucht - anders als z.B. Ram Adhar Mall: Dieser verwendet ohne weitere Differenzierung den Begriff "Toleranz", wenn er zur Einstellung interkulturell Philosophierender schreibt: "Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne dass Dein Weg falsch sein muss" (1997: 84-85).

⁹⁶ Wieder mit Blick auf die von Wimmer in 2004:67-73 unterschiedenen Formen der Beeinflussungsprozesse verschiedener Kulturen aufeinander würde die fremde Gesprächskultur nun nicht mehr als "barbarisch" (oder als "heidnisch"), erscheinen, sondern als "exotisch", und dies im besten Sinne. (Zu diesen Begriffen vgl. Wimmer 1990:75-92.) Das Fremde für "exotisch" zu halten bedeute, diesem zuzuschreiben, es sei "die andere Möglichkeit des Menschseins, auch, wie Jaspers sagt, das 'Andere der Vernunft' - nicht Widervernunft, Un- und Untermenschlichkeit wie das Barbarische, sondern eine zugestandene menschliche Möglichkeit" (1990:82). Zudem sei festzuhalten, dass diese Auffassung das Fremde nicht auf einer grundlegenden anthropologischen, sondern auf einer ästhetischen Ebene klassifiziert. Insofern könne grundsätzlich eine Gegenseitigkeit in der Anwendung stattfinden, was beim Begriff "Barbar" ausgeschlossen bliebe. So sieht Wimmer den Begriff "exotisch" zumindest als auf Gegenseitigkeit hin *entwickelbar* an. In einer solchen wechselseitigen Haltung sei der Einfluss der Kulturen (hier: der Gesprächskulturen) nicht mehr einseitig, sondern es handele sich um einen "gegenseitig vollständigen Einfluss". Sie entspricht der Haltung, die im Polylog eingenommen werden soll, an dem nach Möglichkeit *viele* anstatt bloß *zwei* Kulturen beteiligt sind (siehe 2004:70-71).

Gesprächen im Sinne interkultureller Philosophie auch als *Prinzip der Gleichheit bei inhaltlicher Differenz* lesen:

Nur wenn die Partner einerseits dem Rang nach gleich sind oder auf Grund der gemeinsamen Suche nach Erkenntnis Gleichheit soweit wie möglich herzustellen suchen, andererseits aber ihre Rollen im Gespräch und ihre inhaltlichen Auffassungen verschieden sind, wird es zu einem Dialog kommen. (Kimmerle 2005:102)

Sogar noch einen Schritt über die Haltung des Respekts hinaus geht Kimmerle anschließend mit der Einführung des Begriffs der "Achtung". Während "Respekt" nämlich einen Abstand, eine kühle Distanz zwischen dem Rang nach gleichen Gesprächspartnern betone, gebe "Achtung" auch eine gefühlsmäßige Seite der Beziehung wieder. Erneut auf das Beispiel des Sokrates zurückgreifend meint er, über Respekt hinaus in dessen Dialogen auch die Gesprächshaltung der "Achtung" deutlich identifizieren zu können, und zwar in "jenem rationalen Gefühl, das der Liebe verwandt ist". Ein solches Verhältnis zeige sich zwischen Sokrates und den Jünglingen aufgrund einer sublimierten Liebesbeziehung durch die gemeinsame Liebe zur Wahrheit (2005:105). Mit dem Begriff der "Achtung" bezieht er sich dabei auf Kant:

Achtung ist bei Immanuel Kant das Gefühl, das eine rein auf die Vernunft bezogene Haltung begleitet. [...] Die rational begründete Zuneigung, die in der Achtung vor dem Sittengesetz oder Kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt, ist bei Kant das einzige für die Motivierung des moralischen Handelns zulässige Gefühl. Es ist mein Eindruck, dass zwischen Sokrates und seinen Partnern im Lauf des Gesprächs aus Zuneigung und Liebe Achtung im Sinn eines solchen rationalen Gefühls entsteht. (2005:101-102)

Die Gesprächspartner im interkulturellen Gespräch in diesem Sinne zu achten ist für Kimmerle besonders dort entscheidend, wo trotz kommunikativer Bemühungen Differenzen und Nichtverstehen bestehen bleiben. *Dass* dies geschehe, sei unumgänglich. *Wie* damit umgegangen werde, sei jedoch wichtig für das zukünftige Verhältnis untereinander und das Fortbestehen der gemeinsamen Suche nach Wahrheit und Geltung. Das Geltenlassen der Meinung Anderer, obwohl eine solche im eigenen Verstehenshorizont nicht unterzubringen sei, beruhe nicht nur auf der kühlen, rationalen Respekt-Haltung, sondern auf einer Vertrauensbasis, die sich zwischen den Partnern

gebildet habe - schon allein aufgrund der allseitigen Bereitschaft, sich am Dialog überhaupt zu beteiligen (vgl. z.B. Kimmerle 2002:84).

Aus interkultureller Perspektive gelesen ist, wie Kimmerle betont, Habermas' Diskursethik also insgesamt defizitär, sowohl was "Respekt" als auch was "Achtung" angeht.⁹⁷ Meines Erachtens lassen sich aber einige Punkte in Kimmerles Kritik am Diskursmodell zumindest deutlich abschwächen, wenn nicht sogar aufheben, wenn man statt Habermas' Diskursethik-Variante diejenige betrachtet, die Benhabib vorschlägt und die sich im Besonderen um eine Anwendbarkeit in *interkulturellen* Normen- und Wertekonflikten bemüht.

Zur Rekapitulation: Anders als Habermas und daher auch in Abgrenzung zu ihm plädiert Benhabib für einen Universalismus, der sich seiner Geschichtlichkeit bewusst ist. Dies heißt nichts anderes, als dass sie jeden Wahrheitsanspruch, der sich auf eine Ethiktheorie bezieht, ansieht als gebunden an dessen kulturellen Rahmen und als abhängig von dessen Prämissen. Die Grundannahmen der Diskursethik (von ihr zusammengefasst als die beiden Grundsätze der universalen moralischen Achtung und der egalitären Reziprozität) stellen für sie daher jene Konstituenten der Moderne dar, die sich aus einer genauen Analyse der moralischen Intuitionen und deren historisch-soziologischen Hintergründen ergeben. Damit spricht sie den diskursethischen Grundsätzen den Charakter der universalen Instanz moralischer Beurteilung eindeutig ab, den Habermas ihnen zuordnet:

[...Sie] sind weder die einzig zulässige Auffassung von den formalen Konstituenten der potentiellen Befähigung moralischer Akteure [sic!...], noch sind sie eindeutige transzendente Voraussetzungen, denen jeder Vernunftbegabte nach ernsthaftem Nachdenken zustimmen müsste. (Benhabib 1992:42)

Die hier vorgebrachte Betrachtungsweise beinhaltet also ebenfalls diejenige Minimalforderung, die ich anhand von Kimmerles Ausführungen formuliert habe. Sie geht dahin, zumindest nicht *auszuschließen*, dass es neben der genannten Art des vernünftigen Argumentierens auch eine oder mehrere, von dieser verschiedene, strukturell andere Argumentationsweisen geben *kann*. Benhabibs Herangehensweise bedient sich, anders als Habermas, der Vorstellung von einem Fremden, das nicht nur "normal" fremd ist, sondern

⁹⁷ Kimmerle dazu: "Respekt für den Anderen - und erst recht Achtung vor ihm - setzt wohl doch mehr von jener Offenheit voraus, die wir als einen wesentlichen Aspekt von Dialogen herausgestellt haben" (Kimmerle 2005:116-117).

das den eigenen Bezugsrahmen sprengt. Bis zu diesem Punkt kommt sie der Einstellung der interkulturellen Philosophie nahe. Die Untersuchungen zu den entsprechenden Begriffsverwendungen lassen erkennen, dass der von ihr verwendete Begriff der "Achtung" jenem Verhältnis unter den Gesprächspartnern vergleichbar ist, das Kimmerle für den Polylog wünscht - zumal sie betont, dass "Respekt" und "Achtung" Haltungen und moralische Gefühle⁹⁸ seien, die erst aus solchen Vorgängen der kommunikativen Sozialisierung erwachsen, die durch Symmetrie und Reziprozität normativer Erwartungen gekennzeichnet seien (1992:44).

Festzuhalten bleibt: Der *Polylog* einerseits und das von Benhabib geforderte Moralggespräch, auch *Moraldiskurs* genannt, andererseits teilen nach den vorliegenden Untersuchungen die Auffassung, dass ihre Teilnehmer grundsätzlich eine Haltung zueinander einnehmen müssen, die sich gemäß der bisherigen Erkenntnisse mit dem Begriff "Respekt" beschreiben lässt (und für den Fall, dass sich ein Vertrauensverhältnis entwickelt oder positive Gefühle einfließen, darüber hinaus mit dem der "Anerkennung"). Insofern trifft Kimmerles gegen Habermas in Anschlag gebrachte Diskursethik-Kritik auf Seyla Benhabib *nicht* zu. Bezüglich dieser Haltung und der Auffassung von "Fremdsein" besteht also zwischen seiner Vorstellung von einer für das interkulturelle Moralggespräch angemessenen Gesprächsform und ihrem Verständnis kein Widerspruch.

Als Konsequenz aus dieser Entsprechung ergibt sich auch, dass beide, Benhabib und Kimmerle, für ihre Philosophien einen Universalisierungsanspruch erheben, der an die Prämissen der *eigenen* Kulturalität gebunden bleibt - obwohl sie die Gesprächsform, für die sie damit argumentieren, *interkulturell* anwenden wollen. Dieses Vorgehen ist im Sinne der interkulturellen Philosophie jedoch keineswegs widersprüchlich, was im folgenden deutlich wird, wenn man sich den von Mall (1997) vorgeschlagenen Umgang mit solchen Ansprüchen vor Augen hält.

⁹⁸ Wobei nicht ganz klar ist, ob der emotionale Aspekt des Begriffs "Achtung" bei Kimmerle und Benhabib übereinstimmt. Mir scheint, dass Benhabib sehr viel weiter gehen will, als Kimmerle dies mit Kant tut, da sie die emotionalen Einflüsse der individuellen Reaktionen auf die eigene Sozialisation als Gründe für moralische Urteile anspricht (1992:68).

9.1.2 Universalisierbarkeit

Ram Adhar Mall betont, die interkulturelle Philosophie fordere nicht, Universalisierbarkeitsansprüche, wie sie in der Diskursethik erhoben werden, vorschnell aufzugeben. Vielmehr unterscheidet er zwischen einem (seiner Meinung nach gerechtfertigten) "Absolutheitsanspruch nach innen", der "die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und die seinen" beinhaltet, und einem (von ihm abgelehnten) Anspruch "nach außen", der darüber hinaus von vornherein und ohne jede Prüfung die Falschheit anderer Überzeugungen impliziere (1997:84-85).

Man könnte Mall in einer missgünstigen Interpretation seiner Worte ein verstecktes Plädoyer für einen Relativismus unter dem Deckmantel der Formulierung "Absolutheitsanspruch" (nach innen) vorwerfen. Dies soll hier jedoch *nicht* geschehen. Mall betont deutlich genug, dass ein *intrakulturell* erhobener Absolutheitsanspruch durchaus gerechtfertigt sein kann. Er will nur nicht *anderen*, in einer *anderen Kultur* mit *fremden Mitteln und Grundbegriffen begründeten* Ansprüchen im Sinne einer vorschnellen Universalisierung der eigenen Ansprüche *von vornherein* (und das heißt vor allem: ohne kommunikative Verständigung darüber) *absprechen*. Um dieses Problem noch zu verdeutlichen, kann als Negativ-Beispiel für ein solches Vorgehen die kritische Beschreibung Hasselmanns vom Verhältnis der Religionen untereinander herangezogen werden:

Das Kernhindernis der Dialogfähigkeit - so hat sich gezeigt - ist der Absolutheitsanspruch, der von den prophetischen Religionen - in verstärktem Maße vom Christentum, dann gefolgt vom Islam - im Sinne einer für objektiv gehaltenen Überlegenheit beziehungsweise einer allein gültigen Wahrheit erhoben wird. Nicht zu übersehen ist, dass die Kirchen sich innerhalb des 2000jährigen Bestehens des Christentums schon immer schwer taten, religiöse und kulturelle Werte anderer Religionen zu erkennen und zu achten. Mit ihrem bis in die heutige Zeit immer wieder verkündeten Superioritätsanspruch verhindert sie den Dialog unter Gleichberechtigten. (Hasselmann 2005:77)

Statt dessen plädiert Mall dafür, sich die Argumentationsweise und die mit ihrer Hilfe gewonnenen Erkenntnisse der fremden Sichtweise möglichst zu erschließen, um daraus gegebenenfalls neue, um eine interkulturelle Perspektive erweiterte Schlussfolgerungen bezüglich der Universalisierbarkeit eigener und fremder Ansprüche zu ziehen.

Einen entsprechenden Umgang der interkulturellen Philosophie mit Universalisierbarkeitsansprüchen schlägt auch Wimmer mit seinem "tentativen Zentrismus" vor, wenn er schreibt:

PhilosophInnen [...] können sich weiter auf nichts stützen als auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente - und darum dürfen sie nichts außer Frage stellen, wenn sie anderen Überzeugungen begegnen. Sie können zweitens nicht darauf vertrauen, in der eigenen Tradition alles Wertvolle schon zu haben - und darum müssen sie nach den Ideen der anderen fragen und müssen sich mit diesen auf gleicher Ebene in Argumentation einlassen. Sie können sich drittens nicht auf eine ethnisch, kulturell, religiös, national oder wie auch immer begrenzte Gültigkeit zurückziehen - und darum werden sie der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung. (Wimmer 2004:16)

Dem entsprechend kann auch Kimmerles Forderung verstanden werden, dass im Dialog die Gesprächspartner sich gegenseitig zu respektieren bzw. zu achten hätten. Dies wird besonders dann deutlich, wenn er betont:

Schließlich muss klar sein, dass die Kommunikationsform der Dialoge eine Zugangsmöglichkeit zur interkulturellen Philosophie ist, die von europäisch-westlicher Seite aus konzipiert und angeboten wird. Damit ist zugleich gesagt, dass in den Dialogen die Offenheit eingeschlossen ist, zu anderen Kommunikationsformen überzugehen, wenn sich diese als angemessener erweisen. (2005:109)⁹⁹

⁹⁹ Gleichwohl hält er "von europäisch-westlicher Seite aus" den dialogischen Weg für den angemessensten im Umgang der Philosophien verschiedener Kulturen miteinander, da dieser am stärksten Offenheit für den Anderen und Gleichrangigkeit der verschiedenen Partner ermögliche (vgl. Kimmerle 2002:80). Jedoch sind für ihn auch außer-europäische Vorschläge interessant und konkurrenzfähig: "Hier ist [...] auf die Wege des Philosophierens in den östlichen Traditionen zu verweisen, insbesondere auf die 'Entsprachlichungstendenz' der buddhistischen Philosophie. Auch in diesem Zusammenhang geht es nicht darum, in 'Schweigen' zu versinken, sondern die 'Konventionalität' des Sprechens zu betonen. [...] Auch ein Hinweis auf die Gesprächsformen des Palavers und des *Mbongi* in afrikanischen Gemeinschaften ist an dieser Stelle von Nutzen. Ernest Wamba dia Wamba führt diese Gesprächsformen als ein afrikanisches Gegenstück zu parlamentarischen Debatten in westlichen Demokratien ins Feld. Alle Mitglieder einer Gemeinschaft sind beteiligt, nicht unterschiedslos, aber doch gleichrangig. Jeder der Beteiligten muss seinen Standpunkt darlegen, und es wird so lange geredet, bis Einstimmigkeit erzielt ist. Man kann in diesen Gesprächsformen ein Modell für den Polylog sehen, das heißt für Dialoge, an denen viele Partner beteiligt sind" (Kimmerle 2005:109-110).

Was sich durch die Formulierung "in den Dialogen" scheinbar als Problem darstellen kann, ist die Frage, auf welchem Weg, in welcher Art und Weise sich *innerhalb eines Dialogs oder Diskurses* (und das heißt auch: im Rahmen seiner Möglichkeiten und Grenzen) eine oder mehrere andere Kommunikationsformen "als angemessener erweisen" können. Die Mittel und Wege hierzu können sich wohl kaum auf diejenigen des Dialogs bzw. des Diskurses beschränken, denn dann bliebe das Gespräch weiterhin den Gesprächsumständen verhaftet, die sich als "unangemessener" herausgestellt haben. Innerhalb eines Diskurses jedoch dessen Grundprämissen in Frage zu stellen, klingt auf den ersten Blick nach einem performativen Widerspruch, da man einerseits diese in Frage stellt und, *indem man* gegen sie *argumentiert*, andererseits diese Präsuppositionen der argumentativen Rede gleichzeitig doch *anwendet*.

Dieser Gedanke ist auch der interkulturellen Philosophie nicht unbekannt, wird aber von Wimmer schnell entkräftet:

In praktischer Hinsicht scheint [...] die Vorstellung von einem Polylog, in dem jederzeit grundlegende Begriffe zur Disposition stehen können, zu Aporien zu führen. Doch bedeutet dies nicht, dass eine Orientierung an dieser Vorstellung als an einer regulativen Idee nicht doch der Wirklichkeit des Philosophierens, in der Divergenzen nicht-nebensächlicher Art eben bestehen, besser entspricht als das erstgenannte Modell [des einseitig transitiven Einflusses einer Kultur auf eine oder mehrere andere, C.R.]. (Wimmer 1996:4)

Tatsächlich ist der Gedanke der gemeinsamen Reflexion der Gesprächsform "Diskurs" auch bereits von Habermas in seiner Theorie des kommunikativen Handelns mit angelegt und seitdem in der Diskursethik fest verankert. Denn eine Theorie muss in seinen Augen immer im Lichte neuer Argumente revidierbar und offen für weitere Diskussionen bleiben. So bestimmt er als eine angemessene Reflexionsebene für die (z.B. in einem theoretischen oder praktischen Diskurs) angewandte Gesprächsform den *Meta-Diskurs* (vgl. Kapitel 2.2). Alexy spricht diesbezüglich von einem "diskurstheoretischen Diskurs" und legt mit seiner Regel (27) explizit fest, dass es jedem Sprecher jederzeit möglich sein muss, in einen solchen Diskurs überzugehen, wenn sich dies als notwendig herausstellt.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Zudem ist als Gegenargument anzumerken, dass man in einem Gespräch trivialer Weise gar nicht *alles* zugleich in Frage stellen *kann*.

Es muss jedoch nicht unbedingt der Fall sein, dass sich eine andere Kommunikationsform *aufgrund eines besseren Arguments* anbietet. Da der Polylog und seine Prämissen, wie Wimmer schreibt, eine regulative Idee darstellen, ist es leicht vorstellbar, dass unter bestimmten lebensweltlichen Bedingungen de facto existierende Umstände das Führen eines solchen Gesprächs auf der Basis des wechselseitigen Respekts und der Anerkennung gar nicht erst zulassen. Dennoch, so Kimmerle, sei Toleranz immer noch der Intoleranz vorzuziehen (2005:102). Und auch in Gesprächsformen, die nicht der beschriebenen Idealvorstellung entsprechen, ließen sich durchaus Elemente identifizieren, die dem Polylog nahe kämen, so z.B.

die Entwicklung einer Toleranzidee in literarisch-fiktiver Form, wie sie sich im "Colloquium Heptaplomeres" von Jean Bodin findet; und die japanischen Institutionen der "Teezeremonie" und des "Kettengedichts" ("renga"). (Wimmer 1996:5)

Im Gegensatz zu Kimmerle und Wimmer scheint sich Seyla Benhabib nicht mit alternativen Gesprächsformen oder mit einem möglichen Umgang damit auseinander zu setzen. Dies mag man ihr aus interkultureller Sicht als Versäumnis bezüglich der Praxistauglichkeit anlasten, nicht jedoch, wie dies mit Blick auf Habermas geschehen ist, als einen fälschlicherweise für sich in Anspruch genommenen Respekt- bzw. Anerkennungsbegriff und als einen Mangel an Sensibilität für das Fremde.¹⁰¹

9.1.3 Klärung von philosophischen Grundproblemen und Sachfragen

Während Benhabib sich jedoch darauf beschränken will, durch die Förderung des wechselseitigen Verstehens das Moralggespräch fortwährend aufrecht zu erhalten und damit das Ziel einer *Einigung* verwirft, machen die Vertreter der interkulturellen Philosophie bewusst an diesem Punkt nicht Halt. Hierin besteht der wesentliche Unterschied zwischen ihrer Diskurs-Auffassung und der Polylog-Idee. Für die interkulturelle Philosophie ist

¹⁰¹ Vergleichbares bezüglich der Habermas'schen Theorie stellt Gottschalk-Mazouz heraus, wenn er anmerkt, die Diskurstheorie müsse zwar nicht behaupten, "dass sämtliche Überzeugungsänderungen per Argumentation erfolgen oder auch nur erfolgen können", da sich vielfach "Alternativen nur vorführen [...ließen], häufig nicht einmal mit sprachlichen Mitteln". Aber auch "die richtige Beobachtung [...] dass es ein unvermeidlich metaphorisches Element sprachlicher Ausdrücke gebe und dass dieses Element wichtig für die Fortentwicklung sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten wäre" (er verweist hierbei auf Seel 1990), stelle die Exklusivität der Argumentationspraxis aus dem Blick der Diskurstheorie nicht in Frage. Denn *diese Praxis allein* sei "dasjenige Medium, in dem wir uns der Rationalität unserer Einstellungsänderungen versichern können, soweit wir uns dieser eben versichern können. Etwas besseres als unsere besten Gründe steht uns dafür nicht zur Verfügung" (Gottschalk-Mazouz 2000:21).

wechselseitiges Verstehen nämlich nur eine notwendige Bedingung für das Erreichen ihres zweiten, weiterreichenden Ziels, nämlich in philosophischen Fragen gemeinsame, neue Antworten zu entwickeln.

An der gleichen Frage, die sich auch im Weltethos-Dialog als zentral herausgestellt hat, der Frage nach dem "eigentlich Menschlichen", setzt Wimmer an, wenn er erklärt, dass die interkulturelle Philosophie nicht allein Verstehen, sondern auch Verständigung sucht:

Ginge der Streit [...] darum, was das eigentlich Menschliche sei, so könnte der eine wohl auf "das Humanum" oder "das autonome Subjekt" verweisen, der andere "ren" oder "li" betonen und der Dritte "muntu" als Ideal schildern. Ihre Konsequenzen etwa in Bezug auf Grundrechte von Individuen könnten divergieren. [...] Sie könnten [...] durchaus mehr tun, als einander nur zu erklären, was ihre jeweiligen Konzepte beinhalten, sie könnten nach dem fragen, was dem Besonderen und Differenten zugrunde liegt und sie würden dann zwar auch nicht zu einem von jeglicher Tradition und Kultur unabhängigen, aber doch zu einem Begriff gelangen, der aus der Erfahrung und Begegnung mehrerer oder vieler Kulturen und Traditionen geprüft ist. Dies wäre, in meiner Terminologie, ein polylogisches Vorgehen. (Wimmer 2004:153)

So gibt die Formulierung, die Wimmer als "Minimalregel" aufstellt (2004:51) und die ich aufgrund dieser Titulierung mit >M< abkürzen werde, beide Anliegen wieder. Da sie jedoch eher das Prinzip interkulturellen Philosophierens ausdrückt, scheint es mir angemessener, diesen Satz¹⁰² als *Grundsatz* (und nicht als *Regel*) interkulturellen Philosophierens aufzufassen, vergleichbar mit Habermas' >U<. Er lautet:

>M<: Suche wo immer möglich nach transkulturellen 'Überlappungen' von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.

Diesen Satz will Wimmer verstanden wissen als eine *praktische* Richtlinie für das Forschungsprogramm der interkulturellen Philosophie. Damit will er jedoch nicht die Möglichkeit ausschließen, dass es Urteile über Sachverhalte geben könne, die innerhalb *einer* bestimmten Tradition evident seien, dies aber in einer anderen nicht notwendig auch sein müssten. Vielmehr gehe es zunächst einmal darum, nach *gleichen* Inhalten zu suchen,

¹⁰² Eine weitere Formulierung dieses Prinzips in negierender Form lautet: "Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren" (vgl. Wimmer 1994:4).

die *in unterschiedlichen Formen und Sprachen* ausgedrückt würden.¹⁰³ Als Fragen an die "Anderen" ergäben sich insgesamt also zum einen die "Was-Frage" danach, was diese sagten, und zum anderen die "Warum-Frage", mit welcher Berechtigung und aus welchen Überzeugungsgründen heraus dies gesagt werde:

Die "Was"-Frage betrifft die Hermeneutik: Es soll verstanden werden, was gemeint ist. [...] Die "Warum"-Frage betrifft die immanente Logik, das Feld der Kategorien und Verweise, den Kontext, innerhalb dessen bestimmte Ideen plausibel erscheinen. Erst die Frage nach den Überzeugungsgründen geht in den Kern der Sache, denn erst darin steht zur Frage, ob und wie mein Denken sich aufgrund einer mir zuvor fremden Einsicht ändern soll. (Wimmer 2004:66)¹⁰⁴

Zum Konzept des Polylogs gehört also offensichtlich nicht nur die analogische Hermeneutik, sondern auch das Ziel, durch das Konsultieren von Erkenntnissen unterschiedlicher Denkrichtungen philosophische Probleme gemeinsam zu klären und zu lösen. Es geht dementsprechend, anders als in Benhabibs Konzept, nicht allein um Kenntnisnahme, um "ein Verstehen des Fremden im Eigenen", sondern, so Wimmer, auch um eine Auseinandersetzung z.B. in Theorie- und Sachfragen, da man ansonsten gar nicht von *Philosophie* sprechen könne (2004:17 und 41).¹⁰⁵ Dies entspricht genau derjenigen Zweigleisigkeit in der Zielsetzung praktischer Diskurse, die auch ich vorschlage, um die Anwendbarkeit der Diskursethik bezüglich der Lösbarkeit interkultureller Normen- und Wertekonflikte zu verbessern.

Neben dem allgemeinen Erkenntnisinteresse sieht Wimmer in normativen Fragen die praktische Notwendigkeit, eine interkulturelle Einigung anzustreben, wenn er schreibt:

¹⁰³ Zudem erscheine es ihm wenig wahrscheinlich, dass tatsächlich evidente Sachverhalte "nur einmal oder nur in einer bestimmten begrifflichen Form gefunden und ausgedrückt wurden". Die Regel sei daher weniger ausschließend, als sie auf den ersten Blick wirke; sie wolle lediglich "die voreilige Gleichsetzung von Partikulärem mit Allgemeinem" vermeiden (vgl. seine Diskussion der Regel in Wimmer 1996:9).

¹⁰⁴ Dieses Zitat spiegelt gleichzeitig noch einmal wider, was ich bezüglich der Kung'schen Auffassung von "Konsens" und zu dessen Anlehnung an Walzer angemerkt habe: dass es nämlich bei dem Weltethos, so wie Kung es anstrebt, um mehr gehen muss als um bloß zufällige Überlappungen. Vielmehr werden begründbare inhaltliche Übereinstimmungen gesucht.

¹⁰⁵ So sieht auch Gregor Paul es als notwendig an, bei jeder interkulturellen Studie zunächst klar zu stellen, welchen Philosophie-Begriff man verwende, um die Entscheidungskriterien offen zu legen, anhand derer man fremdes Gedankengut als "philosophisch" bewerte. Entsprechende Begriffsklärungen finden sich z.B. in Wimmer 2004:26-42 und in Paul 2000:404-405.

Eine zentrale Frage für die Philosophie in dieser Hinsicht ist, welche Werte und welche Menschenbilder die regional begrenzten Kulturen hervorgebracht haben, die zur Bewältigung der gegenwärtigen und absehbaren Menschheitsprobleme fruchtbar sind. (Wimmer 2004:46-47)¹⁰⁶

So kommt er mit Blick auf interkulturelle, menscheitsübergreifende Normen- und Wertekonflikte stellvertretend für die interkulturelle Philosophie insgesamt zu den gleichen Schlüssen, wie ich sie diesbezüglich für die Diskursethik gezogen habe: *Erstens* ist die Schaffung und die Förderung des wechselseitigen Verstehens in interkulturellen Gesprächen elementar wichtig. In Weiterentwicklung von Benhabibs Überlegungen lautet mein Vorschlag daher, einen zum Moraldiskurs komplementären hermeneutischen Diskurs im Diskurskonzept zu verankern. Gleichzeitig ist - auf diesem Verständnis aufbauend - jedoch *zweitens* - im Gegensatz zu Benhabibs Vorstellungen - auch das Ziel eines Konsenses zur gemeinsamen Lösung der Menschheitsprobleme anzustreben. Dieser Konsens kann aber nicht das sein, was Benhabib (fälschlicherweise) dem Habermas'schen Konsensbegriff unterstellt, nämlich ein (ausschließliches) Kriterium für moralische Gültigkeit und damit ein *Endziel* des Diskurses. Vielmehr wird der Polylog genau so gesehen, wie auch sie es für den interkulturellen Moraldiskurs wünscht - nämlich als ein Prozess der gemeinschaftlichen Suche nach interkultureller Wahrheit und Gültigkeit mit Hilfe eines rationalen, respektvollen Gesprächsprozesses zwischen Gleichen bei inhaltlicher Differenz. Der Konsensgedanke folgt dabei (gemäß Mall) einer schwachen Version des Konsensualismus, die besagt, dass der Konsens ein zu realisierendes Ideal sei, das nicht hypostasiert werden dürfe (1997:78) - ein Konsensualismus also, dem auch Benhabib zustimmen dürfte, ohne dass ihre Argumentation dadurch gefährdet wäre.

¹⁰⁶ Vgl. auch Wimmer 1988:11-12.

10 Die Regeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse der interkulturellen Philosophie im hermeneutischen Diskurs

Wenn man, wie geschehen, die berechtigten Einwände Benhabibs gegen Habermas' Diskursethik-Konzept berücksichtigt, dann zeigt sich bezüglich der Begriffsverständnisse von "Fremdverstehen", "Toleranz", "Respekt" und "Anerkennung" sowie bezüglich des Umgangs mit Universalisierbarkeitsansprüchen, dass sich die Gesprächsformen des Polylogs und des Diskurses deutlich näher stehen, als Wimmer und Kimmerle meinen. Wenn zudem das Diskursziel des moralischen Konsenses als zweites Ziel - neben dem bei Benhabib exklusiven Ziel des wechselseitigen Verstehens - für das Moralgespräch benannt wird, so wie ich dies für eine interkulturelle Diskursethik-Variante befürworte, so entsprechen sich die beiden Ansätze sogar in ihren relevanten Charakteristika. Dadurch wird es möglich, die Diskursethik - mit Hilfe der von der interkulturellen Philosophie vorgeschlagenen verstehensfördernden Ideen - gezielt um hermeneutische Grundsätze und Prinzipien zu bereichern, was eine deutliche Verbesserung der Anwendbarkeit der Diskursethik mit Blick auf interkulturelle Normen- und Wertekonflikte verspricht. Denn hier geht die interkulturelle Philosophie weiter, indem sie sich den hermeneutischen Herausforderungen von Verstehen und Interpretation stellt, die darin bestehen, das Nichtverstehen¹⁰⁷ und das Missverstehen¹⁰⁸ fremdkulturell geprägter philosophischer

¹⁰⁷ Für Wimmer ergibt sich durch die Eingrenzung des Nichtverstehens *im Bereich philosophischer Äußerungen* die Frage, ob es menschliche Gesellschaften gibt, "deren Äußerungen schlechterdings nicht als philosophisches Denken verstanden werden können." Denn "wenn also kulturelle Differenzen von einer solchen Art festgestellt werden, dass relevante Fähigkeiten überhaupt fehlen, - so macht es keinen Sinn, verstehen zu wollen" (2004:143). Grundsätzlich stellt er diese Möglichkeit jedoch mit Holenstein in Frage und orientiert sich hierbei an dem von diesem formulierten *humanwissenschaftlichen Leitsatz*: "Es ist leichter, über *den* Menschen (speziesspezifisch) allgemeine Aussagen zu machen: Aussagen, die für *alle* Menschen gelten, *nur* für Menschen gelten und *nicht* auch für andere Lebewesen, als (populationsspezifisch) allgemeine Aussagen über *eine* Kultur (oder *eine* Gesellschaft, *eine* 'Rasse', *eine* 'Nation', *ein* Geschlecht): Aussagen, die für *alle* Angehörigen einer Kultur (einer Gesellschaft, einer 'Rasse', einer 'Nation', eines Geschlechts) gelten, *nur* für sie gelten und *nicht* auch für Angehörige anderer Kulturen (anderer Gesellschaften, anderer 'Rassen', anderer 'Nationen', des anderen Geschlechts)" (1998a:265, Herv. im Original). Wimmer dazu: "Ein derartiger Leitsatz würde zu fruchtbareren Forschungen führen als die "platonische" oder die "romantische" Auffassung, sofern er zu Untersuchungen über (sprachliche, werttheoretische usw.) Universalien anleitet, ohne den hohen Grad an Variabilität zu übersehen, der historisch-faktisch feststellbar ist" (Wimmer 2004:145).

¹⁰⁸ Die Annahme, jemanden oder etwas misszuverstehen, impliziert im Gegensatz zum Nichtverstehen für Wimmer eine *Möglichkeit des Verstehens*. Diese sei nur eben verfehlt worden: "Im Unterschied zu bloßem Nichtverstehen ist Missverstehen eine Art des Verstehens" (Wimmer 2004:146).

Äußerungen methodisch auszuschließen oder zumindest zu reduzieren (vgl. Wimmer 2004:135-137).

Deshalb wird in Kapitel 10.1 zunächst der - meinen Vorüberlegungen für praktische Diskurse entsprechende - Ansatzpunkt der interkulturellen Philosophie zur Lösbarkeit von interkulturellen Werturteilskonflikten behandelt. Dieser geht davon aus, dass das Problem des Fremdverstehens grundsätzlich - wenn auch nicht vollständig, so doch in entscheidenden Teilen - *lösbar* ist, aber auch gelöst werden *muss*, um kulturenübergreifende Polyloge bzw. Diskurse überhaupt führen zu können. In Kapitel 10.2 werden dann die konkreten Grundsätze und Regelvorschläge zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse besprochen, die innerhalb der interkulturellen Philosophie entstanden sind. Die Ergebnisse meiner vorangegangenen Untersuchungen ermöglichen es dabei nun, dass sich diese konkreten Regelvorschläge - wie für den Polylog - auch für den hermeneutischen Diskurs verstehen lassen, wenn diese Diskurs-Unterform begriffen wird als eine dem hermeneutischen Diskurs gleichwertig zur Seite stehende Gesprächsform zur Verbesserung der Anwendbarkeit der Diskursethik vor dem Hintergrund interkultureller Normen- und Wertekonflikte.

10.1 Das Problem des Fremdverstehens

Als einen Hauptpunkt ihrer Argumentation betont Benhabib die Notwendigkeit der wechselseitigen Perspektivenübernahme und damit die Förderung des gegenseitigen Verstehens. Damit stellt sie heraus, dass die jeweiligen individuell eingebrachten, kulturell geprägten Intuitionen das Moralgespräch entscheidend beeinflussen, obwohl sie nicht schon als rationale Argumente angesehen werden können. Denn der moralische Standpunkt des Einzelnen, von dem aus er argumentiere, baue auf diesen Vorannahmen auf. Um gemeinsam ein erfolgreiches Moralgespräch führen zu können, sei es daher unabdingbar, dass die jeweils Anderen die individuellen Vorannahmen kennen und verstehen lernen.

Dies ist auch für den Polylog eine wesentliche Voraussetzung. Denn auch Kimmerle (2002:80-81) und Wimmer (2004:151-152) betonen, dass der Andere etwas zu sagen hat, was der Einzelne *nicht* letztlich genau so gut von seinen eigenen Argumentationsvoraussetzungen her hätte finden können. Kulturelle Differenz wird nicht als ein Weniger, sondern als ein *Mehr* wahrgenommen, als "positive Differenz" (Wimmer

2004:146). Um also die Intentionen der interkulturellen Philosophie zu erfüllen,¹⁰⁹ ist die Förderung des wechselseitigen Verstehens, so wie Benhabib sie für den Moraldiskurs einfordert, eine notwendige Bedingung.

Als Problem stellt sich besonders die Tatsache dar, dass unterschiedliche Kulturen oft unterschiedliche Sprachen verwenden.¹¹⁰ Ein Beispiel hierfür ist, dass es sich auch im Falle der Weltethos-Deklaration als problematisch erwies, die Küng'sche Textvorgabe ins Englische zu übersetzen. Dieses Sprachgebrauchs-Problem lässt Wimmer jedoch nicht als Grund dafür gelten, das Fremdverstehen erst gar nicht zu *versuchen*. Vielmehr hält er es für verwerflich, philosophische Gedankengänge allein aufgrund einer sprachlichen Differenz und einer daraus folgenden übermäßigen Angst vor dem Nichtverstehen zu *ignorieren* (2004:20). Jedes hermeneutische Verfahren führe zwar zu einer Art von Übersetzung, und jede Übersetzung laufe auch Gefahr, eine Art Verfälschung zu bewirken. Aber:

Im strengen Sinn genommen und auf jeden Übersetzungszusammenhang bezogen, würde ein solcher Verdacht auf einen Solipsismus hinauslaufen - nur ich könnte mich verstehen, und selbst ich-heute könnte mich-gestern nicht mit Sicherheit verstehen. (2004:138, Herv. im Original)

Daher, so Fornet-Betancourt, liege der Ausgangspunkt einer Hermeneutik des Fremden in der Grundeinsicht, dass Übersetzen nicht nur eine Hürde, sondern auch die Bedingung für das Verstehen sei. Jedoch sei es eine Grundvoraussetzung für das Gelingen, dass die Fremden am Übersetzungs- und Verstehensprozess beteiligt würden. Denn nur das Mitwirken der Fremden am eigenen Verstehen könne verhindern, "dass wir das je Eigene zum Maßstab erheben und die eigene Erfahrung des Fremden schon für das Verstehen des Fremden selbst halten" (2002:55, zitiert nach Wimmer 2004:151).¹¹¹ Aus ähnlichen

¹⁰⁹ Diese fasst Wimmer folgendermaßen zusammen: "Interkulturelle Philosophie soll implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren; Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren; Interkulturelle Philosophie soll Offenheit und Verständnis befördern; Interkulturelle Philosophie soll in gegenseitiger Aufklärung bestehen; Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern" (Wimmer 1998:6).

¹¹⁰ Jedoch nicht nur Kulturen: Dies gilt in analoger Weise auch z.B. für Fachdisziplinen und ihre unterschiedlich belegten Begriffe und Begriffssysteme.

¹¹¹ Auch das Verstandenwerden durch die Menschen mit fremdkulturellem Hintergrund hängt daher von Übersetzungen ab. Beides, Verstanden-werden-Wollen und Verstehen-Wollen, so Mall, "gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar", um Einseitigkeiten zu unterbinden (vgl. Mall 1997:71).

Überlegungen heraus schlägt Wimmer daher vor, bei der Übersetzung nicht nur einen, sondern möglichst mehrere kompetente Übersetzer zu Rate zu ziehen, sowie die so gewonnenen Übersetzungen miteinander zu vergleichen oder die verschiedenen Übersetzer miteinander ins Gespräch zu bringen (vgl. Wimmer 2004:20).

Einen Anknüpfungspunkt für das Fremdverstehen sieht vor allem Mall in den "aus vielerlei Gründen vorhandenen Überlappungen" (2001:221), die Kommunikation und Übersetzung erst möglich machten und die vom Biologisch-Anthropologischen bis hin zum Politischen reichten:

Nur Überlappungen lassen Auslegungen zu. Sie sind in das Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierung stellen Überlappungen die auf dem Boden des Empirischen zu erreichenden und zu begründenden Gemeinsamkeiten dar. (Mall 1997:72)

In der interkulturellen Philosophie gehe es besonders darum, dasjenige analogische Allgemeine "der einen universellen Philosophie" ausfindig zu machen, das die besonderen Ausprägungen in Form der "jeweiligen Philosophien" untereinander verstehbar mache (Mall 1997:69). Mall plädiert daher für eine *analogische Hermeneutik*, die sowohl nach inhaltlichen als auch nach strukturellen Analogien sucht, welche Toleranz¹¹² und Anerkennung ermöglichen. Genauer geht Mall jedoch nicht darauf ein, welcher Art diese Überlappungen sein können. So lassen seine Ausführungen mit Blick auf interkulturelle Normen- und Wertekonflikte begriffsmäßig zunächst an den von John Rawls¹¹³ beschriebenen "overlapping consensus" denken. Jedoch ist Rawls' diesbezügliche Vorstellung¹¹⁴ sehr verschieden von den Überlappungen, von denen Mall spricht.¹¹⁵ Denn

¹¹² Wie bereits angemerkt verwendet Mall den Begriff "Toleranz" in etwa so wie Kimmerle "Respekt".

¹¹³ Vgl. bes. Rawls 1992 und 1998.

¹¹⁴ "Overlapping" wird von Wilfried Hinsch m. E. treffend nicht mit "überlappend", sondern mit "übergreifend" ins Deutsche übersetzt.

¹¹⁵ Zwar scheint auf den ersten Blick Rawls' Ausgangsbasis des "vernünftigen Pluralismus" den Annahmen der interkulturellen Philosophie zu ähneln. Er schreibt, dass es viele einander entgegengesetzte vernünftige umfassende Lehren mit zu ihnen gehörenden Konzeptionen des Guten gebe, von denen jede mit der uneingeschränkten Rationalität menschlicher Personen zu vereinbaren sei (Rawls 1998:221). Daraus zieht er die Konsequenz, dass nach einem Konsens *vernünftiger* (und nicht: unvernünftiger oder irrationaler) Lehren zu suchen sei. Diese angenommene Ähnlichkeit erweist sich allerdings als trügerisch: Der "overlapping consensus" soll nämlich ein moralisches Grundgerüst darstellen, das unabhängig ist von den partikularen moralischen, religiösen und philosophischen Positionen innerhalb einer freiheitlichen Gruppenordnung.

bei denjenigen Überlappungen, die zuallererst einmal ein interkulturelles *Verstehen* ermöglichen sollen, kann es sich nicht schon um eine *Verständigung* im Sinne einer Einigung, sprich: eines rational ausgehandelten Konsenses handeln. Dies wird besonders dann deutlich, wenn Mall schreibt:

Die analogische Hermeneutik vertritt ferner die Ansicht, dass man auch das verstehen kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will. Das Verstehen im Geiste der analogischen Hermeneutik pocht nicht auf ein Verstehen im Sinne des Einleuchtens und Überzeugens, sondern vollzieht ein Verstehen auch im Sinne des Sich-zurücknehmen-Könnens. (Mall 1997:72-73)

Näher als der Gedanke des "overlapping consensus" von Rawls scheint den von Mall erwähnten Analogien im Bereich der Moraltheorie daher das zu stehen, was Michael Walzer als "moralischen Minimalismus" bezeichnet. Diesen Minimalismus versteht Walzer als eine Erfahrung der Universalität, genauer als eine Reihe von kulturell-politisch grenzüberschreitenden Augenblicken moralischer Wertungen, Urteilen oder Handlungen (1996a:38).¹¹⁶ Obwohl sowohl im intra- als auch im interkulturellen Vergleich anzunehmen sei, dass konkrete Konzepte (etwa der Wahrheit oder der Gerechtigkeit) in ihrer *maximalen* Bedeutung divergieren können, sei durch den *minimalen* Gehalt der

Diesem Gerüst sollen daher die unterschiedlichen Lehren von ihrem jeweils eigenen Standpunkt aus zustimmen können. Rawls' politische Konzeption der Gerechtigkeit will mit dem "overlapping consensus" eine moralische Begründung im Sinne einer Selbstverpflichtung ermöglichen. Wilfried Hinsch beschreibt dieses Ansinnen so, dass "ein übergreifender Konsens [...] durch eine umsichtig angelegte und rational begründete Gerechtigkeitskonzeption, wenn nicht sichergestellt, so doch wenigstens wahrscheinlich gemacht werden kann" (1992:28). Dadurch will Rawls den Gefahren begegnen, die sich durch das Gegenmodell eines "modus vivendi" ergeben würden, einer kompromisshaften Einigung, die so ausgehandelt (und immer wieder neu verhandelt) werden müsse, "dass die beteiligten Parteien ungefähr in Proportion zu ihrer Stärke berücksichtigt sind" (Pogge 1994:45). Sie enthält dabei klar kulturell geprägte Werturteile, vor allem den der Freiheit im Sinne von "andauernd freien Institutionen" (Rawls 1998:221), unter der allein sich unterschiedliche vernünftige Morallehren überhaupt erst entwickeln könnten (vgl. z.B. 1998:221 und 232). Dies stellt insgesamt eine für die interkulturelle Philosophie inakzeptable Beschränkung der an der Konsensfindung beteiligten Positionen dar; denn es begrenzt die relevanten Sichtweisen auf jene, die *innerhalb* dieser Ordnung existieren.

¹¹⁶ Als Beispiel führt er in 1999:38-40 das von Jean-Jacques Rousseau beschriebene "erste Gefühl der Menschlichkeit" an. Rousseau beschreibt einen hypothetischen Fall, in dem ein Schlafender aufwacht, da er die Hilfeschreie eines Unbekannten auf der Straße hört. Laut Walzer ist der erste "natürliche" Impuls derjenige der "Menschlichkeit", der zu einer Identifikation mit dem Opfer und daher zu Reaktionen wie spontanem Eingreifen u. ä. führe. Noch deutlicher macht Walzer dies durch die Darstellung seiner eigenen Reaktion der spontanen, rückhaltlosen Identifikation mit den Demonstranten der Prager Protestmärsche von 1989 und mit den dort erhobenen Forderungen nach "Wahrheit" und "Freiheit". Was ihn zu dieser Reaktion bewegt habe, so Walzer, sei der "moralische Minimalismus" dieser Werte in jenem Augenblick: Es ging den Demonstranten nicht darum, z.B. ein konkretes Verteilungsprogramm oder eine bestimmte politische oder philosophische Wahrheitstheorie zu propagieren, sondern "sie forderten eine ganz gewöhnliche Feld-, Wald- und Wiesengerechtigkeit" (1996a:14).

Begriffe (etwa als Spruchband-Forderungen während einer Demonstration) ein kulturübergreifendes Verstehen und sogar Einverständnis möglich. Im Gegensatz zu einem "overlapping consensus" sieht Walzer den moralischen Minimalismus

weniger als das Ergebnis einer Überzeugungsarbeit, vielmehr entsteht er dadurch, dass die Vertreter verschiedenster vollentwickelter moralischer Kulturen ihn wechselseitig anerkennen. Er enthält Grundsätze und Regeln, die sich zu verschiedenen Zeiten, an unterschiedlichen Orten wiederholen und die - selbst wenn sie in verschiedenen Sprachen ausgedrückt sind, verschiedene Geschichten und verschiedene Versionen der Welt spiegeln - als ähnlich angesehen werden. (1996a:33)

Doch auch Walzers "moralisches Minimum" kann nicht ganz jenen Analogien entsprechen, die Mall in der interkulturellen Philosophie für das Fremdverstehen nutzbar machen will.¹¹⁷ Denn während Walzer das Minimum immer als eingebettet in ein kulturgebundenes Maximum ansieht und deshalb über den Impuls (in Form einer "Feld-, Wald- und Wiesenbedeutung" des jeweiligen Wertebegriffs) interkulturell nicht hinauskommt, will Mall die transkulturellen Überlappungen nutzbar machen für einen antizentristischen Verstehensprozess, der langfristig zu einer interkulturellen Einigung führen soll. Dabei geht es ihm nicht darum, das jeweils Eigene im Dialog völlig aufzugeben. Schließlich, so betont auch Wimmer (1998:5), dürfe nicht vergessen werden, dass bei jedem Dialog notwendig vom Eigenen ausgegangen werden müsse. So will Mall einen Gegenpol bilden sowohl zur "Identitätstendenz der Moderne" als auch zur "Differenz tendenz der Postmoderne" (1997:71), die er beide ablehnt.¹¹⁸

Jedoch, so Wimmers berechtigte Kritik, liegt mit Malls Ansatz noch keine ausgearbeitete Theorie einer interkulturellen Hermeneutik vor. Nach Überlappungen verschiedener Art zu suchen, um diese anschließend als Ausgangspunkt für einen wechselseitigen Verstehensprozess nutzen zu wollen, stellt lediglich einen Anfang dar - einen Anfang, der sich für die Praxis von interkulturellen Begegnungen als nützlich erweisen könnte, aus dem

¹¹⁷ Hier ist davon abzusehen, dass Walzer sich wie Rawls rein auf den Bereich der Moralthorie beschränkt, während Mall ein Verstehen auf der ganzen Bandbreite philosophischer Fragestellungen befördern will.

¹¹⁸ Dieses Ansinnen Malls entspricht meiner Meinung nach auch dem von Küng. So bestätigt sich an dieser Stelle wieder, dass sich der Walzer'sche Begriff des "overlapping consensus" auch im Zusammenhang mit dem Weltethos als problematisch erweist, vgl. meine Ausführungen dazu in Kapitel 8.1.2.

sich allerdings noch keine Regeln für einen hermeneutischen Diskurs zur Lösung von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten generieren lassen.

10.2 Grundsätze und Faustregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse

Anders muten die Versuche zur Identifikation von Gemeinsamkeiten und zur Förderung des Fremdverstehens von Elmar Holenstein und Gregor Paul an. Holenstein will ein "Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse" zur Diskussion stellen, welche er "im Verlauf der Lektüre kulturtheoretischer Schriften notiert" hat (1998b:290). Weiterhin will Paul in ähnlicher Weise anwendbare und dabei unmissverständliche methodische Grundregeln philosophischer Komparatistik entwerfen (2000:401).¹¹⁹ Dabei entsprechen sich die Versuche der beiden inhaltlich in weiten Teilen. Deshalb übernehme ich in der folgenden Diskussion die ausführlicheren Formulierungen von Holenstein.¹²⁰ Allerdings ist die von ihm gewählte Bezeichnung "Regeln" irreführend: Vielmehr handelt es sich häufig eher um *Aussagen* oder *Fragestellungen*. Deshalb wird es notwendig sein, die wörtlichen Zitate von Holenstein umzuformulieren, um tatsächliche *Regeln* für den hermeneutischen Diskurs gewinnen zu können.¹²¹

Holenstein geht von einem Grundsatz der hermeneutischen Fairness, der "Billigkeit", aus, dem sich sämtliche Regeln, die einen Weg zum Verstehen fremder Kulturen bahnen können, zuordnen ließen (1998b:288-289).¹²² Billigen könne man ein Urteil demzufolge nur dann, wenn es einer Sache nach angemessen erscheint, d.h., wenn es "allen

¹¹⁹ Obwohl er von Komparatistik spricht, geht es Paul über das Fremdverstehen hinaus um eine darauf aufbauende interkulturelle Philosophie: "Über eine Auseinandersetzung mit Fragen der Gültigkeit zielt sie zumindest auf eine Möglichkeit rationaler interkultureller Verständigung" (2000:411). Deshalb nennt er als seine ersten beiden Grundregeln "die Prinzipien [...] (i) Gemeinsamkeiten festzustellen und explizit zu machen, [und] (ii) Unterschiede zu identifizieren, zu beschreiben und zu erklären" (2000:403).

¹²⁰ Auf Entsprechungen bei Paul werde ich aber in den Fußnoten eingehen.

¹²¹ Alle so gewonnenen Regeln finden sich zur besseren Übersicht noch einmal gesammelt im "Verzeichnis der Regeln für den hermeneutischen Diskurs" am Ende der Arbeit wieder, analog zu demjenigen Verzeichnis der Regeln für den praktischen Diskurs.

¹²² Ebenso nimmt er als Grundlage seinen humanwissenschaftlichen Leitsatz, dessen Anliegen bei Paul die Regeln (x) und (xi) entsprechen, "sich an der Existenz anthropologischer Konstanten zu orientieren" und "die Identifizierung (Auswahl, Nennung, Charakterisierung, Namhaftmachung) bestimmter Sachverhalte (Fragen, Probleme, Methoden, Philosopheme etc.) als Gemeinsamkeiten oder Unterschiede explizit zu begründen, insbesondere aber eine explizite Erläuterung der Relevanz dieser Identifizierung zu formulieren" (2000:404).

Umständen, dem gesamten Zusammenhang, in dem ein Gegenstand eingebunden ist, Rechnung trägt". Dieser Billigkeits-Grundsatz,¹²³ im Folgenden abgekürzt mit >B<, lautet:

>B<: "Billig" ist ein Urteil dann zu nennen, wenn es von allen, insbesondere den Betroffenen selber, "gebilligt" werden kann. Zum angemessenen Verständnis einer Sache gehört, dass man ihr keine Gewalt antut.

Dieses Prinzip erinnert an den von Habermas für die Diskursethik formulierten Universalisierungsgrundsatz >U<. Denn gerade sein letzter Satz macht deutlich, dass "Billigen" Gewaltfreiheit voraussetzt und daher dem von Habermas in >U< geforderten "zwanglosen Akzeptieren" entspricht. Da Holenstein die Frage einer interkulturellen Hermeneutik untersucht und da ferner die interkulturelle Philosophie davon ausgeht, dass dem Verstehensprozess ein Polylog der jeweils Beteiligten zu Grunde liegt, ist auch klar, dass das "Billigen" bzw. das "Akzeptieren" ein intersubjektives Moment beinhaltet, dass es also nicht ohne Verständigung mit anderen, also nicht *individuell* zu Stande kommt.

Völlig entsprechen sich die beiden Prinzipien freilich nicht. Erstens bemerkt Holenstein, zum Prinzip der Billigkeit gehöre, dass man die Angehörigen fremder Kulturen als Personen ernst nehme und eher an der eigenen Wahrnehmung zweifeln sollte als "an deren Fähigkeit zu logischer Konsequenz, Zweckrationalität und ethischer Verantwortung" (1998b:288). Er teilt damit offensichtlich das Verständnis von "Fremdsein" und "Respekt" mit Kimmerle und mit Benhabib,¹²⁴ nicht jedoch mit Habermas. Zweitens ist >U< mit der Theorie des kommunikativen Handelns, einer *Konsens*theorie verbunden,¹²⁵ in der es - bezüglich der Fragen der Moralthorie - um das Abwägen rationaler Argumente über Normen- und Werturteile geht.¹²⁶ Dieser Moraldiskurs umfasst, wie ich bereits mit Benhabib kritisiert habe, keine hermeneutischen Untersuchungen. Holenstein zielt dagegen vermutlich eher auf eine "Billigung" ab, bei der durch den Versuch des wechselseitigen Verstehens im Prozess des hermeneutischen Diskurses die jeweiligen Urteile *erkannt*

¹²³ Vgl. 1998b:288-289.

¹²⁴ Denn letztere spricht - neben dem Grundsatz der universellen "Achtung" - ebenfalls von einem Grundsatz der "Fairness".

¹²⁵ Was sich spätestens in Apels Umformulierung in ein Handlungsprinzip >U(h)< offenkundig zeigt, da hierin explizit eine "reale Verständigung" und ein "realer Diskurs" verankert sind (vgl. Apel 1988:123).

¹²⁶ Was grundsätzlich erst einmal nur einen speziellen Teilbereich philosophischer Fragestellungen umfasst und deshalb nicht notwendig im Widerspruch zu dem Anliegen steht, den gesamten Bereich der Philosophie interkulturell diskutieren zu wollen.

werden sollen - und die *daraufhin* erst gemeinsam begründet werden können. Habermas' und Holensteins Grundsätze beziehen sich damit auf unterschiedliche Diskursformen.

Anders als die Habermas'sche ist die Diskursethik-Variante Seyla Benhabibs zu verstehen, die wie Holenstein für die Förderung des wechselseitigen Verstehens plädiert. Gleichzeitig lehnt sie jedoch >U< ab, ohne einen Ersatz anzubieten, etwa in Form eines "Handlungsprinzips für die Förderung des wechselseitigen Verstehens." Um dieses Defizit auszugleichen, lässt sich nun Holensteins Begriff der "Billigkeit" heranziehen. Er umfasst, wie gezeigt, die Grundsätze von Fairness, Achtung und Gewaltfreiheit und ferner das Moment der kommunikativen Verständigung, denen auch Benhabib zustimmt. Er tut dies jedoch erstens, ohne wie >U< eine bestimmte Form der Rationalität zu universalisieren, und zweitens, ohne bereits einen Konsens in Sachfragen herbeiführen zu wollen.

Der Polylog lässt sich also verstehen als ein Gesprächstyp, der sowohl hermeneutische als auch moraltheoretische Fragen¹²⁷ zum Thema hat. Damit bestätigt sich erneut, dass der Begriff "Polylog" dem um eine interkulturell-hermeneutische Perspektive erweiterten Oberbegriff des "Diskurses" entspricht, wie ich ihn vertrete. Wimmer und seine Mitstreiter verzichten darauf, diesen Oberbegriff eines Gesprächstyps weiter in verschiedene Untertypen zu untergliedern. Ich möchte jedoch für meine Zwecke eine Aufgliederung in *hermeneutischen Diskurs* einerseits und *moraltheoretischen Diskurs* andererseits vorschlagen,¹²⁸ und zwar deshalb, weil es mir vorteilhaft erscheint, das Ziel und die Form des jeweiligen Gesprächs-Untertyps explizit zu kennen und benennen zu können, innerhalb dessen man sich gerade befindet. Denn nur dann ist sicher gestellt, dass alle Gesprächsteilnehmer die Ergebnisse des jeweiligen Diskurses als das auffassen können, was sie sind: Im Falle des hermeneutischen Diskurses, der die Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten fördern soll, wäre das Ziel ein möglichst umfangreich und verstehbar dargelegter Inhalt der jeweiligen Moralauffassungen und deren Genese; im Falle des moralischen Diskurses dagegen wäre es der Konsens bezüglich einer solchen Auffassung und der dahinter stehenden Begründung.

¹²⁷ Sowie auch wahrheitstheoretische Fragen, was hier jedoch nicht Thema ist.

¹²⁸ Neben ihnen können auch weitere Gesprächstypen existieren wie der wahrheitstheoretische Diskurs, der für die Lösbarkeit von Normen- und Wertekonflikten, die in dieser Arbeit Thema sind, jedoch nicht relevant ist.

Was allerdings für den hermeneutischen Diskurs zunächst (abgesehen von den Diskursregeln) noch fehlt, ist eine konkrete Ausformulierung des Handlungsprinzips. Holenstein erwähnt lediglich umschreibend ein "traditionelles hermeneutisches Prinzip", ohne dies genau auszuführen. In Anlehnung an das Handlungsprinzip der Diskursethik, >U(h)<, schlage ich daher folgende Formulierung für ein diskursethisch-hermeneutisches Prinzip der "Billigkeit" vor, das ich im Folgenden als das "Billigkeits-Handlungsprinzip", kurz: >B(h)<, bezeichnen werde:¹²⁹

>B(h)< Jedes Urteil über ein Fremdverständnis muss den Bedingungen genügen, dass es polylogisch-hermeneutisch, d.h. unter den Gesprächsbedingungen der wechselseitigen Achtung und der Teilnahme möglichst vieler, zumindest aber der Betroffenen, ermittelt wurde, sowie von allen, insbesondere den Betroffenen selber, zwanglos gebilligt werden kann.

Holenstein generiert aus diesem Prinzip und aus seinem "humanitären Leitsatz" heraus seine zwölf "Daumenregeln" für eine interkulturelle Hermeneutik. Da diese explizit die Fragen des Verstehens betreffen, stellen sie eindeutig Regeln für den hermeneutischen Aspekt des Polylogs, also in meiner Interpretation für den *hermeneutischen Diskurs* dar. Sie können nach den erfolgten Untersuchungen nun als direkte Ergänzung und Bereicherung der Diskursethik-Theorie im Hinblick auf interkulturelle Diskurse aufgefasst werden. Holenstein und Paul stellen damit genau das zur Verfügung, woran es Diskursethik-intern - wie gesehen - allgemein mangelt. Ihre Vorschläge werden daher im Einzelnen zu betrachten sein und im Verzeichnis der Regeln für den hermeneutischen Diskurs am Ende der Arbeit noch einmal zusammengestellt.¹³⁰

Diese Regeln für einen hermeneutischen Diskurs dürfen jedoch nicht so verstanden werden, dass sie die des praktischen Diskurses in Frage stellen oder relativieren. Vielmehr sind sie, entsprechend der oben vorgenommenen Untergliederung des Diskurses in seine Unterformen, als Regeln für eine *andere*, wenn auch *gleichrangige* Diskursform zu betrachten, die den praktischen Diskurs ergänzen und befördern, ihn jedoch nicht um einzelne seiner Regeln *verkürzen* will. Der Unterschied besteht darin, dass die Faustregeln

¹²⁹ >B(h)< ist demzufolge (im Gegensatz zu >D<, >U< etc.) der einzige in dieser Arbeit aufgezählte Grundsatz, der sich nicht an ein Originalzitat anlehnt, sondern eine *von mir* auf der Basis der dargelegten Überlegungen vorgenommene Umformulierung darstellt.

¹³⁰ Analog zu dem Verzeichnis der Regeln für den praktischen Diskurs.

das Ziel des wechselseitigen Verstehens fördern sollen - nicht ohne jedoch das Ziel des Konsenses aus den Augen zu lassen.

Allerdings handelt es sich bei Holensteins Vorschlägen - wie die Formulierung "Daumenregeln" schon andeutet - nicht um Regeln, die wie bei der Diskursethik im strengen Sinne aus dem Handlungsprinzip *deduziert* wurden. Vielmehr werden sie verstanden als praktische Hilfestellungen, die sich an dem Billigkeitsgrundsatz einerseits und konkreten Erfahrungen und Erfahrungsberichten andererseits *orientieren*, da die Hermeneutik der interkulturellen Philosophie aufgrund ihrer generellen Zielsetzung weniger Begründungstheorie-lastig ist als die Diskursethik.

Die erste Regel für interkulturelles Verstehen, so Holenstein, sei die "Rationalitäts-" oder "Logikregel":

dass man Menschen, deren Sprache und Kultur einem fremd sind, möglichst kein un- oder vorlogisches Denken zuschreibt, sondern eher davon ausgeht, dass man sie missverstanden hat (1998b:290).

Als Regel für einen hermeneutischen Diskurs zur Lösung von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten formuliert¹³¹ hieße dies:

(29) Kein Sprecher darf einem anderen Sprecher, dessen Sprache und Kultur ihm fremd sind, un- oder vorlogisches Denken zuschreiben; vielmehr ist davon auszugehen, dass im Zweifelsfall ein Missverstehen des Anderen vorliegt.

Denn nur unter der Bedingung, dass ein logischer Zusammenhang zwischen sprachlichen Äußerungen existiere, sei es überhaupt möglich, diese sinnhaft zu verstehen.¹³² Damit wird gleich zu Anfang Holensteins gedankliche Nähe zu Kimmerle offenkundig, der ja an Habermas kritisiert, dass dieser selbstverständlich von *einer* Form rationaler Argumentation ausgehe.

Was Holensteins Regel noch nicht beinhaltet, ist die Konsequenz für ein hermeneutisches Vorgehen, die er jedoch weiter unten beschreibt: dass es darum geht zu verstehen, wie, also *anhand welcher Logik*, das Gegenüber Schlussfolgerungen aus sprachlichen

¹³¹ Bei diesen Umformulierungen folge ich dem regelhaften Sprachcharakter bei Alexy und halte mich dabei gleichzeitig so weit wie möglich an die Originalzitate bei Holenstein.

¹³² Im Gegensatz dazu, sie lediglich als physikalische Vorkommnisse kausal zu erklären, vgl. Holenstein 1998b:290-291.

Äußerungen zieht (vgl. 1998b:290). Diese Aufgabe stellt in der interkulturellen Praxis mit Sicherheit eine große Herausforderung dar, da sich das philosophische Denken einer jeden Kultur notwendig zunächst einmal des eigenen Logiksystems bedienen muss. Dieses muss beim Verstehen einer fremden Logik aber in einem gewissen Grad relativierbar sein, da es für die Schlussfolgerungen des Anderen möglicherweise nicht greift. Gleichzeitig muss der Philosoph jedoch, wenn er irgendeine Erkenntnis gewinnen will, die er selbst als solche bezeichnen würde, auf eigene, von ihm selbst als gültig oder richtig anerkannte Kategorien zur Beurteilung von Gültigkeit oder Richtigkeit zurückgreifen.

Dies scheint mir ein zentrales Problem des von Wimmer als unumgebar bezeichneten Zentrismus. Und es ist wenig verwunderlich, dass Wimmer schreibt, jene Arbeiten innerhalb der interkulturellen Philosophie, die sich mit der Untersuchung verschiedener Logiken beschäftigten, beschränkten sich auf einige wenige.¹³³ Dennoch stimme ich Holenstein zu, wenn er bewusst die Logikregel als die erste, den anderen sozusagen vorangestellte Regel anführt, da ein Fremdverstehen von (und ganz zu schweigen von einer Zustimmung zu) Urteilen über normative Fragen nur stattfinden kann, wenn der Argumentationszusammenhang und der Begründungsgang erkennbar sind.

Aber Menschen könnten und wollten mehr, als sich nur logisch-rational zu äußern, so Holenstein; denn sie verfolgten mit dem, was sie unternähmen, einen *Zweck*. Deshalb führt er als zweite Regel die "Zweckrationalitäts- oder Funktionalitätsregel" ein:

Wenn man logische und teleologische Rationalität, die wörtliche Bedeutung eines Satzes und den mit ihm verfolgten Zweck nicht auseinanderzuhalten vermag,

¹³³ Er zählt hier v.a. Paul 1994 und 1998 auf, vgl. Wimmer 2004:66. Paul beschäftigt sich in seinen komparativen Arbeiten mit Vergleichen zwischen dem "westlichen" und dem "sinoasiatischen" Raum. Er will damit nicht nur deskriptiv analysieren, sondern zielt laut eigenen Angaben auch auf eine Widerlegung "einschlägiger kulturrelativistischer Thesen", indem er etwa versucht zu zeigen, "dass wichtige Axiome und Folgerungsregeln buddhistischer, mohistischer und aristotelischer Logiken deduktiv äquivalent sind, das heißt: bei Voraussetzung identischer Prämissen zu identischen Schlussfolgerungen führen", oder durch die Widerlegung der Auffassung, "dass die klassischen chinesischen philosophischen Theorien und Texte das Tertium non datur in signifikanter Weise in Frage stellten". Sein Ziel ist es, mit diesen Vergleichen "empirisch-historisch orientierte Kulturrelativisten zu widerlegen, die die Inkompatibilität 'westlicher' Diskurs- und Problemlösungsmethoden und etwa 'östlicher' Verfahren behaupten" (2000:297). Entsprechend formuliert er seine Regeln (v), "von der Existenz allgemeingültiger formallogischer Gesetze auszugehen", sowie die Regel (ix), "die universale Gültigkeit des Kausalitätsprinzips als zumindest heuristisch-pragmatischen Prinzips anzuerkennen" (2000:404). Ich halte dies für nicht ganz unproblematisch, da sich seine Beispiele nur auf bestimmte Kulturkreise beziehen, nicht jedoch (kulturextern-)universell Gültigkeit beanspruchen können. In diesen Punkten ist auch keine Entsprechung mit Holenstein zu erkennen, der sich eines Urteils über die *Inhalte* der jeweils von ihm unterstellten Logik(en) - ganz im Sinne der Offenheit des Gesprächs-Ergebnisses - offenbar absichtlich enthält.

erscheinen viele Äußerungen als irrational. [...] Für Menschen ist nicht nur bedeutsam, was gesagt wird, sondern auch, wie es gesagt wird. (1998b:291-292)

In Regelform heißt dies:

- (30) Bei der Beurteilung von Aussagen muss (zur Vermeidung der Annahme, diese Aussagen seien irrational) unterschieden werden zwischen einerseits *logischer Rationalität* (demjenigen, was gesagt wird) und andererseits *teleologischer Rationalität* (demjenigen, wie es gesagt wird).**

Gemeint sind z.B. Aspekte der unterschweligen Wunsch- und Angstäußerung und der Höflichkeit oder auch die Form des Ausdrucks. Auch Kimmerle hält diese nicht-diskursiven Faktoren für wichtig,¹³⁴ wenn er schreibt:

Das Antlitz des Dialogpartners qualifiziert ihn als solchen. Wenn jemanden der Blick des Anderen trifft, sind darauf unterschiedliche Reaktionen möglich. Die Blicke der Dialogpartner können sich positiv begegnen, indifferent bleiben oder sich ausweichen. Außer dem Blickkontakt gibt es eine Reihe anderer multisensorischer Wechselbezüge. Dazu gehören auch die Gestik und der Tonfall, die den sprachlich geführten Dialog begleiten und im Prozess des gegenseitigen Verstehens eine Rolle spielen. (Kimmerle:2002:81)

Ergänzend heißt es bei Kimmerle an anderer Stelle: "Sie stimulieren die Aufmerksamkeit und vermitteln Gefühlsaspekte des Gesagten, die sehr wichtig sein können" (2002:113). So demonstrierte Kimmerle auch mit seinem Vortrag "Die Welt der Geister und die Achtung vor der Natur. Eine neue Bewertung des Animismus" (2006) eindrucksvoll, dass es neben der rationalen Argumentation andere (verbale sowie nonverbale) Ausdrucksformen im interkulturellen Gespräch geben kann, die - komplementär zu ihr - ein Fremdverstehen befördern können. Er zeigte dies, indem er einen Teil seines Konferenzbeitrags nicht verbal vortrug, sondern statt dessen den Teilnehmern verschiedene, den Animismus bildlich darstellende Kunstwerke vorführte. Gemäß dieser Annahme *bezweifelt* er sogar,¹³⁵ dass interkulturelles Verstehen *einzig* durch rationale Argumentation erzielt werden könne, wie dies in der Diskursethik vorgesehen ist. Er betont dagegen wie Holenstein, dass dem

¹³⁴ Vgl. auch sein für den interkulturellen Dialog formuliertes Merkmal: "Die Mittel und Wege, die zum Verständnis führen, sind nicht nur diskursiv-sprachlicher Art" (Kimmerle 2002:80-81).

¹³⁵ Laut unserem Gespräch am 14. Juli 2006.

Verstehensprozess noch viele andere Ausdrucksformen wie Malerei, bildende Kunst, Musik, Tanz, Poesie etc. zur Verfügung stünden.

Ähnlich ist die bereits erwähnte Anmerkung Wimmers zu verstehen, der in den Gesprächsformen der "Teezeremonie",¹³⁶ des "Renga"¹³⁷ und des "Colloquium Heptaplomeres"¹³⁸ Parallelen und sogar Entsprechungen zum Polylog sieht, obwohl - oder gerade weil - sie kulturell geprägte, nicht-rationale und sogar non-verbale Elemente einsetzen (wie Rituale, die Orientierung an der einer bestimmten Kultur zuzuordnenden Literaturform oder den "spiritus loci"), um das Gespräch zu fördern.

Über die beiden bereits genannten "Daumenregeln" hinaus sieht es Holenstein für notwendig an, eine "Menschlichkeits- oder Natürlichkeitsregel" zu formulieren, die über

136 Diese beschreibt Wimmer folgendermaßen: "Sie besteht in einer streng geregelten, ritualisierten Zusammenkunft, wobei das Trinken von genau nach Regeln vorbereitetem Tee und der Verzehr von Süßigkeiten zwar ein wichtiger, aber keineswegs der ausschließliche Teil des gemeinsamen Tuns ist. Die Teilnehmer an der Zeremonie [...] legen ihre Waffen ab, bevor sie den Raum betreten, zwischen ihnen gibt es keine Hierarchie oder Gegnerschaft (die allerdings sofort wieder besteht, wenn sie den Raum verlassen). Das Gespräch beginnt mit dem Thema der Blumen oder der Landschaft, die auf Bildern im Raum dargestellt sind, es dreht sich im ganzen Verlauf der Zeremonie um einfache, zugleich schöne Dinge, die vorhanden sind [...]. Über Konflikte, Politik und Ähnliches wird nicht gesprochen. Die frühen Texte der 'Erfinder' dieser Zeremonie [...] weisen darauf hin, dass Gleichheit und Freiheit in Gemeinschaft dadurch gestärkt werden sollen; die 'Teezeremonie' solle unter anderem sicherstellen, dass der reale Kampf nicht in Barbarei ausartet - er wird indessen dadurch nicht harmlos" (Wimmer 1996:6).

137 "Renga" stellt in der japanischen Tradition eine kollektive Form des Dichtens dar, bei der mehrere Menschen gemeinsam als Ergebnis ein Gedicht hervorbringen, indem sie jeweils das vom Vorgänger Gesagte aufnehmen und die Geschichte gleichzeitig weiterentwickeln. Wimmer dazu: "Der Sinn des Unternehmens besteht darin, als Gruppe etwas zu tun, wobei Rangunterschiede oder Spannungen und Feindschaften zwischen den Teilnehmern ausgeschaltet sein sollen" (1996:5-6). Tatsächlich wurde auch versucht, diese Dichtungsform für den Polylog nutzbar zu machen: "Versuche, die Grundstruktur von 'renga' auf die Behandlung philosophischer Fragen anzuwenden, werden seit dem Sommer 1995 bei den Arbeitstreffen der Mitglieder der 'Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie' (WiGiP) durchgeführt. Dabei wird auf Anregung von Kazuo Sato (Tokyo), der an mehreren dieser Treffen teilnahm, von 'renko' ('Kettendenken') gesprochen, was ein Ansatz sein will, der Idee des Polylogs eine Form zu geben. Eine wesentliche, wenngleich nicht hinreichende Voraussetzung dabei ist, dass Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Prägungen sich beteiligen und sich bemühen, Besonderheiten und Verschiedenheiten zum Ausdruck zu bringen, sich einander verständlich zu machen und [...] zu gemeinsam vertretbaren Aussagen zu gelangen" (1996:11, Fußnote 11).

138 Hierbei handelt es sich um ein konkretes, in der Geschichte regelmäßig stattgefundenes Zusammentreffen von sieben Freunden, die sechs Religionen und die Religionslosigkeit repräsentierten: "Die Gespräche drehen sich sowohl um natürliche wie um metaphysische und politische Gegenstände. Es gibt in den meisten Fragen keine wirkliche Übereinstimmung oder gar zweifelsfreie Erkenntnis, die durch die Gespräche schließlich erreicht würde. Der Ort hingegen, an dem sie sich treffen, der Landsitz des italienischen Katholiken, ist vom synkretistischen und universalistischen Geist seines Besitzers geprägt in einer Weise, sodass er den Gesprächen eine gemeinsame Grundlage verschafft. Etwa in der Gliederung der natürlichen Welt, von der mineralischen bis zur geistigen, entsprechend auch in den klassifikatorischen Begriffen zur Benennung von Künsten und Wissenschaften, stimmen alle überein. Dazu kommt, dass sie eine gemeinsame Sprache sprechen, die nicht die Muttersprache irgendeines von ihnen ist, das Lateinische" (Wimmer 1996:6).

das "enge" oder "technische" Verständnis von "Rationalität" oder "Funktionalität" hinausgehe.¹³⁹ Dazu schreibt er:

Bevor man Menschen aus einer anderen Kultur sinnloses, unnatürliches, unmenschliches oder unmündiges Verhalten und entsprechende Wertvorstellungen unterstellt, zweifelt man fürs erste besser an der Zulänglichkeit des eigenen Verstandes und Wissenshorizontes. (1998b:293)

Dies lässt sich umformulieren zu:

- (31) Der Grund dafür, dass ein Sprecher die Aussage eines Anderen nicht versteht, ist als erstes darin zu suchen, dass möglicherweise der eigene Verstand und der eigene Wissenshorizont für dieses Verständnis nicht zulänglich sind; es darf dagegen nicht zuerst davon ausgegangen werden, dass bei dem Anderen ein - kulturell bedingtes - sinnloses, unnatürliches, unmenschliches oder unmündiges Verhalten und entsprechende Wertvorstellungen vorliegen.**

Während die ersten drei Regeln sich auf das Respektieren der (möglicherweise andersartigen, jedoch menscheitsübergreifend ebenfalls als existent vorausgesetzten) fremden *Rationalität* beziehen, geht es Holenstein in den folgenden beiden Regeln darum, das dem Menschen als Menschen eigene *Werturteilsvermögen* zu respektieren, obwohl auch dieses intrakulturell unterschiedliche Ausprägungen annehmen kann. So denkt er, dass sich alle Menschen kulturunabhängig - der Tendenz nach - unter gleichen Bedingungen gleich verhalten. Dies führt ihn zu zwei Annahmen. Die erste besagt: Wenn man sich bei einer fremden Kultur an etwas stößt, das einem selbst inakzeptabel erscheint, ist es nicht unwahrscheinlich, "dass man vergleichbare, wenn nicht noch ärgere Vorkommnisse auch in der eigenen Kultur findet" (1998b:295). Daraus leitet er seine "Nos-quoque-Regel" ab:

¹³⁹ Paul hält es ebenfalls nicht für gerechtfertigt, anderen Kulturen ein solches Anderssein zu unterstellen, allein aufgrund der Tatsache, dass man (noch) nicht in der Lage ist, diese zu verstehen. Daher mahnt er zum einen in seiner Regel (iv) an, "Mystifizierungen, Exotismus und Exotik zu vermeiden und dabei von der Existenz allgemeingültiger formallogischer Gesetze auszugehen" (2000:403), zum anderen betont er - auch in einem weiteren Sinn als nur bezüglich des Logik-Systems -: "Ist man einmal nicht in der Lage, etwas zu erklären, so sollte sich das nur in der entsprechenden Feststellung äußern. Kann man einen physikalischen Vorgang nicht erklären, so orakelt man ja auch nicht herum. Insbesondere spricht man nicht von etwas 'ganz Anderem' oder fordert eine 'ganz andere' Physik. Man räumt lediglich ein, dass man den Vorgang nicht oder noch nicht (völlig) versteht" (2000:408). Diese drei Regeln lassen sich auch als Umgangsweisen lesen mit der von Kimmerle angemerkten Problematik, dass im Verstehensprozess bisweilen durchaus zeitweise oder auf Dauer Unverstandenes übrig bleibt (Kimmerle 2002:84).

Es ist gut, realistisch zu sein, aber dazu gehört, dass man die Linie zwischen dem, was man 'nachsichtig' vergibt, und dem, was man 'nachtragend' verurteilt, gerade nicht zwischen der eigenen und der fremden Kultur zieht. Nicht nur die anderen, "auch wir" (nos quoque) verhalten uns der Tendenz nach unter gleichen Bedingungen gleich.

Die daraus deduzierbare Regel muss also in etwa lauten:

- (32) Die Entscheidung für oder wider ein Werturteil muss sich daran orientieren, dass sich nicht nur die anderen, sondern "auch wir" uns der Tendenz nach unter gleichen Bedingungen gleich verhalten; es darf daher nicht gefällt werden aufgrund einer etwaigen Trennlinie, die zwischen der eigenen und der fremden Kultur gezogen wird.**

Holensteins zweite Annahme bezüglich des menscheitsumfassenden Werturteilsvermögens lautet, dass man entsprechend auch in der fremden Kultur auf Personen treffen müsse, "die das skandalöse Vorkommnis ablehnen"; denn er meint, dass sich zumindest "in den zeitlich, räumlich und bevölkerungsmäßig umfangreicheren Kulturen", wenn nicht sogar universell, ideelle Ansätze zugunsten einer menschenrechtskonformen Ethik ausmachen ließen (1998b:297). Daraus schließt er in seiner "Vos-quoque-Regel":

Man findet sie nicht widerspruchsfrei und meistens auch nicht dominant. [...Aber] im Ausgang von einem Menschenbild und von Wertvorstellungen, die von den Gesprächspartnern selbstverständlich geteilt werden ("vos-quoque - auch Ihr haltet Euch an die Maxime...") lässt sich schrittweise belegen, dass ein menschenrechtskonformes Verhalten in der kultureigenen Philosophie wohlbegründet ist. (1998b:297-198)¹⁴⁰

Daraus ergibt sich als Regel:

- (33) Die Wohlbegründetheit eines kultureigenen menschenrechtskonformen Verhaltens ist kulturübergreifend schrittweise belegbar, indem von einem Menschenbild und von Wertvorstellungen ausgegangen wird, die von den Gesprächspartnern in ihrer Kultur ebenfalls geteilt werden (wenn auch nicht widerspruchsfrei und meistens auch nicht dominant): "Vos quoque - auch Ihr haltet Euch an die Maxime...".**

¹⁴⁰ Vom Inhalt her ähnlich formuliert Paul die "Nos-quoque-" und die "Vos-quoque"-Regeln, wenn er schreibt, philosophische Komparatistik sollte auch den Anforderungen genügen, "(xiii) [...] Ethno- und Eurozentrismus zu vermeiden, indem sie (a) an Philosophien aus einer anderen Kultur nur das kritisiert, was sie an Philosophien aus der eigenen Kultur kritisiert, [und] (b) eine der eigenen Kritik vergleichbare interne Kritik aus der anderen Kultur weitergibt [...]" (2000:407).

Seine Hypothese von einem menschenrechtskonformen, transkulturell gültigen moralischen Konsens stützt er durch seine Untersuchung der tentativen These: "Strukturen, die in einer Kultur sehr stark ausgeprägt sind, lassen sich (zumindest ansatzweise) in (nahezu allen) anderen Kulturen ebenfalls finden" (1985:133). Freilich stehen dieser These schon rein empirisch betrachtet die diversen aktuellen Menschenrechts-Debatten gegenüber, beispielsweise zwischen westlichen und ostasiatischen Politikern und Philosophen.¹⁴¹ Eine Übereinstimmung ist in meinen Augen daher bestenfalls in dem oben bereits zitierten Sinn einer "Überlappung" plausibel, so wie Walzer sie mit Rousseau (1998) in dem "ersten Gefühl der Menschlichkeit" diskutiert, nicht jedoch im Sinne eines - eher dem Denken von John Rawls entsprechenden - menschenrechtlichen "overlapping consensus". Insofern unterstützen die beiden soeben genannten Regeln zwar noch einmal Malls Anliegen, zur Förderung des wechselseitigen Verstehens nach Überlappungen zu suchen, können (und sollen, da sie sich ja als Verfahrensweisen im hermeneutischen Diskurs und damit als Regeln zur Förderung des Ziels wechselseitigen Verstehens begreifen) aber nicht darüber hinaus reichen.

Jedoch wird klar, dass Holenstein in diesen Regeln seinen "humanwissenschaftlichen Leitsatz" konsequent weiterdenken will. Diesem Satz zufolge ist es leichter, generelle Aussagen über die gesamte Menschheit zu treffen als über bestimmte Gruppen. Dieser Satz führt ihn auch zu der Formulierung seiner "Anti-Kryptorassismus-Regel", die sich gegen eine versteckte Antigruppen-Bildung durch Bezug auf Aussehen, Herkunft und Sprache einer anderen Kultur wendet:¹⁴²

Zu einem nicht einseitig abschätzigen Bild von einer fremden Kultur kommt man, wenn man dort, wo etwas in ihr despektierlich erscheint, das Gegenstück in der eigenen Kultur in die Evaluation einbezieht. [...] Die gelungene Analyse einer fremden Kultur wirft immer auch ein erhellendes Licht auf die eigene Kultur (1998b:301).

In Regelform gebracht heißt dies:

¹⁴¹ Vgl. z.B. Rebele 2004.

¹⁴² Holenstein definiert Rassismus so, dass a) "Mängel und Übel *nur in der anderen Gruppe*" gesehen werden, dass dies b) "verallgemeinernd *bei sämtlichen Angehörigen* der Gruppe" geschieht, und dass c) "*nur sie*, Mängel und Übel, in der anderen Gruppe" gesehen werden (1998b:298). Allgemeiner formuliert Paul als Anti-Rassismus-Regel, dass zu den methodischen Grundregeln das Prinzip (iii) gehören sollte, "Vorurteile auszuräumen" (2000:403).

- (34) Bei der Beurteilung einer fremden Kultur ist Abschätzigkeit auszuschließen. Deshalb ist dann, wenn etwas in ihr despektierlich erscheint, das Gegenstück in der eigenen Kultur in die Evaluation einzubeziehen.**

Mit seiner "Personalitätsregel" zielt Holenstein auf dasselbe ab wie Fornet-Betancout und Wimmer, wenn sie betonen, dass für ein Verstehen schaffende Übersetzung die gleichberechtigte Teilnahme der Betroffenen am Verstehensprozess notwendig sei.¹⁴³ Auch er will vermeiden, dass die Angehörigen einer fremden Kultur nur als Untersuchungsgegenstand behandelt werden oder auch als bloßes Untersuchungsmittel (als untergeordnete Informanten oder Dolmetscher). Statt dessen hätten sie das Recht, selbst angehört zu werden und Gegenfragen zu stellen, bevor ein Urteil über sie veröffentlicht wird:

Zu einem umfassenden Urteil über Personen gehören Innen- und Außenansicht, Eigen- und Fremddarstellung. [...] Kulturelle Untersuchungen werden daher idealiter von einem Tandem oder Team durchgeführt, von Angehörigen einer fremden Kultur zusammen mit Angehörigen der zu erforschenden Kultur. Methode, Ergebnis und Deutung sind immer auch in der Sprache der untersuchten Kultur zu veröffentlichen, zur Diskussion zu stellen und zur Rezension auszuschreiben. (1998b:301-302)

So lässt sich für den hermeneutischen Diskurs die Regel aufstellen:

- (35) Ein umfassendes Urteil über Personen muss sowohl eine Innenansicht (gewonnen anhand einer Selbstdarstellung) als auch eine Außenansicht (generiert mit Bezug auf eine Fremddarstellung) berücksichtigen. Jeder Sprecher, der diesbezügliche Geltungsansprüche erhebt, muss daher für folgendes Sorge tragen: a) kulturelle Untersuchungen müssen von einem Tandem oder Team durchgeführt werden, das sowohl Angehörige von fremden, als auch von der zu untersuchenden Kultur umfasst. b) Ergebnis und Deutung der Untersuchungen müssen immer auch in der Sprache der untersuchten Kultur veröffentlicht, zur Diskussion gestellt und zur Rezension ausgeschrieben werden.**

Ebenso fraglich wie ein Urteil, das allein aus der Außenperspektive entsteht, sei zudem eine Beurteilung, die allein anhand einer *Selbstdarstellung* des Fremden getroffen würde, da diese einerseits Selbstüberschätzungen, Selbstüberhöhungen und Selbstverschönerungen, andererseits Selbsterniedrigungen oder Selbstanschwärzungen

¹⁴³ So auch Kimmerle, der immer wieder betont, dass die am interkulturellen Dialog Teilnehmenden idealer Weise leiblich anwesend sein sollten; denn es ginge eben nicht nur um Textinterpretationen oder um eine Begegnung abstrakter Kulturen, sondern um *Menschen* (vgl. z.B. Kimmerle 2002:81).

beinhalten könnte. So lautet Holensteins Gedanke zu einer "Subjektivitätsregel" in 1998b:302, die wörtlich als Formulierung für den hermeneutischen Diskurs übernommen werden kann:

(36) Selbstdarstellungen sind ohne Gegenprobe ebenso wenig zum Nennwert zu nehmen wie die Eindrücke eines Außenstehenden. Beide bedürfen der gegenseitigen Kontrolle.

So seien auch kulturimmanente Darstellungen eines *Soll-Zustandes* wie z.B. "Verhaltenscodices und Gebotslisten, 'Fürstenspiegel', Knigges *Über den Umgang mit Menschen* und Verfassungstexte" (1998b:304) keine sichere Quelle, um daraus Schlüsse über den Ist-Zustand zu ziehen. Vielmehr stellten sie möglicherweise sogar "spiegelverkehrt dar, wie es nicht ist". Daher mahnt Holenstein in der "Ontologie-Deontologie-Regel" ("Ist-Zustand/ Soll-Zustand-Regel") an:

Wer seine Kenntnisse einer fremden Kultur nur aus einer Bibliothek zu beziehen vermag, ist nicht immer in der Lage, zwischen Ist-Zustand (Ontologie) und Soll-Zustand (Deontologie) zu unterscheiden. (1998b:304)

In meiner Umformulierung zu einer Regel für den hermeneutischen Diskurs möchte ich - neben der Betonung des Ausschlusskriteriums durch Holenstein - besonders das Positiv-Kriterium des Ist-Zustandes hervorheben:

(37) Kenntnisse einer fremden Kultur sind zu beziehen insbesondere durch den Abgleich mit dem kulturinternen *Ist-Zustand*, da der alleinige Bezug auf kulturinterne Regelcodices (und die darin enthaltenen Beschreibungen des Soll-Zustandes) nicht immer den realen Umständen entsprechen.

Wieder in Anlehnung an seinen humanwissenschaftlichen Leitsatz sind Holensteins darauf folgende Regeln der "Entpolarisierung" ("Anti-Kulturdualismus-Regel") und der "Inhomogenität" zu lesen. In der ersten Regel geht es ihm darum, einen vorsichtigen Umgang mit Polarisierungen zu pflegen. Denn diese könnten zwar der Komplexitätsreduzierung dienen. Ihre erste Funktion sei aber nicht, die Dinge so wiederzugeben, wie sie faktisch seien, sondern nur so, wie sie *brauchbar* wären:

Polarisierungen mit ihren Vereinfachungen, Verabsolutierungen, Überspitzungen und Ausschließlichkeitsansprüchen beugt man am besten vor, wenn man, statt exklusiv zwei, mehrere Kulturen miteinander vergleicht und indem man gezielt darauf achtet, unter welchen Umständen sich ein solches polares Verhältnis zwischen zwei Kulturen

behaupten lässt und unter welchen Bedingungen es auch innerhalb der kontrastiv einander entgegengesetzten Kulturen zu finden ist. (1998b:305)¹⁴⁴

Die dieser Idee folgende hermeneutische Regel kann lauten:

- (38) Ein Werturteil über die Polarität zweier Kulturen darf allenfalls dann gebildet werden, wenn dabei Vereinfachungen, Verabsolutierungen, Überspitzungen und Ausschließlichkeitsansprüche ausgeschlossen werden können. Deshalb dürfen nicht exklusiv zwei Kulturen miteinander verglichen werden. Vielmehr muss der Vergleich a) mehrere Kulturen umfassen. Und es muss b) beachtet werden, unter welchen Umständen sich ein solches polares Verhältnis zwischen zwei Kulturen behaupten lässt und unter welchen Bedingungen es auch innerhalb der kontrastiv einander entgegengesetzten Kulturen zu finden ist.**

Die nun folgende "Inhomogenitätsregel" gibt (wenn auch nicht in ihrer hier vorliegenden Ausformulierung, so doch, was ihre inhaltliche Aussage betrifft) den humanwissenschaftlichen Leitsatz explizit als Richtwert wieder. Sie wendet sich damit gegen den "Glaubenssatz" von einer heterogenen Menschheit (möglicherweise sogar in Form eines polygenetischen Menschengeschlechts), innerhalb derer homogene Kulturen ("gleicher Stamm, gleiche Sitte, gleiche Sprache") anzutreffen seien:

Die Annahme, dass Kulturen homogen sind, verleitet dazu, ihre verschiedenen Epochen, Strömungen und Ausgestaltungen unilinear zu ordnen, als ob sie sich nur ihrem Entwicklungsgrad nach unterscheiden und keine von ihnen etwas Eigenwüchsiges und Eigenständiges aufwiese. Ihre qualitative Besonderheit, Originalität und gelegentlich auch ihre antagonistischen und alternativen Züge werden ausgeblendet. (1998b:307)¹⁴⁵

In den Regelvorschlag für den hermeneutischen Diskurs möchte ich daher (auch um den Preis, dass dies eine sehr komplizierte Formulierung ergibt) den humanwissenschaftlichen Leitsatz mit zitieren:

¹⁴⁴ Für den Vergleich zwischen zwei oder mehr Kulturen hält auch Paul es für notwendig, "(vi) nur 'Gleiches mit Gleichem' zu vergleichen, das heißt Kategorienfehler auszuschließen" (2000:403, vgl. auch seine Ausführungen zu solchen Kategorienfehlern auf S. 302).

¹⁴⁵ Bei Paul unterteilt sich die Forderung der Inhomogenitäts-Regel in die drei Unterpunkte "(vii) Übergeneralisierungen zu vermeiden und (viii) begrenzte Erscheinungsformen einer philosophischen Kultur nicht als das Ganze dieser Kultur zu betrachten oder gar auszugeben ('Zen' nicht mit östlicher Philosophie zu identifizieren)" (2000:403), sowie "(xiv) Ausdrücke wie 'deutsche Philosophie' und 'Ost' und 'West' nur als Abkürzungen für 'in Deutschland entwickelte und/ oder formulierte Philosophie' oder 'in Asien (und/ oder in einer asiatischen Sprache) formulierte Philosophie'" zu verwenden (2000:407).

(39) Bei der interkulturellen Beurteilung von Normen und Werten muss a) der humanwissenschaftliche Leitsatz gelten, dass eher über *den* Menschen (speziesspezifisch) allgemeine Aussagen zu machen sind - dies sind Aussagen, die für *alle* Menschen gelten, *nur* für Menschen gelten und *nicht* auch für andere Lebewesen) - als (populationsspezifisch) allgemeine Aussagen über *eine* Kultur (oder *eine* Gesellschaft, *eine* 'Rasse', *eine* 'Nation', *ein* Geschlecht): Aussagen, die für *alle* Angehörigen einer Kultur (einer Gesellschaft, einer 'Rasse', einer 'Nation', eines Geschlechts) gelten, *nur* für sie gelten und *nicht* auch für Angehörige anderer Kulturen (anderer Gesellschaften, anderer 'Rassen', anderer 'Nationen', des anderen Geschlechts).

Es muss b) weiterhin berücksichtigt werden, dass Kulturen *inhomogen* sind. Das heißt insbesondere, dass jede von ihnen einer linearen Entwicklung folgt und deshalb sowohl etwas Eigenwüchsiges und Eigenständiges beinhaltet als auch eine jeweilige qualitative Besonderheit, Originalität sowie antagonistische und alternative Züge.

Als wollte er der interkulturellen Philosophie eine Warnung mit auf den Weg geben, was die grundsätzliche Klärbarkeit von philosophischen Sachverhalten betrifft, räumt Holenstein schließlich in der "Agnostizismus-Regel" ein, dass es - neben allem möglicherweise Verstehbaren - immer auch offene Fragen geben wird:

Es gibt Geheimnisse, die in allen Kulturen und über sie hinweg, transkulturell, ein Geheimnis bleiben. Natürlich können auch Unentscheidbarkeitsbeweise auf irrigen Voraussetzungen beruhen und täuschen. [...] Was man in anderen Kulturen lernen kann, ist höchstens, wie man vor solchen Fragen haltmacht. (1998b:308)

Der Grundgedanke hierbei ähnelt der Regel (24), die Alexy für den praktischen Diskurs aufstellt und die sich deshalb wörtlich für den hermeneutischen Diskurs übernehmen lässt:

(40) Die faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit des Fremdverstehens und des interkulturellen Problemlösens sind einzuhalten.

Es ist zu beachten, dass es hier nicht um die faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit von Normen und Werten geht, sondern um die grundsätzliche Möglichkeit von hermeneutischer Klärung, d.h. von Verstehen kulturell unterschiedlicher Moralauffassungen.

10 Die Regeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse der interkulturellen Philosophie im hermeneutischen Diskurs

Regel	Ziel	Forderungen	Nr.
Rationalitäts- bzw. Logik-Regel	Erkennen, Verstehen und Vergleichen der Logiksysteme verschiedener Kulturen	Zugestehen der Existenz von Rationalität innerhalb einer fremden Sprache und Kultur	(29)
		Zugestehen von kulturbedingt unterschiedlichen Rationalitätsauffassungen	
Zweckrationalitäts- bzw. Funktionalitätsregel	Berücksichtigung von nicht diskursiv-sprachlichen Aussagen im Verstehensprozess	Unterscheidung von logischer und teleologischer Rationalität zur Vermeidung der Unterstellung von Irrationalität einer Aussage	(30)
Menschlichkeits- bzw. Natürlichkeitsregel	Anerkennung von Rationalität als universelles, anthropologisches Merkmal	Überwindung eines "engen" bzw. "technischen" Verständnisses von Rationalität	(31)
		Berücksichtigung der eigenen Begrenztheit von Rationalität und Wissenshorizont beim Versuch des Fremdverstehens	
Nos-quoque-Regel	Anerkennung von Werturteilsfähigkeit als universelles, anthropologisches Merkmal	kulturunabhängige Verstehensversuche bezüglich fremder Werturteile	(32)
Vos-quoque-Regel		Begründung des eigenen Werturteils gegenüber Fremden anhand kulturenübergreifend feststellbarer Handlungsorientierungen	(33)
Anti-Kryptorassismus-Regel	Ausschluss von kulturabhängiger Abschätzung einer Bewertung	Verpflichtung auf den Abgleich, ob und inwiefern ein der fremden Kultur evtl. zu unterstellendes despektierliches Verhalten auch in gleicher Weise innerhalb der eigenen Kultur auftaucht	(34)
Personalitäts-Regel	Sicherung der gleichberechtigten Teilnahme am Prozess des Verstehens/ Verstandenwerdens	Tandem- oder Teamarbeit unter Einbeziehung der Betroffenen bei kulturellen Verstehensversuchen	(35)
		Veröffentlichung der Methode und des Ergebnisses eines Verstehensversuchs und Schaffung der Möglichkeit von Diskussion und Rezension	
Subjektivitäts-Regel	Vermeidung von Missverstehen aufgrund von einseitigen Darstellungen des Fremden	Einbeziehung von Fremdperspektiven in den Verstehensversuch UND	(36)
		Einbeziehung der internen Perspektive in den Verstehensversuch	
Ontologie-Deontologie-Regel	Vermeidung von Missverstehen aufgrund von unrealistischen Soll-Zustands-Beschreibungen	Abgleich von kulturinternem Ist- und Soll-Zustand beim Versuch des Fremdverstehens	(37)
Anti-Kulturdualismus-Regel	Vermeidung von überspitzten Polarisierungen zwischen zwei Kulturen	Vergleich von mehr als zwei Kulturen miteinander	(38)
		Suche von kulturinternen Parallelen zu vermeintlich Kontrastivem	
Inhomogenitäts-Regel	Vermeidung von vorschnellen Generalisierungen bezüglich einer bestimmten Kultur	Priorität der Berücksichtigung von speziesspezifischen (gegenüber populationsspezifischen) Konstanten beim Versuch des Fremdverstehens	(39)
		Berücksichtigung der Inhomogenität einer Kultur beim Versuch des Fremdverstehens	
Agnostizismus-Regel	Einberechnung der Möglichkeit der Existenz von grundsätzlich (kulturintern und kulturübergreifend) nicht klärbaren phil. Fragen	Einhaltung der faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit des Fremdverstehens und des interkulturellen Problemlösens	(40)

Tabelle 2: Ziele und Forderungen der Regeln des hermeneutischen Diskurses nach Elmar Holenstein

11 Schluss

Zum Abschluss der vorliegenden Arbeit sei der Blick noch einmal auf die eingangs formulierte Fragestellung gerichtet. Diese lautet: *Wie kann die Ethiktheorie des Diskurses, die sich an Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< orientiert, ergänzt werden, um das wechselseitige Verstehen zu fördern und damit zu einer besseren kommunikativen Verständigung in interkulturellen Normen- und Wertekonfliktfällen beizutragen?*

Mit dieser Fragestellung sind bereits drei wesentliche Aspekte impliziert, deren Sinn im Laufe der Arbeit schrittweise überprüft und deren Einhaltung anschließend jeweils argumentativ untermauert wurde: *Erstens* geht es darum, sich solchen Anwendungsproblemen der Diskursethik zuzuwenden, die auf einen kulturell unterschiedlichen Hintergrund im Normen- und Werteverständnis zurückzuführen sind. Dies gilt es *zweitens* dadurch zu erreichen, dass nicht - wie von Apel vorgeschlagen - Strategien und Strategie-Konterstrategien ausgelotet werden. Vielmehr soll eine Verbesserung der Theorie dadurch erfolgen, dass Maßnahmen zur Förderung des wechselseitigen Verstehens dieser Hintergründe erarbeitet werden. Diese Verbesserung soll aber *nicht* - und das ist der *dritte* in der Fragestellung eingeschlossene wesentliche Aspekt - dadurch geschehen, dass der Konsensgedanke aus Habermas' Universalisierungsgrundsatz >U< aufgegeben und durch das neue Ziel ersetzt wird, wie bei Benhabib. Vielmehr sollen das Ziel des wechselseitigen Verstehens und die in diesem Zusammenhang stehenden Vorgehensweisen sich ergänzen.

Die Antwort auf diese Forschungsfrage besteht somit darin, das Habermas'sche Diskursethik-Verständnis um eine hermeneutische Perspektive zu ergänzen. Hieraus ergeben sich selbstverständlich Modifikationen seiner Theorie. Deshalb sei abschließend meine interkulturelle Diskursethik-Variante in ihren Grundzügen noch einmal zusammengefasst. Da für den praktischen Diskurs, so wie ihn Habermas versteht, Grundzüge und Regeln bereits in den Kapiteln 1.1, 1.2, 2 und 3 zusammengefasst wurden, können die vorzunehmenden Ergänzungen und Modifikationen hieran anschließen. Sie betreffen Begriff und Anspruch, Charakteristika und zentrale Formulierungen sowie die Regeln des Diskurses. Zum Abschluss sei ein Ausblick auf einige noch offene oder weitergehende Fragen gestattet.

11.1 Begriff und Anspruch der interkulturellen Diskursethik-Variante

Dem Begriff "Diskurs", so wie ihn Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel und Robert Alexy verstehen, begegnen Seyla Benhabib, die Dialog-Vertreter, Hans Küng und die Vertreter der interkulturellen Philosophie allesamt skeptisch. Während Benhabib bei dem Begriff "Diskurs" bleibt, seinen Sinn jedoch stark verändert, wählen die anderen für die von ihnen favorisierte Gesprächsform die Begriffe "Dialog" bzw. "Polylog". Dabei ist ihnen die grundsätzliche Kritik gemeinsam, die sich auf den bei den Diskursethikern festgestellten Mangel an Sensibilität für das Problem der Pluralität richtet.

Im Laufe der Untersuchungen hat sich aber gezeigt, dass der Oberbegriff "Diskurs" - um eine interkulturelle Perspektive bereichert - durchaus auch für solche Ansätze zutrifft, die diesen Oberbegriff eigentlich ablehnen. Denn sie alle verbindet das Anliegen, das Habermas als hierfür charakteristisch erklärt, indem er den Diskurs beschreibt als

die durch Argumentation gekennzeichnete Form einer Kommunikation [...], in der problematisch gewordene Geltungsansprüche zum Thema gemacht und auf ihre Berechtigung hin untersucht werden. (1973:214)

Bis auf Benhabib, die das Ziel des moralischen Konsenses (aufgrund eines Missverständnisses) ablehnt, sind sich alle mit den Diskursethik-Vertretern darin einig, dass das (gleichwohl nicht notwendig erreichbare) Ziel des Gesprächs eine Lösung des vorliegenden Problems ist. Der Diskurs kann sich dabei (so wie auch der Polylog und der Dialog nach Isaacs und Hatkemeyer et al.) grundsätzlich mit verschiedenen Arten von Geltungsansprüchen beschäftigen, so zum Beispiel mit Wahrheits- oder mit Richtigkeitsansprüchen. In letzterem Fall geschieht dies nach Habermas im Rahmen der Diskurs-Unterform des *praktischen Diskurses*, die die für die ursprüngliche Idee der *Diskursethik* zentrale Gesprächsform darstellt. Mit dem Weltethos-Dialog liegt für sie zudem ein Praxisbeispiel vor. Auch der Polylog- und der Dialog-Ansatz umfassen diese Thematik und stellen zu der Idee des praktischen Diskurses deshalb keinen Widerspruch dar.

Benhabib formuliert mit der Förderung wechselseitigen Verstehens ein alternatives Diskursziel, damit den Herausforderungen der Pluralität und der Geschichtlichkeit angemessener als bisher Rechnung getragen werden könne. Damit lässt sich die von ihr

vorgebrachte so genannte *Diskursethik*-Variante besser als eine *rein hermeneutische Diskurstheorie* verstehen. Diese Variante ist für das von ihr neu formulierte hermeneutische Ziel aus den von ihr angeführten und durch die Erfahrungswerte im Weltethos-Dialog gestützten Gründen heraus angemessener und förderlicher. Jedoch kann diese Variante, wie dargelegt, nicht ausreichen, um das aufzuzeigen, was zur Klärung von Moralkonflikten und damit zur Lösung von dadurch bedingten Menschheitsproblemen notwendig wäre.

So stellen ihre Überlegungen eine *Ausgangsbasis* dar. Auf ihr *aufbauend* lässt sich im Sinne meiner Forschungsabsicht eine neue, ebenfalls dem Oberbegriff des "Diskurses" unterzuordnende Diskursform unter dem Begriff des "hermeneutischen Diskurses" erarbeiten, um einen Gewinn zu erzielen für die diskursive Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten. Um das oben erwähnte Defizit von Benhabibs Überlegungen wett zu machen, ist diese Diskursform jedoch im Rahmen meiner interkulturell orientierten Diskursethik-Variante nicht als Ersatz für den praktischen Diskurs mit dem Ziel des Konsenses zu betrachten, sondern als diesem gleichwertige *Ergänzung*.

Der Unterschied zwischen der Diskursethik nach Habermas, Apel, Alexy oder Benhabib einerseits und der von mir vorgeschlagenen interkulturellen Diskursethik-Variante andererseits liegt deshalb vor allem in Folgendem: Ich befürworte in der Zielsetzung des Diskurses zur Lösung von besagten Normen- und Wertekonflikten eine *Zweigliedrigkeit*, die einerseits die Förderung des wechselseitigen Verstehens umfasst und andererseits das Ziel der konsensuellen Einigung anstrebt. Das erste Ziel wird auf dem Wege des hermeneutischen Diskurses, das zweite im praktischen Diskurs verfolgt.¹⁴⁶

Nach wie vor, also auch in ihrer interkulturellen Variante, ist die Diskursethik jedoch *nicht* zu verstehen als eine Theorie, die den Anspruch erhebt, die *Lösung* von Normen- und Wertekonflikten und die Erreichung ihres Ziels - bzw. ihrer beiden Ziele - *garantieren zu können*. Vielmehr bleiben die in ihrem Rahmen getätigten Verstehens-Versuche, die

¹⁴⁶ Damit wird natürlich nicht ausgeschlossen, dass der hermeneutische Diskurs auch eine sinnvolle Ergänzung z.B. zu einem theoretischen Diskurs darstellen kann. Da es in der vorliegenden Arbeit jedoch explizit um die Anwendbarkeit der Diskursethik im Hinblick auf interkulturelle Normen- und Wertekonflikte geht, genügt für die Beantwortung meiner Fragestellung die Darstellung von praktischen Diskursen und hermeneutischen Diskursen.

getroffenen Einigungen und auch die *Gesprächstheorie selbst und die für sie festgehaltenen Prämissen, Regeln und Grundsätze* fallibel.

11.2 Charakteristika und zentrale Formulierungen der interkulturellen Diskursethik-Variante

So bleiben die von Gottschalk-Mazouz genannten Charakteristika der Diskursethik: "Gründe und Konsens", "Kantische Tradition" und die "zentralen Formulierungen >D< und >U<" auch für die interkulturelle Diskursethik-Variante gültig, aber es ergeben sich Ergänzungen. Denn neben das Diskursziel des Konsenses tritt das des wechselseitigen Verstehens - mit seinen drei Unterzielen: der Reflexion der Vorannahmen, der urteilsrelevanten emotionalen Aspekte und der Werturteilsfreiheit durch Suspendierung des Konsensgedankens *für die Dauer des hermeneutischen Diskurses*.¹⁴⁷

Ebenfalls ergänzungsbedürftig im Sinne einer interkulturellen Diskursethik-Variante ist die Aufzählung der zentralen Formulierungen in Kapitel 1. Diese umfassen, gemäß Gottschalk-Mazouz, lediglich Habermas' diskursethischen Grundsatz >D< und seinen Universalisierungsgrundsatz >U<, der darüber hinaus durch Apel in ein Handlungsprinzip >U(h)< umformuliert wird. Im Sinne eines hermeneutischen Vorgehens für die interkulturelle Diskursethik-Variante haben sich aber - über das Ziel des Konsenses hinaus - neue, verstehensfördernde Zielsetzungen ergeben, die in der Liste dieser Formulierungen bisher nicht berücksichtigt wurden. Daher sind zu ihr noch der Billigkeits-Grundsatz >B< und das daraus abgeleitete Billigkeits-Handlungsprinzip >B(h)< hinzuzufügen. Gemäß der Unterscheidung von hermeneutischem und praktischem Diskurs ließe sich diese Liste unterteilen, wobei >D<, >U< und >U(h)< die zentralen Formulierungen für den praktischen und >B< und >B(h)< diejenigen für den hermeneutischen Diskurs darstellen.¹⁴⁸ Der beiden Diskursarten gleichermaßen zuzuordnende Minimal-Grundsatz >M< für das interkulturelle Philosophieren gibt zudem wieder, dass sich hermeneutischer und praktischer Diskurs ergänzen sollen, indem das Auffinden von kulturenübergreifenden

¹⁴⁷ Was umgekehrt natürlich nicht bedeutet, dass das Ziel des hermeneutischen Diskurses, das Verstehen, für die Dauer des praktischen Diskurses ebenfalls suspendiert werden dürfte!

¹⁴⁸ Auf diese Untergliederung wird jedoch in dem Verzeichnis der Grundsätze und Prinzipien verzichtet, da die Anzahl der hier erwähnten Sätze überschaubar ist und da diese Sätze aufgrund ihrer Inhalte zudem ohne weiteres der jeweiligen Diskursform zugeordnet werden können. Anders wird bzgl. der Regelverzeichnisse für die beiden Diskursformen verfahren, da diese deutlich umfangreicher ausfallen.

Überlappungen durch verstehensfördernde Diskurse dem Ziel der gemeinschaftlichen, rational-argumentativen Begründung von Thesen und Geltungsansprüchen zuarbeiten soll.

11.3 Regeln der interkulturellen Diskursethik-Variante

Analog zu den Grundsätzen hat sich auch bezüglich der Regeln für den praktischen Diskurs nach Habermas und Alexy ergeben, dass sie zwar mit Blick auf das Konsens-Ziel konsequent entwickelt, dennoch hinsichtlich des Ziels des wechselseitigen Verstehens ergänzungsbedürftig sind. Ihre Zielsetzungen und Forderungen für den praktischen Diskurs habe ich daher in Tabelle 1 am Ende von Kapitel 3 bereits zusammengefasst. Außerdem habe ich - als Konsequenz des erkannten Defizits bezüglich hermeneutischer Zielsetzungen für die Lösbarkeit von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten - Alexys Übergangsregeln (25) bis (27), die im Bedarfsfall einen Wechsel der Diskurs-Unterformen ermöglichen, eine weitere Regel (28) hinzugefügt. Sie ermöglicht es jederzeit jedem Sprecher, in einen hermeneutischen, verstehensfördernden Diskurs zu wechseln.

Da die Diskursethik bisher keine Regeln für diese neue Diskurs-Unterform zur Verfügung stellt, habe ich diese hergeleitet und formuliert mit Hilfe der Vorschläge und Gedanken der interkulturellen Philosophie, insbesondere anhand der von Holenstein zur Diskussion gestellten Faustregeln. Sie verfolgen konkret hermeneutische Zielsetzungen, die ich am Ende von Kapitel 10 in Tabelle 2 bereits zusammengefasst habe. Gemeinsam ermöglichen die Tabellen Tabelle 1 und Tabelle 2 sowie die beiden Verzeichnisse der Regeln für den praktischen und den hermeneutischen Diskurs am Ende der Arbeit einen inhaltlichen Überblick, weshalb der *Gehalt* der einzelnen Regeln hier nicht noch einmal zusammengetragen werden muss.

Worauf jedoch noch einmal hingewiesen sei, ist die unterschiedliche theoretische Fundiertheit der Regeln für den praktischen Diskurs auf der einen und für den hermeneutischen Diskurs auf der anderen Seite. Denn Habermas' und Alexys Regeln für den praktischen Diskurs sind aus dem Universalisierungsgrundsatz >U< heraus deduziert, der aus einer ausführlichen Begründungsdiskussion erwachsen ist. Sie werden deshalb mit ihrem begründungstheoretisch verhältnismäßig festen Fundament als konstitutiv für den praktischen Diskurs eingeschätzt. Vergleichbares lässt sich für die Regeln des hermeneutischen Diskurses noch nicht sagen; denn eine begründungstheoretische Diskussion bezüglich >B< ist noch offen. Der hermeneutische Diskurs mit seinen Regeln

und Grundsätzen ist damit genau so weit fundiert wie die Polylog-Idee Wimmers, nämlich vorwiegend durch pragmatisch-empirische Erkenntnisse aus der interkulturellen Gesprächspraxis und der philosophischen Komparatistik. Die Regeln für meine neue Diskurs-Unterform, die ich anhand von Holensteins Vorgaben erarbeitet habe, sind deshalb zu verstehen als *Vorschläge*. Sie sind mit Holenstein als "Daumen-" oder "Faustregeln" einzuschätzen.

Mit diesem Unterschied in der Begründungsfestigkeit beider Diskurs-Unterformen hängt mein Ausblick darauf zusammen, welche Ansatzpunkte sich für eine weiterführende Diskussion meiner interkulturellen Diskursethik-Variante anbieten.

11.4 Abschließende Bemerkungen und Ausblick

Wenn man die Vorschläge der Hermeneutik des Fremdverstehens aus der interkulturellen Philosophie und insbesondere Holensteins Gedanken zu möglichen Vorgehensweisen als Regeln für den hermeneutischen Diskurs interpretiert und ausformuliert, so erhält man eine erste Antwort auf Benhabibs Frage danach, "was erlaubt - vielleicht sogar notwendig - wäre, um die Praxis des Moralggesprächs auf Dauer zu gewährleisten" (1992:71). Die so gewonnenen Regeln sind keine diskursfördernden oder diskurserhaltenden *Strategien*, wie Gottschalk-Mazouz für eine Fortführung des Benhabib'schen Ansatzes befürchtet (2000:76) oder wie Apel sie in dem Ergänzungsprinzip >E< im Auge hat. Vielmehr stehen mit ihnen, mit >B< und mit dem Billigkeits-Handlungsprinzip >B(h)< für den verstehensfördernden, strategienvorbeugenden hermeneutischen Diskurs sowohl ein *Grundsatz und ein Prinzip* als auch *konkrete Gesprächsregeln* zur Verfügung. Es muss allerdings offen bleiben, wie das Billigkeitsprinzip >B< - und damit auch die abgeleiteten Regeln - philosophisch zu begründen sind.

Der Polylog als Gesprächsmodell verfolgt damit die gleichen Ziele, die ich bei der Benhabib-Diskussion für einen Moraldiskurs zur Lösung von interkulturellen Normen- und Wertekonflikten als elementar herausgestellt habe: erstens die Förderung des wechselseitigen Verstehens durch ein hermeneutisches Vorgehen und zweitens die konsensuelle Problemlösung durch rationale Argumentation. Warum also vertrete ich weiterhin einen diskursethischen Ansatz, nachdem doch einerseits in der Diskussion diverse Schwächen der bisher vorgetragenen Diskursethik-Varianten sichtbar geworden sind, und wo doch andererseits der Polylog-Gedanke die mir wesentlichen

Gesprächseigenschaften und -ziele mit der gebotenen Sensibilität für das Partikuläre vereint?

So viele Vorzüge für die interkulturelle *Praxis* die Idee des Polylogs auch gegenüber dem Habermas'schen Diskursgedanken haben mag, so bleibt diese Idee doch vor allem *pragmatisch* und damit (bisher zumindest) begründungsschwach.¹⁴⁹ Man mag über die Stichhaltigkeit der verschiedenen Diskursethik-Begründungsversuche streiten, aber immerhin werden diese seit Jahrzehnten diskutiert, auch interkulturell. Wie schon Kimmerle betont, stellen der Polylog und die von mir vertretene interkulturelle Diskursethik-Variante Modelle dar, die *von westlicher Seite* angeboten werden, da diese Modelle in unseren Augen die angemessenen Methoden für den Zugang zu interkultureller Philosophie unter Gleichen bei inhaltlicher Differenz darstellen. Deshalb sollte das jeweils vorgeschlagene Gesprächsmodell auch diskutierbar und seine Vor- und Nachteile abwägbare sein im Vergleich mit anders lautenden Konzepten. Aber gerade wenn wir einen solchen Vorschlag machen, dann sollten für ihn aus unserer philosophischen Tradition heraus gute Gründe sprechen. Solche Begründungsversuche werden in der Habermas'schen Konsens- und Diskurstheorie sowie in dem Großteil der Beiträge, die Diskursethik-immanent diskutieren, vorgebracht und weiterentwickelt. Hierin liegt die Stärke der Diskursethik-Idee gegenüber der Polylog-Idee. Zumindest im Sinne eines Universalisierbarkeitsanspruchs "nach innen", wie ich ihn in Kapitel 9.1.2 mit den Vertretern der interkulturellen Philosophie auch für meine interkulturelle Diskursethik-Variante vertrete, sind die Begründungsversuche der Diskursethik damit relativ stichhaltig im Vergleich zu den recht allgemeinen Aussagen hierzu seitens der interkulturellen Philosophie. Sie sollten weiter geprüft werden im Lichte der Ansprüche der interkulturellen Philosophie - besonders hinsichtlich ihres "Universalisierbarkeitsanspruchs nach außen".

Da die Diskursethik unumstritten ein, wenn nicht sogar *das* prominente Modell einer im Westen entwickelten Gesprächsform zur Lösung von Normen- und Wertekonflikten darstellt, kann sie, wenn man auf einen voreiligen externen Universalismus verzichtet, für

¹⁴⁹ Auch wenn Hakan Gürses ihr als "grundsätzlich überall einsetzbarem Dialog-Modell" bereits den Anspruch universeller Gültigkeit zuschreibt (2003:206).

die Polylog-Idee (aufgefasst in meinem Sinne als interkultureller Diskurs) begründungstheoretisch durchaus eine Bereicherung darstellen.

Als weiteren Zugewinn für die interkulturelle Philosophie hoffe ich, mit meinem Beitrag auf einen akuten Handlungsbedarf in einer zentralen Sachfrage hingewiesen zu haben, nämlich einen Diskurs über die zu praktizierende Gesprächsform. Zwei Aspekte sind dabei zentral: erstens der *intra*kulturelle Aspekt (etwa anhand der Fragen: "aus welchen rationalen Gründen heraus schlagen wir den unser Gesprächsmodell vor, und wie lässt sich dieser Begründungsgang interkulturell vertreten? Folgen wir damit eventuell einer bestimmten Diskurs-Variante, deren Argumentation wir bereits nutzen können?") und zweitens der *inter*kulturelle Aspekt (z.B. anhand der Fragen: "Bieten unsere Gesprächspartner Alternativen? Wie sehen diese aus? Erscheinen sie und ihre theoretischen Vorannahmen plausibel? Lässt sich eine neue, aus mehreren Konzepten entwickelte Gesprächsform generieren, die den gemeinsamen Anliegen (noch) besser gerecht wird?"). Das wesentliche Problem des Polylogs ist nämlich nicht, Subjekte zu identifizieren, die das Gespräch führen sollen (vgl. Gürses 2003:206) oder neue Wege in Sachfragen zu beschreiten (vgl. Wimmer 2004:72-73), sondern die Verständigung der *Gesprächskulturen*. Mein Hinweis ist allerdings nicht originell. Dass es auch andere Gesprächsformen geben kann, hat auch Kimmerle mehrfach betont. Ich möchte ergänzend hinzufügen, dass ich es für angebracht halte, diese noch *gezielter zu suchen* und sie miteinander zu vergleichen, um darüber Klarheit zu gewinnen, ob auf jeder Seite die gleiche Einschätzung über die *Methode* der interkulturellen Philosophie herrscht und ob diese noch zu verbessern ist.

Kimmerles Argumentation für die Anwendung der hier untersuchten Gesprächsform in der interkulturellen Philosophie, die aus den Erwägungen von angemessenen Kommunikationsformen erwächst, entspricht jedenfalls insgesamt jenem "tentativen Zentrismus", von dem Wimmer spricht und der es uns als "westlichen" Philosophen gestattet, ja sogar gebietet, die im Rahmen unseres Erkenntnishorizonts gewonnenen Erkenntnisse als Geltungsansprüche des Diskurses interkulturell zur Anwendung vorzuschlagen. Damit stellen wir sie ipso facto wieder zur Diskussion - so wie auch ich es hiermit tue zum Abschluss meiner Untersuchungen.

VERZEICHNIS DER GRUNDSÄTZE UND PRINZIPIEN

- >D<: dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten) 14
- >U<: dass eine strittige Norm unter den Teilnehmern eines praktischen Diskurses Zustimmung nur finden kann, wenn [...] die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung der strittigen Norm für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen voraussichtlich ergeben, von allen zwanglos akzeptiert werden können..... 14
- >U(h)<: Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder - ersatzweise - aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können..... 16
- >M<: Suche wo immer möglich nach transkulturellen 'Überlappungen' von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind..... 104
- >B<: "Billig" ist ein Urteil dann zu nennen, wenn es von allen, insbesondere den Betroffenen selber, "gebilligt" werden kann. Zum angemessenen Verständnis einer Sache gehört, dass man ihr keine Gewalt antut. 114
- >B(h)< Jedes Urteil über ein Fremdverständnis muss den Bedingungen genügen, dass es polylogisch-hermeneutisch, d.h. unter den Gesprächsbedingungen der wechselseitigen Achtung und der Teilnahme möglichst vieler, zumindest aber der Betroffenen, ermittelt wurde, sowie von allen, insbesondere den Betroffenen selber, zwanglos gebilligt werden kann. 116

VERZEICHNIS DER REGELN FÜR DEN PRAKTISCHEN DISKURS

- (1) Alle potentiellen Teilnehmer eines Diskurses müssen die gleiche Chance haben, kommunikative Sprechakte zu verwenden, so dass sie jederzeit Diskurse eröffnen sowie durch Rede und Gegenrede, Frage und Antwort perpetuieren können. 23
- (2) Alle Diskursteilnehmer müssen die gleiche Chance haben, Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so dass keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen bleibt. 23
- (3) Zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde gleiche Chancen haben, repräsentative Sprechakte zu verwenden, d.h. ihre Einstellungen, Gefühle und Intentionen zum Ausdruck zu bringen. 24
- (4) Zum Diskurs sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde die gleichen Chancen haben, regulative Sprechakte zu verwenden, d.h. zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usf. 24
- (5) Kein Sprecher darf sich widersprechen. 29
- (6) Jeder Sprecher darf nur das behaupten, was er selbst glaubt. 29
- (7) Jeder Sprecher, der ein Prädikat F auf einen Gegenstand a anwendet, muss bereit sein, F auch auf jeden anderen Gegenstand, der a in allen relevanten Hinsichten gleicht, anzuwenden. 29
- (8) Verschiedene Sprecher dürfen den gleichen Ausdruck nicht mit verschiedenen Bedeutungen benutzen. 30
- (9) Jeder Sprecher muss das, was er behauptet, auf Verlangen begründen, es sei denn, er kann Gründe anführen, die es rechtfertigen, eine Begründung zu verweigern. 31
- (10) Jeder, der sprechen kann, darf an Diskursen teilnehmen. 31
- (11) Jeder darf jede Behauptung problematisieren. 31
- (12) Jeder darf jede Behauptung in den Diskurs einführen. 31

(13) Jeder darf seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.	31
(14) Kein Sprecher darf durch innerhalb oder außerhalb des Diskurses herrschenden Zwang daran gehindert werden, seine in (10) bis (13) festgelegten Rechte wahrzunehmen.	31
(15) Wer eine Person A anders als eine Person B behandeln will, ist verpflichtet, dies zu begründen.	32
(16) Wer eine Aussage oder Norm, die nicht Gegenstand der Diskussion ist, angreift, muss hierfür einen Grund angeben.	32
(17) Wer ein Argument angeführt hat, ist nur bei einem Gegenargument zu weiteren Argumenten verpflichtet.	32
(18) Wer eine Behauptung oder eine Äußerung über seine Einstellungen, Wünsche oder Bedürfnisse in den Diskurs einführt, die nicht als Argument auf eine vorangegangene Äußerung bezogen ist, hat auf Verlangen zu begründen, weshalb er diese Behauptung oder diese Äußerung einführt.	32
(19) Jeder muss die Konsequenzen der in einer von ihm behaupteten normativen Aussage vorausgesetzten Regel für die Befriedigung der Interessen einer jeden einzelnen Person auch für den hypothetischen Fall akzeptieren können, dass er sich in der Situation dieser Person befindet.	34
(20) Die Konsequenzen jeder Regel für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen müssen von allen akzeptiert werden können.	34
(21) Jede Regel muss offen und allgemein lehrbar sein.	34
(22) Die den moralischen Auffassungen der Sprecher zugrunde liegenden moralischen Regeln müssen der Überprüfung in einer kritischen historischen Genese standhalten können. Eine moralische Regel hält einer solchen Überprüfung nicht stand, a) wenn sie zwar ursprünglich rational zu rechtfertigen war, inzwischen aber ihre Berechtigung verloren hat, oder b) wenn sie schon ursprünglich nicht rational zu rechtfertigen war und sich auch keine hinreichenden neuen Gründe für sie anführen lassen.	34

- (23) Die den moralischen Auffassungen der Sprecher zugrunde liegenden moralischen Regeln müssen der Überprüfung ihrer individuellen Entstehungsgeschichte standhalten können. Eine moralische Regel hält einer solchen Überprüfung nicht stand, wenn sie nur aufgrund nicht zu rechtfertigender Sozialisationsbedingungen übernommen wurde..... 34
- (24) Die faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit sind einzuhalten. 35
- (25) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen theoretischen (empirischen) Diskurs überzugehen..... 35
- (26) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen sprachanalytischen Diskurs überzugehen..... 35
- (27) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen diskurstheoretischen Diskurs überzugehen..... 35
- (28) Es ist jederzeit jedem Sprecher möglich, in einen hermeneutischen (Verstehen fördernden) Diskurs überzugehen..... 36

VERZEICHNIS DER REGELN FÜR DEN HERMENEUTISCHEN DISKURS

- (29) Kein Sprecher darf einem anderen Sprecher, dessen Sprache und Kultur ihm fremd sind, un- oder vorlogisches Denken zuschreiben; vielmehr ist davon auszugehen, dass im Zweifelsfall ein Missverstehen des Anderen vorliegt..... 117
- (30) Bei der Beurteilung von Aussagen muss (zur Vermeidung der Annahme, diese Aussagen seien irrational) unterschieden werden zwischen einerseits *logischer* Rationalität (demjenigen, *was* gesagt wird) und andererseits *teleologischer* Rationalität (demjenigen, *wie* es gesagt wird)..... 119
- (31) Der Grund dafür, dass ein Sprecher die Aussage eines Anderen nicht versteht, ist als erstes darin zu suchen, dass möglicherweise der eigene Verstand und der eigene Wissenshorizont für dieses Verständnis nicht zulänglich sind; es darf dagegen nicht zuerst davon ausgegangen werden, dass bei dem Anderen ein - kulturell bedingtes - sinnloses, unnatürliches, unmenschliches oder unmündiges Verhalten und entsprechende Wertvorstellungen vorliegen. 121
- (32) Die Entscheidung für oder wider ein Werturteil muss sich daran orientieren, dass sich nicht nur die anderen, sondern "auch wir" uns der Tendenz nach unter gleichen Bedingungen gleich verhalten; es darf daher nicht gefällt werden aufgrund einer etwaigen Trennlinie, die zwischen der eigenen und der fremden Kultur gezogen wird. 122
- (33) Die Wohlbegründetheit eines *kultureigenen* menschenrechtskonformen Verhaltens ist *kulturübergreifend* schrittweise belegbar, indem von einem Menschenbild und von Wertvorstellungen ausgegangen wird, die von den Gesprächspartnern in ihrer Kultur ebenfalls geteilt werden (wenn auch nicht widerspruchsfrei und meistens auch nicht dominant): "Vos quoque - auch Ihr haltet Euch an die Maxime..." 122
- (34) Bei der Beurteilung einer fremden Kultur ist Abschätzigkeit auszuschließen. Deshalb ist dann, wenn etwas in ihr despektierlich erscheint, das Gegenstück in der eigenen Kultur in die Evaluation einzubeziehen. 124
- (35) Ein umfassendes Urteil über Personen muss sowohl eine Innenansicht (gewonnen anhand einer Selbstdarstellung) als auch eine Außenansicht (generiert mit Bezug auf

- eine Fremddarstellung) berücksichtigen. Jeder Sprecher, der diesbezügliche Geltungsansprüche erhebt, muss daher für folgendes Sorge tragen: a) kulturelle Untersuchungen müssen von einem Tandem oder Team durchgeführt werden, das sowohl Angehörige von fremden, als auch von der zu untersuchenden Kultur umfasst. b) Ergebnis und Deutung der Untersuchungen müssen immer auch in der Sprache der untersuchten Kultur veröffentlicht, zur Diskussion gestellt und zur Rezension ausgeschrieben werden..... 124
- (36) Selbstdarstellungen sind ohne Gegenprobe ebenso wenig zum Nennwert zu nehmen wie die Eindrücke eines Außenstehenden. Beide bedürfen der gegenseitigen Kontrolle..... 125
- (37) Kenntnisse einer fremden Kultur sind zu beziehen insbesondere durch den Abgleich mit dem kulturinternen *Ist-Zustand*, da der alleinige Bezug auf kulturinterne Regelcodices (und die darin enthaltenen Beschreibungen des Soll-Zustandes) nicht immer den realen Umständen entsprechen..... 125
- (38) Ein Werturteil über die Polarität zweier Kulturen darf allenfalls dann gebildet werden, wenn dabei Vereinfachungen, Verabsolutierungen, Überspitzungen und Ausschließlichkeitsansprüche ausgeschlossen werden können. Deshalb dürfen nicht exklusiv zwei Kulturen miteinander verglichen werden. Vielmehr muss der Vergleich a) mehrere Kulturen umfassen. Und es muss b) beachtet werden, unter welchen Umständen sich ein solches polares Verhältnis zwischen zwei Kulturen behaupten lässt und unter welchen Bedingungen es auch innerhalb der kontrastiv einander entgegengesetzten Kulturen zu finden ist..... 126
- (39) Bei der interkulturellen Beurteilung von Normen und Werten muss a) der humanwissenschaftliche Leitsatz gelten, dass eher über *den* Menschen (speziesspezifisch) allgemeine Aussagen zu machen sind - dies sind Aussagen, die für *alle* Menschen gelten, *nur* für Menschen gelten und *nicht* auch für andere Lebewesen) - als (populationsspezifisch) allgemeine Aussagen über *eine* Kultur (oder *eine* Gesellschaft, *eine* 'Rasse', *eine* 'Nation', *ein* Geschlecht): Aussagen, die für *alle* Angehörigen einer Kultur (einer Gesellschaft, einer 'Rasse', einer 'Nation', eines Geschlechts) gelten, *nur* für sie gelten und *nicht* auch für Angehörige anderer Kulturen (anderer Gesellschaften, anderer 'Rassen', anderer 'Nationen', des anderen Geschlechts)..... 127

Es muss b) weiterhin berücksichtigt werden, dass Kulturen *inhomogen* sind. Das heißt insbesondere, dass jede von ihnen einer linearen Entwicklung folgt und deshalb sowohl etwas Eigenwüchsiges und Eigenständiges beinhaltet als auch eine jeweilige qualitative Besonderheit, Originalität sowie antagonistische und alternative Züge.. 127

(40) Die faktisch gegebenen Grenzen der Realisierbarkeit des Fremdverstehens und des interkulturellen Problemlösens sind einzuhalten. 127

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Ziele und Forderungen der Regeln und Formen des praktischen Diskurses nach Robert Alexy	37
Tabelle 2: Ziele und Forderungen der Regeln des hermeneutischen Diskurses nach Elmar Holenstein	128

LITERATUR

Albert, Hans (1968): *Traktat über kritische Vernunft*. 5., verbesserte Auflage 1991, Tübingen.

Alexy, Robert (1978): „Eine Theorie des praktischen Diskurses“. In: Oelmüller, Willi: *Materialien zur Normendiskussion. Band 2: Normenbegründung – Normendurchsetzung*. Paderborn, S. 22-58.

Amerbauer, Martin (2000): "Bausteine zu einer Theorie der interkulturellen Philosophie". Im Internet: <http://www.ubs.sbg.ac.at/people/INTER.pdf> (letzter Zugriff: 18. August 2006).

Apel, Karl-Otto (1973): "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik." In: Ders. (1973): *Transformation der Philosophie*, Band II. Frankfurt am Main, S. 358-436.

Apel, Karl-Otto (1982): "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?". In: Voßkamp, Wilhelm (Hg.): *Utopienforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Stuttgart, S. 325-355.

Apel, Karl-Otto (1988): *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main, 3. Auflage 1997.

Apel, Karl-Otto (1988a): „Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit ‚aufgehoben‘ werden?“ In: Ders.: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main, 3. Auflage 1997, S. 103-178.

Apel, Karl-Otto (1992): "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik“. In: Apel, Karl-Otto/ Kettner, Matthias (1992) (Hg.) : *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main, S. 29-61.

Apel, Karl-Otto (1995): "Anderssein – ein Menschenrecht? Über die Vereinbarkeit universaler Normen mit kultureller und ethnischer Vielfalt." In: Hilmar Hoffmann et. al. (Hg.): *Anderssein – ein Menschenrecht*. Weinheim, S. 9-19.

Apel, Karl-Otto (1997): "Ethnoethik und universale Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität?" In: Lütterfelds, Wilhelm/ Mohrs, Thomas (Hg.) (1997): *Eine Welt - eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt, S. 60-76.

Apel, Karl-Otto (1999): "Globalisierung und das Problem der Begründung einer universalen Ethik". In: Kuschel, Karl-Josef u.a. (Hg.): *Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung*. Frankfurt am Main, S. 48-75.

Apel, Karl-Otto/ Böhler, D. et al. (Hg.) (1984): *Funkkolleg praktische Philosophie: Ethik. Studentexte*. Weinheim/ Basel.

Arendt, Hannah (1961): "The Crisis in Culture". In: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York.

Baier, Kurt (1958): *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*. Ithaka/ London.

Benhabib, Seyla (1992): "Im Schatten von Aristoteles und Hegel. Kommunikative Ethik und Kontroversen in der zeitgenössischen praktischen Philosophie." In: *Selbst im Kontext. Gender Studies*. Frankfurt am Main.

Bohm, David (1985): *Die implizite Ordnung. Grundlagen eines dynamischen Holismus*. München.

Bohm, David (1998): *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussionen*. Stuttgart.

Buber, Martin (1954): *Die Schriften über das dialogische Prinzip*. Heidelberg.

Eck, Diana (1988): "Interreligiöser Dialog - was ist damit gemeint? Ein Überblick über die verschiedenen Formen des interreligiösen Dialogs." In: *Una Sancta*, Ausgabe 3, Meitingen/ Freising, S. 189-200.

Elm, Ralf (2001): *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie. Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen*. Bonn.

Fahrenbach, Helmut (1998): "Die Notwendigkeit des Projekts Weltethos - aber ohne 'theonome Begründung'." In: Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1998) (Hg.): *Wissenschaft und Weltethos*. München 1998 (TB-Ausgabe 2001), S. 383-414.

Fornet-Betancourt, Raoul (1997): *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main.

Fornet-Betancourt, Raoul (2002): "Hermeneutik und Politik des Fremden." In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie - Xenologie - interkulturelle Philosophie*. Würzburg, S. 49-59.

Gadamer, Hans-Georg (1991): "Hegels Philosophie und die Nachwirkungen bis heute". In: Ders.: *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main, S. 32-53.

Geertz, Clifford (1987): "Dichte Beschreibungen. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur." In: Ders.: *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main, S.7-43.

Gentner, Margret et al. (2007): "Vollständige Bibliographie der Veröffentlichungen von Prof. Dr. Hans Küng." Als pdf-Datei im Internet: <http://www.weltethos.org/04-literatur.htm> (letzter Zugriff 13. Juni 2007).

Göller, Thomas (2000): *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*. Würzburg.

Gottschalk-Mazouz, Niels (2000): *Diskursethik. Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*. Berlin.

Gürses, Hakan (2003): "Krieg, Dialog und Macht - oder wie Vernunft und Lebensmittel zu Waffen werden." In: Czollek, Leah Carola/ Perko, Gudrun (Hg.) (2003): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt Clash of Civilizations*. Köln, S. 196-211.

Habermas, Jürgen (1973): „Wahrheitstheorien“. In: Fahrenbach, Helmut (1973) (Hg.): *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*. Pfullingen, S. 211-265.

Habermas, Jürgen (1974): „Zur Logik des theoretischen und praktischen Diskurses.“ In: Riedel, Manfred (Hg.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg im Breisgau, S. 381-404.

Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Band I: "Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung". Band II: "Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft." Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1983a): „Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm“. In: Ders.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, S.53-126.

Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main.

Habermas, Jürgen (1996a): "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral". In: Ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main, S. 11-64.

Hare, Richard M. (1963): *Freedom and Reason*. Oxford.

Hartkemeyer, Martina/ Hartkemeyer, Johannes/ Dhority, L. Freeman (1998): *Miteinander Denken: Das Geheimnis des Dialogs*. Stuttgart.

Hasselmann, Christel (2002): *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethosklärung*. Mainz.

Hasselmann, Christel (2005): *Hans Küngs Projekt Weltethos interkulturell gelesen*. Nordhausen.

Hengst, Dirk (Hg. Interviews) (2003): *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*. Osnabrück.

Hinsch, Wilfried (1992): "Einleitung". In: Rawls, John (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main, S. 9-44.

Höhenrieder, Brigitte/ Rose, Christina (2005): „Ist globale Identität denkbar? Versuch über einen Begriff.“ In: Badura, Jens/ Rieth, Lothar/ Scholtes, Fabian (2005) (Hg.): *Globalisierung – Problemsphären eines Schlagwortes im interdisziplinären Dialog*. Wiesbaden, S. 63-91.

Holenstein, Elmar (1985): "Zehn tentative Thesen.". In: Ders. (1985): *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung*. Frankfurt am Main, S. 124-205.

Hohlenstein, Elmar (1998): *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt am Main.

Hohlenstein, Elmar (1998a): "Intra- und interkulturelle Hermeneutik". In: *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt am Main, S. 257-287.

Hohlenstein, Elmar (1998b): "Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse". In: *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt am Main, S. 288-312.

Horster, Detlef (1995): *Habermas zur Einführung*. Hamburg.

Isaacs, William (1998): "Eine Veränderung kollektiver Denkmuster ist möglich." Interview in: Hartkemeyer, Martina/ Hartkemeyer, Johannes/ Dhority, L. Freeman (1998): *Miteinander Denken: Das Geheimnis des Dialogs*. Stuttgart, S. 62-68.

Isaacs, William (2002): *Dialog als Kunst gemeinsam zu denken*. Bergisch Gladbach.

Kimmerle, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg.

Kimmerle, Heinz (2005): "Dialoge als Form der interkulturellen Philosophie". In: Ders.: *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen, S. 97-117.

Kimmerle, Heinz (2006): "Die Welt der Geister und die Achtung vor der Natur. Eine neue Bewertung des Animismus." Vortrag im Rahmen der internationalen Fachtagung *Religion und Philosophie im Widerstreit? Eine interkulturelle - philosophische - Annäherung der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie und des philosophischen Seminars der Universität zu Köln*, 13.-16. Juli.

Küng, Hans (1990): *Projekt Weltethos*. München.

Küng, Hans (1991): *Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit*. München.

Küng, Hans (1993a): "Geschichte, Sinn und Methode der Erklärung zu einem Weltethos". In: Ders/ Kuschel, Karl-Joseph (1993) (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Zürich/ München, 2. Auflage 1996.

Küng, Hans (1994): *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. München.

Küng, Hans (1997): *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München.

Küng, Hans (1998): "Der globale Markt erfordert ein globales Ethos." In: Ders./ Kuschel, Karl-Josef (1998) (Hg.): *Wissenschaft und Weltethos*. München 1998, TB-Ausgabe 2001, S. 19-39.

Küng, Hans (2002) (Hg.): *Dokumentation zum Weltethos*. München.

Küng, Hans (2002a): "Menschen-Rechte und Menschen-Verantwortlichkeiten". In: Ders.: (Hg.): *Dokumentation zum Weltethos*. München, S. 139-150.

Küng, Hans (2004): *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*. München.

Küng, Hans/ Ching, Julia (1988): *Christentum und Chinesische Religion*. München.

Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1993) (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Zürich/ München, 2. Auflage 1996.

Küng, Hans et. al. (1984): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus*. München.

Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1993a): "Vorwort". In: Dies. (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Zürich/ München, 2. Auflage 1996.

Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1998) (Hg.): *Wissenschaft und Weltethos*. München 1998, TB-Ausgabe 2001.

Kuschel, Karl-Josef (1993a): "Das Parlament der Weltreligionen 1893/ 1993". In: Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1993) (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Zürich/ München, 2. Auflage 1996, S. 89-124.

Kuschel, Karl-Josef (1998): „Projekt Weltethos in der Bewährung – Aufgaben und Praxisfelder.“ In: Lähnemann, J. (1998) (Hg.): *Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung*. Hamburg, S. 294-305.

Liegle, Ludwig (2003): „Aufforderung zu einem reflektierten Gebrauch des Begriffs 'Dialog'“. Vortrag im Rahmen des Graduiertenkollegs Globale Herausforderungen vom 29. 4.; nicht veröffentlicht.

- Lorenzen, Peter/ Schwemmer, Otto (1973): *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. Mannheim/ Wien/ Zürich.
- Mall, Ram Adhar (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*. Darmstadt.
- Mall, Ram Adhar (1997): "Interkulturelle Philosophie und die Historiographie." In: Brocker, Manfred; Nau, Heino Heinrich (Hg.) (1997): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt, S. 69-89.
- Mall, Ram Adhar (2001): "Philosophie im Vergleich der Kulturen - Interkulturelle Philosophie". In: Behrens, Roger/ Kress, Ronnie et. al. (Hg.) (2001): *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge*. Hannover, S. 220-235.
- Mead, George Herbert (1968): "Fragmente über Ethik". In: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, S. 429-440.
- Oelmüller, Willi (1978) (Hg.): *Materialien zur Normendiskussion, Bd. I: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn.
- Ott, Konrad (1994): "Diskursethik". In: *Ethik im Unterricht*. Band 2, S. 2-11.
- Ott, Konrad (2001): *Moralbegründungen*. Hamburg.
- Parlament der Weltreligionen (1993): „Erklärung zum Weltethos“. In: Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (1993) (Hg.): .): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*. Zürich/ München, 2. Auflage 1996., S. 13-40.
- Paul, Gregor (1994): "Argumente für die Universalität der Logik. Mit einer Darstellung äquivalenter aristotelischer Syllogistik, späthistorischer Logik und buddhistischer Begründungstheorie." In: *Horin*. Nr. 1, S. 57-86.
- Paul, Gregor (1998): "Logik, Verstehen und Kulturen." In: Schneider, Notker/ Mall, Ram Adhar/ Lohmar, Dieter (Hg.) (1998): *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*. Amsterdam, S. 111-132.
- Paul, Gregor (2000): "Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum." In: Wierlacher, Alois (2000) (Hg.): *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*. Nr. 26, München, S. 381-412.

Pogge, Thomas (1994): "Die Idee eines übergreifenden Konsensus." In: Ders. (1994): *John Rawls*. München, S. 43-47.

Rawls, John (1992): "Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses." In: Ders. (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus*. Frankfurt am Main, S. 293-332.

Rawls, John (1998): "4. Vorlesung: Die Idee des übergreifenden Konsenses." In: Ders. (1998): *Politischer Liberalismus*. Übersetzt von Wilfried Hinsch. Frankfurt am Main, S. 219-265.

Rebele, Ulrike (2004): "Freedom of Expression and Asian Values in Singspore". In: <http://rspas.anu.edu.au/asiarightsjournal/Rebele.htm> (letzter Zugriff 14. Juni 2007).

Reese-Schäfer, Walter (1990): *Karl-Otto Apel zur Einführung*. Hamburg.

Ricken, Friedo (1993): Sprachpragmatische Normenbegründung (K.-O. Apel; J. Habermas). In: Ders. (1993) *Allgemeine Ethik*, 3., erw. und überarb. Auflage 1998. Stuttgart, S. 134-144.

Rose, Christina (2001): *Das Problem der Letztbegründung*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, eingereicht am Philosophischen Institut der RWTH Aachen am 10. September.

Rose, Christina (2004): "Ist das 'Projekt Weltethos' ein Anwendungsfall der Diskursethik?" Unveröffentlichtes Manuskript zum gleichnamigen Vortrag im Rahmen des Graduiertenkollegs "Globale Herausforderungen - transnationale und transkulturelle Lösungswege" vom 11. Mai. Tübingen.

Rousseau, Jean-Jacques (1998): *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart.

Schönrich, Gerhard (1994): *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt am Main.

Seel, M. (1990): "Am Beispiel der Metapher. Zum Verhältnis von buchstäblicher und figürlicher Rede." In: Forum für Philosophie Bad Homburg (1990) (Hg.): *Intentionalität und Verstehen*. Frankfurt am Main, S. 137-272.

Stenger, Georg (1996): "Interkulturelles Denken - Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht." In: *Philosophisches Jahrbuch*. Jg. 103, Heft 1-2, S. 90-103 und 323-338.

Stolze, Georg (1993): "Und die Stimme der Opfer?" In: *Publik Forum*, Nr. 5, 12. März, S. 20-21.

Waldenfels, Bernhard (1997): "Steigerungsgrade des Fremdseins". In: Ders. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Frankfurt am Main, S. 35-37.

Walzer, Michael (1983): *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*. New York.

Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik - Globale Standards*. Hamburg. (Dt. Übersetzung von Walzer 1983.)

Walzer, Michael (1996a): "Moralischer Minimalismus." In: Ders. (1996): *Lokale Kritik - Globale Standards*. Hamburg, S. 13-36.

Wimmer, Franz Martin (1988): "Vorwort". In: Ders. (Hg.) (1988): *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien, S. 11-12.

Wimmer, Franz Martin (1990): *Interkulturelle Philosophie*. Wien. Hier zitiert: Internetversion von 2001: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intkult90.html> (letzter Zugriff: 30.8.2006).

Wimmer, Franz Martin (1994): "Plädoyer für den Polylog." Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/impuls94.pdf> (letzter Zugriff 28.6.2006). Zuerst erschienen in: *Das grüne Monatsmagazin*. Wien, 6. Jg., Oktober 1994, S. 18-19.

Wimmer, Franz Martin (1996): "Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie?" Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/intphdt96.html> (letzter Zugriff: 15.8.2006). Zuerst veröffentlicht in: Sandkühler, H. J. (Hg.) (1996): *Dialektik*. Hamburg, Heft1, S. 81-98, sowie in Mall, Ram Adhar/ Schneider, Notker (Hg.): (1996): *Ethik und Politik in interkultureller Sicht*. Amsterdam, S. 39-54.

Wimmer, Franz Martin (1996a): "Sich selbst genug? Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie." In: *Der Blaue Reiter*, Nr. 4, S. 97-101.

Wimmer, Franz Martin (1998): "Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkultureller Philosophie." In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Nr. 1, S. 5-12. Hier zitiert nach der Internetversion: <http://www.polylog.org/them/1.1/fcs1-de.htm>, S. 6 (letzter Zugriff 3.7.2006).

Wimmer, Franz Martin (2000): "Bericht: Interkulturelle Philosophie". In: *Information Philosophie*. Nr. 1, S. 32-39. Im Internet: <http://www.information-philosophie.de/philosophie/interkulturell.html> (letzter Zugriff: 18. August 2006).

Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie*. Wien.

Zohar, Danah (1998): "Der Dialog: Ein Quantensprung im Kopf." Interview in: Hartkemeyer, Martina/ Hartkemeyer, Johannes/ Dhority, L. Freeman (1998): *Miteinander Denken: Das Geheimnis des Dialogs*. Stuttgart, S. 69-77.

ANHÄNGE

I. Anhang: Weitere Informationen zur "Dialog-Methode"

Mit der von Isaacs einerseits und Hartkemeyer et al. andererseits entwickelten Gesprächsmethode des "Dialogs" ist ein konkretes Konzept für begleitete Seminare verbunden, um die *Daten der Beobachtung* bewusst *loszulösen von den* (zunächst unbewusst aufgrund unserer Vorannahmen getätigten) *Bewertungen dieser Daten*. Ziel ist es, auf diesem Wege eine möglichst umfassende Werturteilsfreiheit aller Gesprächspartner zu erlangen. In ihren diversen Publikationen werden die Prinzipien, Orientierungshilfen, Rahmenbedingungen und methodologischen Hilfsmittel, die Isaacs und Hartkemeyer et al. einsetzen, genau beschrieben. Darüber hinaus wird in Zusammenarbeit mit der Volkshochschule Osnabrück von Lynn Freeman Dhority eine praxisbasierte, berufsbegleitende Zusatzausbildung zum Dialogprozessbegleiter angeboten.¹⁵⁰ Die Dialog-Vertreter formulieren und lehren für die von ihnen begleiteten Dialoge eine Reihe von Orientierungshilfen und Rahmenbedingungen, die in ihrer Summe als Gesamtkonzept ein werturteilsfreies wechselseitiges Verstehen befördern sollen. Die Inhalte dieses Gesprächsbegleitungs-Konzepts werden im Folgenden überblicksartig dargestellt.

Dialog-Prinzipien als Orientierungshilfen

Hartkemeyer et al. versprechen sich einen erfolgreichen Dialog vor allem durch die Orientierung an zehn von ihnen aufgestellten Prinzipien,¹⁵¹ die sie auch beschreiben als die "Kerneigenschaften, die den Dialog kennzeichnen" (1998:78). Im Einzelnen umfassen sie die folgenden Punkte:

- 1) "*Die Haltung eines Lernenden verkörpern*": Diese Haltung wird im Gegensatz zu derjenigen eines Wissenden verstanden. Ziel ist es, die eigenen vermeintlichen Sicherheiten, Denk- und Verhaltensmuster zu relativieren.
- 2.) "*Radikaler Respekt*": Respektieren bedeutet für Hartkemeyer et al., den Anderen "in seinem Wesen als legitim anzuerkennen", ihn also nicht nur zu akzeptieren, sondern auch zu versuchen, seine Perspektive einzunehmen.

¹⁵⁰ Informationen hierzu sind unter http://www.vhs-os.de/vhs_kursdetail.asp?nr=60684-1 einsehbar (letzter Zugriff 14. Juni 2007).

¹⁵¹ In der Darstellung dieser Grundsätze folge ich Hartkemeyer et al. (1998:78-95). Isaacs nennt in (2002) ähnliche Prinzipien, allerdings weniger strukturiert.

- 3.) *"Offenheit"*: Diese Offenheit umfasst die Bereitschaft aller am Gesprächsprozess beteiligten Personen, sich voreinander von ihren eigenen Überzeugungen zu lösen.
- 4.) *"Sprich von Herzen"*: Dabei geht es darum, nur das zu äußern, was dem Einzelnen "wirklich wichtig ist" und was ihn "wesentlich angeht". Hartkemeyer et al. nennen dies auch "sich wirklich zeigen" (vgl. 1998:80).
- 5.) *"Zuhören"*: Die hier gemeinte Art des Zuhörens soll die Wahrnehmung dafür stärken, welche reflexartigen Annahmen und Bewertungen durch die Äußerungen Anderer im Zuhörer hervorgerufen werden.
- 6.) *"Verlangsamung"*: Hier wird das Tempo des Gesprächs auf verschiedenen Wegen reduziert, z.B. dadurch, dass die Regel gilt, einander aussprechen zu lassen, aber auch dadurch, dass nur sprechen darf, wer einen bestimmten Gegenstand in der Hand hält (z.B. einen "Redestein").
- 7.) *"Annahmen und Bewertungen suspendieren"*: Dies bedeutet, sich der eigenen Glaubenssätze, Interpretationen und Annahmen bewusst zu werden, diese von den Sachverhalten losgelöst offen zu legen und zu betrachten.
- 8.) *"Produktives Plädieren"*: Diese Form des Plädierens umfasst vor allem den Gedanken, die Anderen am eigenen Denkprozess (d.h. auch an den in ihn einfließenden Bewertungen) zu beteiligen, anstatt sie lediglich mit dem Denkprodukt zu konfrontieren.
- 9.) *"Eine erkundende Haltung üben"*: Mit dieser Haltung, die als "neugierig, achtsam und bescheiden, ja demütig" beschrieben wird (1998:92), sollen optimale Lernmöglichkeiten, neue Informationen und "wirkliches Verständnis" eröffnet werden. Sie kontrastiert eine Haltung von "künstlichem, rhetorischem Fragen".
- 10.) *"Den Beobachter beobachten"*: Hierbei geht es darum zu beobachten, wie und aufgrund welcher Vorannahmen man selbst auf Äußerungen Anderer reagiert, denn "beobachtete Gedanken verändern sich" (1998:94/95)

Rahmenbedingungen der "Dialog-Methode"

Als wesentliche Rahmenbedingungen der "Dialog-Methode" lassen sich drei Punkte benennen. Hierbei handelt es sich erstens um die Bereitschaft der Einzelnen zur *freiwilligen Teilnahme am Gesprächsprozess* und damit zur *freiwilligen Einhaltung ihrer Regeln*.¹⁵² Diese Regeln beinhalten insbesondere die Einhaltung von Dialogprinzipien, die zu einer "dialogischen Grundhaltung" führen sollen:

Für einen guten Dialog muss man bereit sein zu sagen: "Ich weiß es nicht" und "Ich bin nicht sicher" und "Vielleicht bin ich ja nicht die wichtigste Person hier", "vielleicht ist meine Ansicht nicht heilig". Verfestigte Meinungen stehen unserer Fähigkeit, einen guten Dialog zu führen, im Wege. (Zohar 1998:75)

Außerdem fordert Danah Zohar, ebenfalls Dialogpraktikerin, dass die Teilnehmer entschlossen sein müssen, nicht nur das Gespräch zu beginnen, sondern es auch bis zum Ende *durchzuhalten*; denn oft würden Dialoge aufgegeben, wenn kritische Punkte erreicht seien. Gewinnbringend könne es aber nur sein, wenn an solchen Punkten weitergearbeitet werde. Sie empfiehlt daher eine Übereinkunft zu treffen, die die Teilnahme von Anfang bis zum Ende regelt (vgl. 1998:77).

Zweitens sind die Dialog-Vertreter bemüht, eine das Verstehen fördernde *Gesprächsatmosphäre des wechselseitigen Vertrauens* zu schaffen, die sie als "Container" bezeichnen. Sie sei die Voraussetzung dafür, dass ein sicherer Gesprächsraum entstehe und damit Vielfalt und Spannungen nicht nur ertragen, sondern im Sinne eines möglichen Lernfeldes auch begrüßt werden könnten (Hartkemeyer et al. 1998:45).

Drittens ist kennzeichnend für die Dialog-Seminare von Isaacs und Hartkemeyer et al., dass sie eine *Dialogbegleitung* anbieten, durchgeführt von so genannten *Facilitatoren*. Ihnen fällt vor allem die Einführung und Anwendung der Dialogprinzipien und die Schaffung des "Containers" durch Verwendung bestimmter Methoden und Hilfsmittel zu. Als Formen der Dialogbegleitung nennen Hartkemeyer et al. zum einen ein Minimalförderungsmodell, das (bis auf eine kurze Einführung) ganz auf eine Dialogbegleitung verzichtet und in dem der Begleiter lediglich die Rolle des Einladenden

¹⁵² Dies stellt freilich eine Bedingung der Möglichkeit *jeder* kommunikativen Vermittlung dar, so auch für den praktischen Diskurs; denn "niemandem kann verordnet werden, dass er argumentieren muss" (Reese-Schäfer 1990:51).

und Gastgebers übernimmt.¹⁵³ Zum anderen beschreiben sie das von ihnen favorisierte und praktizierte "Modell sukzessiv abnehmender Unterstützung", das klare Leitlinien für den Einstieg und die Unterstützung im Prozess bieten soll. Am Anfang solcher Dialoge steht eine Orientierungsphase zur Klärung und Entwicklung von Hilfsmöglichkeiten. In dieser werden die theoretischen und praktischen Grundprinzipien erläutert. Außerdem finden spezielle Übungen statt, "um den Prozess ins Fließen zu bringen". Nach dieser Orientierungsphase, so Hartkemeyer et al., sollten die Dialogbegleiter nur eingreifen, wenn sie den Eindruck hätten, dass die Gruppe die eigenen Leitlinien verletze oder der Intention des Dialogs nicht mehr gerecht werde (1998:103/104).

Methodische Hilfsmittel

Isaacs und Hartkemeyer et al. setzen in ihren Dialog-Seminaren konkrete Hilfsmittel oder Werkzeuge ein, um die Einhaltung der Grundsätze zu erreichen. Das erste Hilfsmittel dieser Art ist das "*Check-In*", ein Ritual zum Dialogeinstieg, durch das alle Teilnehmer auf den gemeinsamen Prozess eingestimmt werden sollen. Hierbei stellen alle Teilnehmer nacheinander unkommentiert ihre Einstellungen und Ziele dar, beispielsweise anhand der Fragestellung "Was liegt mir für die Zeit, die wir hier miteinander verbringen, wirklich am Herzen?". Diese Runde verfolgt zum einen die Stärkung der Prinzipien der "Offenheit" und des "Von-Herzen-Sprechens", indem die Akteure sich mit ihren eigenen Gedanken und aus ihrer eigenen, persönlichen Lebenssituation heraus im Prozess verorten.¹⁵⁴ Zum anderen zielt das "Check-In" auf die Etablierung einer ganzen Reihe von weiteren Prinzipien wie dem der "Verlangsamung" der Kommunikation (durch das Nacheinandersprechen reihum), dem Aufbau wechselseitigen Vertrauens (durch authentisches Auftreten) und zur Selbstreflexion (durch Überprüfen und Formulieren der eigenen Erwartungen und Befürchtungen; alle Zitate vgl. Hartkemeyer et al. 1998:108).

Das zweite Hilfsmittel ist das "*Check-Out*", dessen Struktur der des "Check-In" gleicht. Es soll am Ende des Prozesses durch nochmaliges Sammeln aller Stimmen einen

¹⁵³ Dieses Modell würde den Idealen der Hierarchiefreiheit und Gleichheit am nächsten kommen, sei aber nur bei Gruppenstärken bis zu maximal 10 Teilnehmern erfolgversprechend. Bei größeren Gruppen, so zeige die Erfahrung, bestünde schnell die Gefahr der Unsicherheit, so dass "sie von der Gruppe kaum noch konstruktiv aufgefangen werden kann". Daraus ergebe sich schlimmstenfalls ein allgemeiner Widerstand gegenüber alternativen Vorschlägen der Prozessgestaltung (1998:103).

¹⁵⁴ Hartkemeyer et al. schreiben dazu, die Teilnehmer könnten sich so besser "als Personen auf den Prozess einlassen und nicht nur als Funktionsträger oder Repräsentanten von Organisationen". Sie wären dadurch während des ganzen Dialogs "weniger als funktionalisierte Rolle und mehr als Person anwesend" (1998:108).

gemeinsamen Abschluss des Dialogs erarbeiten und verdeutlichen, wo dieser angeht ist. So wie es nicht Ziel des Dialogs ist, ein gemeinsames Ergebnis zu finden, dient das Check-Out auch nicht einer Entscheidung oder Abstimmung der Gruppe darüber, was die "richtige" oder "wahre" Lösung des Dialogs war. Vielmehr soll es das Gefühl von Respekt gegenüber der Verschiedenheit und Individualität der Teilnehmer noch einmal festigen.¹⁵⁵ Das "Check-Out" soll das Prinzip der Gleichheit und des Respekts fördern, indem jeder Stimme das gleiche Gewicht beigemessen wird, so dass sie alle gleichwertig in Erscheinung treten.

Weitere Hilfsmittel umfassen den Einsatz unterschiedlicher Gegenstände und Elemente zur Dialogförderung, zum Beispiel den Einsatz eines "*Redesteins*". Hierbei handelt es sich um einen Gegenstand, beispielsweise einen Stein, der das Recht zu sprechen symbolisiert. Er wird entweder bei Runden weitergegeben oder während eines Dialoges nach einem Redebeitrag in die Mitte gelegt und vom nächsten Sprecher von dort wieder aufgenommen. Die Regel zu dieser Praxis lautet: "Ein Sprecher wird nicht unterbrochen, solange er den Stein in der Hand hält." Auch hiermit wird das Ziel der Kommunikationsverlangsamung anvisiert. Damit verbunden sollen die Gesprächspausen während des Weglegens und Holens des Steins dem Training des entspannten Zuhörens und Reflektierens dienen (vgl. Hartkemeyer et al. 1998:107).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Dies erläutern Hartkemeyer et al. folgendermaßen: "Wenn ein Dialog beendet wird und die Teilnehmer die Runde verlassen, ohne dass sie gehört haben, wie andere den Prozess erlebt haben, besteht die Gefahr, die 'eigene Geschichte des Dialogs' zur 'Geschichte der Gruppe' zu erheben" [...Dagegen] wird durch ein Check-Out deutlich, wie viele andere Fragen, Erlebnisse, Gedanken, Reaktionen und Gefühle es darauf [auf den Dialog] gibt, so dass eins ganz klar wird: mein Erlebnis dieses Dialogs ist mein Erlebnis. Eine Erfahrung, die [...] uns hilft, mit Verallgemeinerungen [...] vorsichtig zu sein" (Hartkemeyer et al. 1998:109).

¹⁵⁶ Neben dem Redestein werden auch z.B. die im folgenden Zitat angeführten Hilfsmittel eingesetzt: "Wenn wir eine Atmosphäre schaffen wollen, die alle Sinne anregt, verschiedene Zugänge zum Prozess erlaubt und nicht zu verkopft ist, verwenden wir [...] unterschiedliche Elemente wie Blumen, Kerze, Redestein, Klangschale, Musik, Kreistänze, Poster und Gedichte. [...] Wir platzieren die Blume, die "Natur und Vielfalt" repräsentiert, im Mittelpunkt des Kreises, das Feuer der Kerze steht für die Kraft der Wandlung, der Redestein unterstützt die innere Sammlung, die Aufmerksamkeit und das Zuhören. Musik erleichtert durch entsprechende Rhythmen Konzentration und Fluss. [...] Wir stellen Klangschalen in die Runde, um den Prozess zu verlangsamen. Wer um Ruhe bitten möchte, kann die Klangschale anschlagen, nachdem die Vorrednerin zuende gesprochen hat. Es spricht so lange niemand, wie der Ton zu hören ist" (Hartkemeyer/Hartkemeyer/Dhority 1998:258).

II. Anhang: Die Erklärung zum Weltethos und ihre Unterzeichner

Erklärung zum Weltethos



**Parlament
der
Weltreligionen**

4. September
1993
Chicago, U.S.A.

Bei diesem Anhang handelt es sich um eine wortwörtliche Wiedergabe der Internet-Version unter:

http://www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_german.pdf

(letzter Zugriff: 15.08.2007).

Einführung

Der als »Einführung« bezeichnete Text wurde auf der Grundlage der in Tübingen verfaßten, eigentlichen Erklärung (im folgenden mit »Prinzipien« überschrieben) von einem Redaktionskomitee des »Council« des Parlaments der Weltreligionen in Chicago erstellt. Er wollte – zu publizistischen Zwecken – eine knappe Zusammenfassung der Erklärung bieten.

Die Welt liegt in Agonie. Diese Agonie ist so durchdringend und bedrängend, daß wir uns herausgefordert fühlen, ihre Erscheinungsformen zu benennen, so daß die Tiefe unserer Besorgnis deutlich werden mag.

Der Friede entzieht sich uns – der Planet wird zerstört – Nachbarn leben in Angst – Frauen und Männer sind entfremdet voneinander – Kinder sterben!

Das ist abscheulich!

Wir verurteilen den Mißbrauch der Ökosysteme unserer Erde. Wir verurteilen die Armut, die Lebenschancen erstickt; den Hunger, der den menschlichen Körper schwächt; die wirtschaftlichen Ungleichheiten, die so viele Familien mit Ruin bedrohen.

Wir verurteilen die soziale Unordnung der Nationen; die Mißachtung der Gerechtigkeit, welche Bürger an den Rand drängt; die Anarchie, welche in unseren Gemeinden Platz greift; und den sinnlosen Tod von Kindern durch Gewalt. Insbesondere verurteilen wir Aggression und Haß im Namen der Religion.

Diese Agonie muß nicht sein.

Sie muß nicht sein, weil die Grundlage für ein Ethos bereits existiert. Dieses Ethos bietet die Möglichkeit zu einer besseren individuellen und globalen Ordnung und führt die Menschen weg von Verzweiflung und die Gesellschaften weg vom Chaos.

Wir sind Frauen und Männer, welche sich zu den Geboten und Praktiken der Religionen der Welt bekennen:

Wir bekräftigen, daß sich in den Lehren der Religionen ein gemeinsamer Bestand von Kernwerten findet und daß diese die Grundlage für ein Weltethos bilden.

Wir bekräftigen, daß diese Wahrheit bereits bekannt ist, aber noch mit Herz und Tat gelebt werden muß.

Wir bekräftigen, daß es eine unwiderrufbare, unbedingte Norm für alle Bereiche des Lebens gibt, für Familien und Gemeinden, für Rassen, Nationen und Religionen. Es gibt bereits uralte Richtlinien für menschliches Verhalten, die in den Lehren der Religionen der Welt gefunden werden können und welche die Bedingung für eine dauerhafte Weltordnung sind.

Wir erklären:

Wir sind alle voneinander abhängig. Jeder von uns hängt vom Wohlergehen des Ganzen ab. Deshalb haben wir Achtung vor der Gemeinschaft der Lebewesen, der Menschen, Tiere und Pflanzen, und haben Sorge für die Erhaltung der Erde, der Luft, des Wassers und des Bodens.

Wir tragen die individuelle Verantwortung für alles, was wir tun. All unsere Entscheidungen, Handlungen und Unterlassungen haben Konsequenzen.

Wir müssen andere behandeln, wie wir von anderen behandelt werden wollen.

Wir verpflichten uns, Leben und Würde, Individualität und Verschiedenheit zu achten, so daß jede Person menschlich behandelt wird – und zwar ohne Ausnahme. Wir müssen Geduld und Akzeptanz üben. Wir müssen fähig sein

zu vergeben, indem wir von der Vergangenheit lernen, aber es niemals zulassen, daß wir selber Gefangene der Erinnerungen des Hasses bleiben. Indem wir unsere Herzen einander öffnen, müssen wir unsere engstirnigen Streitigkeiten um der Sache der Weltgemeinschaft willen begraben und so eine Kultur der Solidarität und gegenseitigen Verbundenheit praktizieren.

Wir betrachten die Menschheit als unsere Familie. Wir müssen danach streben, freundlich und großzügig zu sein. Wir dürfen nicht allein für uns selber leben, müssen vielmehr auch anderen dienen und niemals die Kinder, die Alten, die Armen, die Leidenden, die Behinderten, die Flüchtlinge und die Einsamen vergessen. Niemand soll jemals als Bürger zweiter Klasse betrachtet oder behandelt oder, in welcher Weise auch immer, ausgebeutet werden. Es sollte eine gleichberechtigte Partnerschaft zwischen Mann und Frau geben. Wir dürfen keinerlei sexuelle Unmoral begehen. Wir müssen alle Formen der Herrschaft oder des Mißbrauchs hinter uns lassen.

Wir verpflichten uns auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit, des Respekts, der Gerechtigkeit und des Friedens. Wir werden keine anderen Menschen unterdrücken, schädigen, foltern, gar

töten und auf Gewalt als Mittel zum Austrag von Differenzen verzichten.

Wir müssen nach einer gerechten sozialen und ökonomischen Ordnung streben, in der jeder die gleiche Chance erhält, seine vollen Möglichkeiten als Mensch auszuschöpfen. Wir müssen in Wahrhaftigkeit sprechen und handeln sowie mit Mitgefühl, indem wir mit allen in fairer Weise umgehen und Vorurteile und Haß vermeiden. Wir dürfen nicht stehlen. Wir müssen vielmehr die Herrschaft der Sucht nach Macht, Prestige, Geld und Konsum überwinden, um eine gerechte und friedvolle Welt zu schaffen.

Die Erde kann nicht zum Besseren verändert werden, wenn sich nicht das Bewußtsein der Einzelnen zuerst ändert. Wir versprechen, unsere Wahrnehmungsfähigkeit zu erweitern, indem wir unseren Geist disziplinieren durch Meditation, Gebet oder positives Denken. Ohne Risiko und ohne Opferbereitschaft kann es keine grundlegende Veränderung in unserer Situation geben. Deshalb verpflichten wir uns auf dieses Weltethos, auf Verständnis füreinander und auf sozialverträgliche, friedensfördernde und naturfreundliche Lebensformen.

Wir laden alle Menschen, ob religiös oder nicht, dazu ein, dasselbe zu tun.

DIE PRINZIPIEN EINES WELTETHOS

Unsere Welt geht durch eine fundamentale Krise: eine Krise der Weltwirtschaft, der Weltökologie, der Weltpolitik. Überall beklagt man die Abwesenheit einer großen Vision, den erschreckenden Stau ungelöster Probleme, die politische Lähmung, nur mittelmäßige politische Führung ohne viel Einsicht und Voraussicht und allgemein zu wenig Sinn für das

Gemeinwohl. Zu viele alte Antworten auf neue Herausforderungen.

Hunderte Millionen von Menschen auf unserem Planeten leiden zunehmend unter Arbeitslosigkeit, Armut, Hunger und Zerstörung der Familien. Die Hoffnung auf dauerhaften Frieden unter den Völkern schwindet wieder. Spannungen zwischen den Geschlechtern und Generationen haben ein beängstigendes Ausmaß erreicht. Kinder

sterben, töten und werden getötet. Immer mehr Staaten werden durch Korruptionsaffären in Politik und Wirtschaft erschüttert. Das friedliche Zusammenleben in unseren Städten wird immer schwieriger durch soziale, rassische und ethnische Konflikte, durch Drogenmißbrauch, organisiertes Verbrechen, ja Anarchie. Selbst Nachbarn leben oft in Angst. Unser Planet wird nach wie vor rücksichtslos ausgeplündert. Ein Zusammenbruch der Ökosysteme droht.

Immer wieder neu beobachten wir, wie an nicht wenigen Orten dieser Welt Führer und Anhänger von Religionen Aggression, Fanatismus, Haß und Fremdenfeindlichkeit schüren, ja sogar gewaltsame und blutige Auseinandersetzungen inspirieren und legitimieren. Religion wird oft für rein machtpolitische Zwecke bis hin zum Krieg mißbraucht. Das erfüllt uns mit Abscheu.

Wir verurteilen all diese Entwicklungen und erklären, daß dies nicht sein muß. Es existiert bereits ein Ethos, das diesen verhängnisvollen globalen Entwicklungen entgegenzusteuern vermag. Dieses Ethos bietet zwar keine direkten Lösungen für all die immensen Weltprobleme, wohl aber die moralische Grundlage für eine bessere individuelle und globale Ordnung: eine Vision, welche Frauen und Männer von der Verzweiflung und der Gewaltbereitschaft und die Gesellschaften weg vom Chaos zu führen vermag.

Wir sind Männer und Frauen, welche sich zu den Geboten und Praktiken der Religionen der Welt bekennen. Wir bekräftigen, daß es bereits einen Konsens unter den Religionen gibt, der die Grundlage für ein Weltethos bilden kann: einen minimalen Grundkonsens bezüglich verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und moralischer Grundhaltungen.

I. Keine neue Weltordnung ohne ein Weltethos

Wir, Männer und Frauen aus verschiedenen Religionen und Regionen dieser Erde, wenden uns deshalb an alle Menschen, religiöse und nichtreligiöse. Wir wollen unserer gemeinsamen Überzeugung Ausdruck verleihen:

- Wir alle haben eine Verantwortung für eine bessere Weltordnung.
- Unser Einsatz für die Menschenrechte, für Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Erde ist unbedingt geboten.
- Unsere sehr verschiedenen religiösen und kulturellen Traditionen dürfen uns nicht hindern, uns gemeinsam aktiv einzusetzen gegen alle Formen der Unmenschlichkeit und für mehr Menschlichkeit.
- Die in dieser Erklärung ausgesprochenen Prinzipien können von

allen Menschen mit ethischen Überzeugungen, religiös begründet oder nicht, mitgetragen werden.

• Wir aber als religiöse und spirituell orientierte Menschen, die ihr Leben auf eine Letzte Wirklichkeit gründen und aus ihr in Vertrauen, in Gebet oder Meditation, in Wort oder Schweigen spirituelle Kraft und Hoffnung schöpfen, haben eine ganz besondere Verpflichtung für das Wohl der gesamten Menschheit und die Sorge um den Planeten Erde. Wir halten uns nicht für besser als andere Menschen, aber wir vertrauen darauf, daß uns die uralte Weisheit unserer Religionen Wege auch für die Zukunft zu weisen vermag.

Nach zwei Weltkriegen und dem Ende des Kalten Krieges, nach dem Zusammenbruch von Faschismus und Nazismus und der Erschütterung von

Kommunismus und Kolonialismus ist die Menschheit in eine neue Phase ihrer Geschichte eingetreten. Die Menschheit besäße heute genügend ökonomische, kulturelle und geistige Ressourcen, um eine bessere Weltordnung heraufzuführen. Doch alte und neue ethnische, nationale, soziale, wirtschaftliche und religiöse Spannungen bedrohen den friedlichen Aufbau einer besseren Welt. Unsere Zeit erlebte zwar größere wissenschaftliche und technische Fortschritte denn je. Und doch stehen wir vor der Tatsache, daß weltweit Armut, Hunger, Kindersterben, Arbeitslosigkeit, Verelendung und Naturzerstörung nicht geringer geworden sind, ja zugenommen haben. Vielen Völkern droht der wirtschaftliche Ruin, die soziale Demontage, die politische Marginalisierung, die ökologische Katastrophe, der nationale Zusammenbruch.

In einer solch dramatischen Weltlage braucht die Menschheit nicht nur politische Programme und Aktionen. Sie bedarf einer Vision des friedlichen Zusammenlebens der Völker, der ethnischen und ethischen Gruppierungen und der Religionen in gemeinsamer Verantwortung für unseren Planeten Erde. Eine Vision beruht auf Hoffnungen, auf Zielen, Idealen, Maßstäben. Diese aber sind vielen Menschen überall auf der Welt abhanden gekommen. Und doch sind wir davon überzeugt: Gerade die Religionen tragen trotz ihres Mißbrauchs und häufigen historischen Versagens die Verantwortung dafür, daß solche Hoffnungen, Ziele, Ideale und Maßstäbe wachgehalten, begründet und gelebt werden können. Das gilt insbesondere für moderne Staatswesen: Garantien für Gewissens- und Religionsfreiheit sind notwendig, aber sie ersetzen nicht verbindende Werte, Überzeugungen und Normen, die für alle Menschen gelten, gleich welcher sozialen Herkunft, welchen Geschlechts, welcher Hautfarbe, Sprache oder Religion.

Wir sind überzeugt von der fundamentalen Einheit der menschlichen Familie auf unserem Planeten Erde. Wir rufen deshalb die Allgemeine Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen von 1948 in Erinnerung. Was sie auf der Ebene des Rechts feierlich proklamierte, das wollen wir hier vom Ethos her bestätigen und vertiefen: die volle Realisierung der Unverfügbarkeit der menschlichen Person, der unveräußerlichen Freiheit, der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen und der notwendigen Solidarität und gegenseitigen Abhängigkeit aller Menschen voneinander.

Aufgrund von persönlichen Lebenserfahrungen und der notvollen Geschichte unseres Planeten haben wir gelernt,

- daß mit Gesetzen, Verordnungen und Konventionen allein eine bessere Weltordnung nicht geschaffen oder gar erzwungen werden kann;
- daß die Verwirklichung von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Erde abhängt von der Einsicht und Bereitschaft der Menschen, dem Recht Geltung zu verschaffen;
- daß der Einsatz für Recht und Freiheit ein Bewußtsein für Verantwortung und Pflichten voraussetzt und deshalb Kopf und Herz der Menschen angesprochen werden müssen;
- daß das Recht ohne Sittlichkeit auf Dauer keinen Bestand hat und daß es deshalb keine neue Weltordnung geben wird ohne ein Weltethos.

Mit Weltethos meinen wir keine neue Weltideologie, auch keine einheitliche Weltreligion jenseits aller bestehenden Religionen, erst recht nicht die Herrschaft einer Religion über alle anderen. Mit Weltethos meinen wir einen Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen. Ohne einen Grundkonsens im Ethos droht jeder

Gemeinschaft früher oder später das Chaos oder eine Diktatur, und einzelne

Menschen werden verzweifeln.

II. Grundforderung: Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden

Wir sind allesamt fehlerhafte, unvollkommene Menschen mit Grenzen und Mängeln. Wir wissen um die Wirklichkeit des Bösen. Gerade deshalb aber fühlen wir uns um des Wohles der Menschheit willen verpflichtet, das auszuspochen, was Grundelemente eines gemeinsamen Ethos für die Menschheit sein sollten – für die Einzelnen ebenso wie für die Gemeinschaften und Organisationen, für die Staaten ebenso wie für die Religionen selbst. Denn wir vertrauen darauf: Unsere oft schon jahrtausendealten religiösen und ethischen Traditionen enthalten genügend Elemente eines Ethos, die für alle Menschen guten Willens, religiöse und nicht religiöse, einsichtig und lebbar sind.

Dabei ist uns bewußt: Unsere verschiedenen religiösen und ethischen Traditionen begründen in oft sehr verschiedener Weise, was dem Menschen nützt oder schadet, was recht oder was unrecht, was gut oder was böse ist. Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den einzelnen Religionen wollen wir nicht verwischen oder ignorieren. Aber sie sollen uns nicht hindern, öffentlich zu proklamieren, was uns bereits jetzt gemeinsam ist und wozu wir uns aufgrund unserer je eigenen religiösen oder ethischen Grundlagen schon jetzt gemeinsam verpflichtet fühlen.

Uns ist bewußt: Religionen können die ökologischen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Probleme dieser Erde nicht lösen. Wohl aber können sie das erreichen, was allein mit ökonomischen Plänen, politischen Programmen oder juristischen Regelungen offensichtlich nicht erreichbar ist: die innere Einstellung, die ganze Mentalität, eben das »Herz« des

Menschen zu verändern und ihn zu einer »Umkehr« von einem falschen Weg zu einer neuen Lebenseinstellung zu bewegen. Die Menschheit bedarf der sozialen und ökologischen Reformen, gewiß, aber nicht weniger bedarf sie der spirituellen Erneuerung. Wir als religiös oder spirituell orientierte Menschen wollen uns besonders dazu verpflichten – im Bewußtsein, daß es gerade die spirituellen Kräfte der Religionen sein können, die Menschen für ihr Leben ein Grundvertrauen, einen Sinnhorizont, letzte Maßstäbe und eine geistige Heimat vermitteln. Dies freilich können Religionen nur dann glaubwürdig tun, wenn sie selbst jene Konflikte beseitigen, deren Quelle sie selber sind, wenn sie wechselseitig Überheblichkeit, Mißtrauen, Vorurteile, ja Feindbilder abbauen und den Traditionen, Heiligtümern, Festen und Riten der jeweils Andersgläubigen Respekt entgegenbringen.

Wir alle wissen: Nach wie vor werden überall auf der Welt Menschen unmenschlich behandelt. Sie werden ihrer Lebenschancen und ihrer Freiheit beraubt, ihre Menschenrechte werden mit Füßen getreten, ihre menschliche Würde wird mißachtet. Aber Macht ist nicht gleich Recht! Angesichts aller Unmenschlichkeit fordern unsere religiösen und ethischen Überzeugungen: Jeder Mensch muß menschlich behandelt werden!

Das heißt: Jeder Mensch – ohne Unterschied von Alter, Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, körperlicher oder geistiger Fähigkeit, Sprache, Religion, politischer Anschauung, nationaler oder sozialer Herkunft – besitzt eine unveräußerliche und unantastbare Würde.

Alle, der Einzelne wie der Staat, sind deshalb verpflichtet, diese Würde zu achten und ihnen wirksamen Schutz zu garantieren. Auch in Wirtschaft, Politik und Medien, in Forschungsinstituten und Industrieunternehmungen soll der Mensch immer Rechtssubjekt und Ziel sein, nie bloßes Mittel, nie Objekt der Kommerzialisierung und der Industrialisierung. Niemand steht »jenseits von Gut und Böse«: kein Mensch und keine soziale Schicht, keine einflußreiche Interessengruppe und kein Machtkartell, kein Polizeiapparat, keine Armee und auch kein Staat. Im Gegenteil: Als ein mit Vernunft und Gewissen ausgestattetes Wesen ist jeder Mensch dazu verpflichtet, sich wahrhaft menschlich und nicht unmenschlich zu verhalten, Gutes zu tun und Böses zu lassen!

Was dies konkret heißt, will unsere Erklärung verdeutlichen. Wir wollen im Blick auf eine neue Weltordnung unverrückbare, unbedingte ethische Normen in Erinnerung rufen. Sie sollen für den Menschen nicht Fesseln und Ketten sein, sondern Hilfen und Stützen, um Lebensrichtung und Lebenswerte, Lebenshaltungen und Lebenssinn immer wieder neu zu finden und zu verwirklichen.

Es gibt ein Prinzip, die Goldene Regel, die seit Jahrtausenden in vielen religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit zu finden ist und sich bewährt hat: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu. Oder positiv: Was du willst, das man dir tut, das tue auch den anderen! Dies sollte die unverrückbare, unbedingte Norm für alle Lebensbereiche sein, für Familie und Gemeinschaften, für Rassen, Nationen und Religionen.

Egoismen jeder Art – jede Selbstsucht, sie sei individuell oder kollektiv, sie trete auf in Form von Klassendenken, Rassismus, Nationalismus oder Sexismus – sind verwerflich. Wir verurteilen sie, weil sie den Menschen daran hindern, wahrhaft Mensch zu sein. Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung sind durchaus legitim – solange sie nicht von der Selbstverantwortung und Weltverantwortung des Menschen, von der Verantwortung für die Mitmenschen und den Planeten Erde losgelöst sind.

Dieses Prinzip schließt ganz konkrete Maßstäbe ein, an die wir Menschen uns halten sollen. Aus ihm ergeben sich vier umfassende uralte Richtlinien, die sich in den meisten Religionen dieser Welt finden.

III. Vier unverrückbare Weisungen

1. Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben

Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um ein Leben, das nicht von Egoismus bestimmt ist, sondern vom Einsatz für die Mitmenschen und die Mitwelt. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Haß, Neid, Eifersucht und Gewalt: nicht nur zwischen den einzelnen Menschen, sondern auch zwischen

sozialen und ethnischen Gruppen, zwischen Klassen und Rassen, Nationen und Religionen. Gewaltanwendung, der Drogenhandel und das organisierte Verbrechen, ausgestattet oft mit neuesten technischen Möglichkeiten, haben globale Ausmaße erreicht. Vielerorts wird noch mit Terror »von oben« regiert; Diktatoren vergewaltigen ihre eigenen

Völker, und institutionelle Gewalt ist weit verbreitet. Selbst in manchen Ländern, wo es Gesetze zum Schutz individueller Freiheiten gibt, werden Gefangene gefoltert, Menschen verstümmelt, Geiseln getötet.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab Ehrfurcht vor dem Leben! Besinnen wir uns also neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und freie Entfaltung der Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt. Kein Mensch hat das Recht, einen anderen Menschen physisch oder psychisch zu quälen, zu verletzen, gar zu töten. Und kein Volk, kein Staat, keine Rasse, keine Religion hat das Recht, eine andersartige oder andersgläubige Minderheit zu diskriminieren, zu »säubern«, zu exilieren, gar zu liquidieren.

B. Gewiß, wo es Menschen gibt, wird es Konflikte geben. Solche Konflikte aber sollten grundsätzlich ohne Gewalt im Rahmen einer Rechtsordnung gelöst werden. Das gilt für den Einzelnen wie für die Staaten. Gerade die politischen Machthaber sind aufgefordert, sich an die Rechtsordnung zu halten und sich für möglichst gewaltlose, friedliche Lösungen einzusetzen. Sie sollten sich engagieren für eine internationale Friedensordnung, die ihrerseits des Schutzes und der Verteidigung gegen Gewalttäter bedarf. Aufrüstung ist ein Irrweg, Abrüstung ein Gebot der Stunde. Niemand täusche sich: Es gibt kein Überleben der Menschheit ohne Weltfrieden!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Gewalt kein Mittel der Auseinandersetzung mit anderen sein darf. Nur so kann eine Kultur der Gewaltlosigkeit geschaffen werden.

D. Die menschliche Person ist unendlich kostbar und unbedingt zu schützen. Aber auch das Leben der Tiere und Pflanzen, die mit uns diesen Planeten bewohnen, verdient Schutz, Schonung und Pflege. Hemmungslose Ausbeutung der natürlichen Lebensgrundlagen, rücksichtslose Zerstörung der Biosphäre, Militarisierung des Kosmos sind ein Frevel. Als Menschen haben wir – gerade auch im Blick auf künftige Generationen – eine besondere Verantwortung für den Planeten Erde und den Kosmos, für Luft, Wasser und Boden. Wir alle sind in diesem Kosmos miteinander verflochten und voneinander abhängig. Jeder von uns hängt ab vom Wohl des Ganzen. Deshalb gilt: Nicht die Herrschaft des Menschen über Natur und Kosmos ist zu propagieren, sondern die Gemeinschaft mit Natur und Kosmos zu kultivieren.

E. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen, schonungsvoll und hilfsbereit zu sein, und zwar im privaten wie im öffentlichen Leben. Niemals sollten wir rücksichtslos und brutal sein. Jedes Volk soll dem anderen, jede Rasse soll der anderen, jede Religion soll der anderen Toleranz, Respekt, gar Hochschätzung entgegenbringen. Minderheiten – sie seien rassischer, ethnischer oder religiöser Art – bedürfen unseres Schutzes und unserer Förderung.

*2. Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität
und eine gerechte Wirtschaftsordnung*

Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um Solidarität füreinander und um ein Leben in Arbeit und treuer Berufserfüllung. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Hunger, Armut und Not. Schuld daran trägt nicht bloß der Einzelne. Schuld daran sind oft auch ungerechte gesellschaftliche Strukturen: Millionen von Menschen sind ohne Arbeit, Millionen werden durch schlecht bezahlte Arbeit ausgebeutet, an den Rand der Gesellschaft gedrängt und um ihre Lebenschancen gebracht. Ungeheuer sind in vielen Ländern die Unterschiede zwischen Armen und Reichen, zwischen Mächtigen und Ohnmächtigen. In einer Welt, in der sowohl ein ungezügelter Kapitalismus als auch ein totalitärer Staatssozialismus viele ethische und spirituelle Werte ausgehöhlt und zerstört hat, konnten sich Profitgier ohne Grenzen und Raffgier ohne Hemmungen ausbreiten, aber auch ein materialistisches Anspruchsdenken, welches ständig mehr vom Staat fordert, ohne sich selber zu mehr zu verpflichten. Nicht nur in den Entwicklungsländern, auch in den Industrieländern hat sich die Korruption zu einem Krebsübel der Gesellschaft entwickelt.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht stehlen! Oder positiv: Handle gerecht und fair! Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen Menschen – in welcher Form auch immer – zu bestehlen oder sich an dessen Eigentum oder am Gemeinschaftseigentum zu vergreifen. Umgekehrt aber hat auch kein Mensch das Recht, sein Eigentum ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gesellschaft und der Erde zu gebrauchen.

B. Wo äußerste Armut herrscht, da machen sich Hilflosigkeit und Verzweiflung breit, da wird um des

Überlebens willen auch immer wieder gestohlen werden. Wo Macht und Reichtum rücksichtslos angehäuft werden, da werden bei den Benachteiligten und Marginalisierten unvermeidlich Gefühle des Neides, des Ressentiments, ja des tödlichen Hasses und der Rebellion geweckt. Dies aber führt zu einem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt. Niemand täusche sich: Es gibt keinen Weltfrieden ohne Weltgerechtigkeit!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Eigentum, es sei noch so wenig, verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen. Nur so kann eine gerechte Wirtschaftsordnung aufgebaut werden.

D. Doch wenn sich die Lage der ärmsten Milliarde Menschen auf diesem Planeten, darunter besonders die der Frauen und Kinder, entscheidend verändern soll, so müssen die Strukturen der Weltwirtschaft gerechter gestaltet werden. Individuelle Wohltätigkeit und einzelne Hilfsprojekte, so unverzichtbar sie sind, reichen nicht aus. Es braucht die Partizipation aller Staaten und die Autorität der internationalen Organisationen, um zu einem gerechten Ausgleich zu kommen.

Die Schuldenkrise und die Armut der sich auflösenden Zweiten und erst recht der Dritten Welt müssen einer für alle Seiten tragbaren Lösung entgegengeführt werden. Gewiß: Interessenkonflikte sind auch künftig unvermeidlich. In den entwickelten Ländern ist jedenfalls zu unterscheiden zwischen einem notwendigen und einem hemmungslosen Konsum, zwischen einem sozialen und einem unsozialen Gebrauch des Eigentums, zwischen einer gerechtfertigten und einer ungerechtfertigten Nutzung der natürlichen Ressourcen, zwischen einer rein kapitalistischen und einer sozial wie ökologisch orientierten Marktwirtschaft.

Auch die Entwicklungsländer bedürfen der nationalen Gewissenserforschung.

Überall gilt: Wo die Herrschenden die Beherrschten, die Institutionen die Personen, die Macht das Recht erdrücken, ist Widerstand – wo immer möglich gewaltlos – angebracht.

E. Wahrhaft menschlich sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

- Statt die wirtschaftliche und politische Macht in rücksichtslosem Kampf zur Herrschaft zu mißbrauchen, ist sie zum Dienst an den Menschen zu gebrauchen. Wir müssen einen Geist des Mitleids mit den Leidenden entwickeln und besondere

Sorge tragen für die Armen, Behinderten, Alten, Flüchtlinge, Einsamen.

- Statt eines puren Machtdenkens und einer hemmungslosen Machtpolitik soll im unvermeidlichen Wettbewerb der gegenseitige Respekt, der vernünftige Interessenausgleich, der Wille zur Vermittlung und zur Rücksichtnahme herrschen.

- Statt einer unstillbaren Gier nach Geld, Prestige und Konsum ist wieder neu der Sinn für Maß und Bescheidenheit zu finden! Denn der Mensch der Gier verliert seine »Seele«, seine Freiheit, seine Gelassenheit, seinen inneren Frieden und somit das, was ihn zum Menschen macht.

3. Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit

Ungezählte Menschen in allen Regionen und Religionen bemühen sich auch in unserer Zeit um ein Leben in Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit. Und doch gibt es in der Welt von heute unendlich viel Lug und Trug, Schwindel und Heuchelei, Ideologie und Demagogie:

- Politiker und Geschäftsleute, welche die Lüge als Mittel der Politik und des Erfolges benützen;

- Massenmedien, die statt wahrhaftiger Berichterstattung ideologische Propaganda, die statt Information Desinformation verbreiten, die statt der Wahrheitstreue ein zynisches Verkaufsinteresse verfolgen;

- Wissenschaftler und Forscher, die sich moralisch fragwürdigen ideologischen oder politischen Programmen oder auch wirtschaftlichen Interessengruppen ausliefern sowie Forschungen rechtfertigen, welche die sittlichen Grundwerte verletzen;

- Repräsentanten von Religionen, die Menschen anderer Religionen als minderwertig abqualifizieren und die

Fanatismus und Intoleranz statt Respekt, Verständigung und Toleranz verkünden.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit aber vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht lügen! Oder positiv: Rede und handle wahrhaftig! Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch und keine Institution, kein Staat und auch keine Kirche oder Religionsgemeinschaft haben das Recht, den Menschen die Unwahrheit zu sagen.

B. Dies gilt besonders:

- Für die Massenmedien, denen zu Recht die Freiheit der Berichterstattung zur Wahrheitsfindung garantiert ist und denen damit in jeder Gesellschaft ein Wächteramt zukommt: Sie stehen nicht über der Moral, sondern bleiben in Sachlichkeit und Fairneß der Menschenwürde, den Menschenrechten und den Grundwerten verpflichtet. Sie haben kein Recht auf Verletzung der Privatsphäre von Menschen, auf Verzerrung der Wirklichkeit und auf Manipulation der öffentlichen Meinung.

- Für Kunst, Literatur und Wissenschaft, denen zu Recht künstlerische und akademische Freiheit garantiert sind: Sie sind nicht entbunden von allgemeinen ethischen Maßstäben, sondern sollen der Wahrheit dienen.

- Für die Politiker und die politischen Parteien: Wenn sie ihr Volk ins Angesicht belügen, wenn sie sich der Manipulation von Wahrheit, der Bestechlichkeit oder einer rücksichtslosen Machtpolitik im Inneren wie im Äußeren schuldig machen, haben sie ihre Glaubwürdigkeit verspielt und verdienen den Verlust ihrer Ämter und ihrer Wähler. Umgekehrt sollte die öffentliche Meinung diejenigen Politiker unterstützen, die es wagen, dem Volk jederzeit die Wahrheit zu sagen.

- Für die Repräsentanten von Religionen schließlich: Wenn sie Vorurteile, Haß und Feindschaft gegenüber Andersgläubigen schüren, wenn sie Fanatismus predigen oder gar Glaubenskriege initiieren oder legitimieren, verdienen sie die Verurteilung der Menschen und den Verlust ihrer Gefolgschaft.

Niemand täusche sich: Es gibt keine Weltgerechtigkeit ohne Wahrhaftigkeit und Menschlichkeit!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, Wahrhaftigkeit in Denken, Reden und

Tun einzuüben. Jeder Mensch hat ein Recht auf Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Er hat das Recht auf die notwendige Information und Bildung, um die für sein Leben grundlegenden Entscheidungen treffen zu können. Ohne eine ethische Grundorientierung freilich vermag er kaum das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden. Bei der heutigen täglichen Flut von Informationen sind ethische Maßstäbe eine Hilfe, wenn Tatsachen verdreht, Interessen verschleiert, Tendenzen hofiert und Meinungen verabsolutiert werden.

D. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geist unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

- Statt Freiheit mit Willkür und Pluralismus mit Beliebigkeit zu verwechseln, der Wahrheit Geltung zu verschaffen;

- statt in Unehrlichkeit, Verstellung und opportunistischer Anpassung zu leben, den Geist der Wahrhaftigkeit auch in den alltäglichen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch zu pflegen;

- statt ideologische oder parteiische Halbwahrheiten zu verbreiten, in unbestechlicher Wahrhaftigkeit die Wahrheit immer neu zu suchen ;

- statt einem Opportunismus zu huldigen, in Verlässlichkeit und Stetigkeit der einmal erkannten Wahrheit zu dienen.

4. Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau

Ungezählte Menschen bemühen sich in allen Regionen und Religionen um ein Leben im Geiste der Partnerschaft von Mann und Frau, um ein verantwortliches Handeln im Bereich von Liebe, Sexualität und Familie. Dennoch gibt es überall auf der Welt verdammenswerte Formen des Patriarchalismus, der Vorherrschaft des einen Geschlechtes über das andere, der Ausbeutung von Frauen, des sexuellen

Mißbrauchs von Kindern sowie der erzwungenen Prostitution. Die sozialen Unterschiede auf dieser Erde führen nicht selten dazu, daß insbesondere Frauen und sogar Kinder aus den weniger entwickelten Ländern sich gezwungen sehen, Prostitution als Mittel des Überlebenskampfes einzusetzen.

A. Aus den großen alten religiösen und ethischen Traditionen der Menschheit

aber vernehmen wir die Weisung: Du sollst nicht Unzucht treiben! Oder positiv: Achtet und liebet einander! Besinnen wir uns also wieder neu auf die Konsequenzen dieser uralten Weisung: Kein Mensch hat das Recht, einen anderen zum bloßen Objekt seiner Sexualität zu erniedrigen, ihn in sexuelle Abhängigkeit zu bringen oder zu halten.

B. Wir verurteilen sexuelle Ausbeutung und Geschlechterdiskriminierung als eine der schlimmsten Formen der Entwürdigung des Menschen. Wo immer – gar im Namen einer religiösen Überzeugung – die Herrschaft eines Geschlechts über das andere gepredigt und sexuelle Ausbeutung toleriert, wo immer Prostitution gefördert oder Kinder mißbraucht werden, da ist Widerstand geboten. Niemand täusche sich: Es gibt keine wahre Menschlichkeit ohne partnerschaftliches Zusammenleben!

C. Deshalb sollten schon junge Menschen in Familie und Schule lernen, daß Sexualität grundsätzlich keine negativ-zerstörende oder ausbeuterische, sondern eine schöpferisch-gestaltende Kraft ist. Sie hat die Funktion einer lebensbejahenden Gemeinschaftsbildung und kann sich nur entfalten, wenn sie in Verantwortung für das Glück auch des Partners gelebt wird.

D. Die Beziehung zwischen Mann und Frau sollte nicht durch Bevormundung oder Ausbeutung bestimmt sein, sondern durch Liebe, Partnerschaftlichkeit und Verlässlichkeit. Menschliche Erfüllung ist nicht mit sexueller Lust identisch. Sexualität soll Ausdruck und Bestätigung einer partnerschaftlich gelebten Liebesbeziehung sein.

Manche religiöse Traditionen kennen auch das Ideal des freiwilligen Verzichts auf die Entfaltung der Sexualität. Auch freiwilliger Verzicht kann Ausdruck von Identität und Sinnerfüllung sein.

E. Die gesellschaftliche Institution Ehe ist bei allen kulturellen und religiösen Verschiedenheiten durch Liebe, Treue und Dauerhaftigkeit gekennzeichnet. Sie will und soll Männern, Frauen und Kindern Geborgenheit und gegenseitige Unterstützung garantieren sowie ihre Rechte sichern. In allen Ländern und Kulturen soll auf ökonomische und gesellschaftliche Verhältnisse hingearbeitet werden, die eine menschenwürdige Existenz von Ehe und Familie und vor allem auch der alten Menschen ermöglichen. Kinder haben ein Recht auf Bildung. Weder sollen die Eltern die Kinder noch die Kinder die Eltern ausnützen; ihr Verhältnis soll vielmehr von gegenseitiger Achtung, Anerkennung und Fürsorge getragen sein.

F. Wahrhaft Mensch sein heißt im Geiste unserer großen religiösen und ethischen Traditionen das Folgende:

- statt patriarchaler Beherrschung oder Entwürdigung, die Ausdruck von Gewalt sind und oft Gegengewalt erzeugen, gegenseitige Achtung, Verständnis, Partnerschaftlichkeit;
- statt jeglicher Form von sexueller Besitzgier oder sexuellem Mißbrauch gegenseitige Rücksicht, Toleranz, Versöhnungsbereitschaft, Liebe.

Auf der Ebene der Nationen und Religionen kann nur praktiziert werden, was auf der Ebene der persönlichen und familiären Beziehungen bereits gelebt wird.

IV. Wandel des Bewußtseins

Alle geschichtlichen Erfahrungen zeigen es: Unsere Erde kann nicht verändert werden, ohne daß ein Wandel des

Bewußtseins beim Einzelnen und der Öffentlichkeit erreicht wird. Dies hat sich in Fragen wie Krieg und Frieden,

Ökonomie oder Ökologie bereits gezeigt, wo in den letzten Jahrzehnten grundlegende Veränderungen erreicht wurden. Diese müssen auch im Hinblick auf das Ethos erreicht werden! Jeder Einzelne hat nicht nur eine unverletzliche Würde und unveräußerliche Rechte; er hat auch eine unabweisbare Verantwortung für das, was er tut und nicht tut. Alle unsere Entscheidungen und Taten, auch unser Versagen und Scheitern haben Konsequenzen.

Diese Verantwortung wachzuhalten, zu vertiefen und an künftige Generationen weiterzugeben ist die besondere Aufgabe der Religionen. Dabei bleiben wir realistisch in bezug auf das in diesem Konsens Erreichte und dringen darauf, das Folgende zu beachten:

1. Ein universaler Konsens für viele umstrittene ethische Einzelfragen (von der Bio- und Sexualethik über die Medien- und Wissenschaftsethik bis zur Wirtschafts- und Staatsethik) ist schwierig. Doch im Geist der hier entwickelten gemeinsamen Grundsätze sollten sich auch für viele bisher umstrittene Fragen sachgerechte Lösungen finden lassen.

2. In vielen Lebensbereichen ist bereits ein neues Bewußtsein für ethische Verantwortung erwacht. Wir begrüßen es deshalb, wenn für möglichst viele Berufsklassen wie zum Beispiel Ärzte, Wissenschaftler, Geschäftsleute, Journalisten, Politiker zeitgemäße Ethikcodes ausgearbeitet werden, die konkretere Richtlinien bieten für die

brisannten Fragen ihres jeweiligen Berufsstandes.

3. Vor allem drängen wir die einzelnen Glaubensgemeinschaften, ihr ganz spezifisches Ethos zu formulieren: Was hat jede Glaubenstradition zu sagen etwa über den Sinn von Leben und Sterben, über das Durchstehen von Leid und die Vergebung von Schuld, über die selbstlose Hingabe und die Notwendigkeit von Verzicht, über Mitleid und Freude. Dies alles wird das schon jetzt erkennbare Weltethos vertiefen, spezifizieren und konkretisieren.

Zum Schluß appellieren wir an alle Bewohner dieses Planeten: Unsere Erde kann nicht zum Besseren verändert werden, ohne daß das Bewußtsein des Einzelnen geändert wird. Wir plädieren für einen individuellen und kollektiven Bewußtseinswandel, für ein Erwecken unserer spirituellen Kräfte durch Reflexion, Meditation, Gebet und positives Denken, für eine Umkehr der Herzen. Gemeinsam können wir Berge versetzen! Ohne Risiko und Opferbereitschaft gibt es keine grundlegende Veränderung unserer Situation! Deshalb verpflichten wir uns auf ein gemeinsames Weltethos: auf ein besseres gegenseitiges Verstehen sowie auf sozialverträgliche, friedensfördernde und naturfreundliche Lebensformen.

*Wir laden alle Menschen, ob religiös
oder nicht, ein, dasselbe zu tun!*

© 1993 by Council for a Parliament of the World Religions, Chicago, prepared by Hans Küng and published with commentaries by Piper Verlag (München), Continuum Publishing (New York), SCM Press (London), Arator Oy (Helsinki), Editorial Trotta (Madrid), Les Éditions du Cerf (Paris), Gün Yayincilik (Ankara), Bon-Books (Tokyo), Rizzoli Libri (Milano), The Amity Foundation (Nanjing - Hong Kong)

Es unterschrieben

Bahai

Juana Conrad Ÿ Jacqueline Delahunt Ÿ Dr. Wilma Ellis Ÿ Charles Nolley Ÿ R. Leilani Smith Ÿ Yael Wurmfeld.

Brahma Kumaris

B. K. Jagdish Chander Hassija Ÿ B. K. Dadi Prakashmani.

Buddhismus

Rev. Koshin Ogui Ÿ Sensei. **Mahayana:** Rev. Chung Ok Lee. **Theravada:** Dr. A. T. Ariyaratne Ÿ Preah Maha Ghosananda Ÿ Ajahn Phra Maha Surasak Jivanando Ÿ Dr. Chatsumarn Kabilsingh Ÿ Luang Poh Panyananda Ÿ Ven. Achahn Dr. Chuen Phangcham Ÿ Ven. Dr. Havanpola Ratanasara Ÿ Ven. Dr. Mapalagama Wipulasara Maha Thero. **Vajrayana:** S. H. Der XIV. Dalai Lama. Zen: Prof. Masao Abe Ÿ Zen Master Seung Sahn Ÿ Rev. Samu Sunim.

Christentum

Blouke Carus Ÿ Dr. Yvonne Delk. **Anglikanisch:** Rev. Marcus Braybrooke Ÿ James Parks Morton. **Orthodox:** Maria Svolos Gebhard. **Protestantisch:** Dr. Thelma Adair Ÿ Martti Ahtisaari Ÿ Rev. Wesley Ariarajah Ÿ Dr. Gerald O. Barney Ÿ Dr. Nelvia M. Brady Ÿ Dr. David Breed Ÿ Rev. John Buchanan Ÿ Bischof R. Sheldon Duecker Ÿ Prof. Diana L. Eck Ÿ Dr. Leon D. Finney, Jr. Ÿ Dr. James A. Forbes, Jr. Ÿ Bischof Frederick C. James Ÿ Erzbischof Mikko Juva Ÿ Prof. James Nelson Ÿ Dr. David Ramage, Jr. Ÿ Robert Reneker Ÿ Rev. Dr. Syngman Rhee Ÿ Rev. Margaret Orr Thomas Ÿ Prof. Carl Friedrich v. Weizsäcker Ÿ Prof. Henry Wilson Ÿ Rev. Addie Wyatt. **Römisch-katholisch:** Rev. Thomas A. Baima Ÿ Kardinal Joseph Bernardin Ÿ Pere Pierre- Francois de Bethune Ÿ Schwester Joan M. Chatfield MM Ÿ Rev. Theodore M. Hesburgh CSC Ÿ Abbot Timothy Kelly OSB Ÿ Jim Kenney Ÿ Prof. Hans Küng Ÿ Dolores Leakey Ÿ Schwester Joan Monica McGuire OP Ÿ Rev. Maximilian Mizzi Ÿ Dr. Robert Muller Ÿ Rev. Albert Nambiaparambil Ÿ Bischof Placido Rodriguez Ÿ Bischof Willy Romelus Ÿ Dorothy Savage Ÿ Bruder David Steindl-Rast OSB Ÿ Bruder Wayne Teasdale.

Eingeborenen-Religionen

H. I. G. Bambi Baaba. **Akuapim:** Nana Apeadu. Yoruba: S. K. H. Osejeman Adefunmi I Ÿ Baba Metahochi Kofi Zannu. **Amerikanische Eingeborene:** Archie Mosay Ÿ Burton Pretty On Top Ÿ Peter V. Catches.

Hinduismus

Dr. M. Aram Ÿ Jayashree Athavale-Talwarkar Ÿ S. H. Swami Chidananda Saraswati Ÿ Swami Chidananda Saraswati Muniji Ÿ Swami Dayananda Saraswati Ÿ Sadguru Sant Keshavadas Ÿ P. V. Krishnayya Ÿ Dr. Lakshmi Kumari Ÿ Amrish Mahajan Ÿ Dr. Krishna Reddy Ÿ Prof. V. Madhusudan Reddy Ÿ Swami Satchidananda Ÿ S. H. Satguru Sivaya Subramuniyaswami Ÿ S. H. Dr. Bala Siva Yogindra Maharaj. **Vedanta:** Pravrajika Amalaprana Ÿ Pravrajika Prabuddhaprana Ÿ Pravrajika Vivekaprana.

Jainismus

Dr. Rashmikant Gardi. **Digambar:** Narendra P. Jain. **Shwetambar:** S. H. Shri Atmanandji Ÿ Dipchand S. Gardi Ÿ S. E. Dr. L. M. Singhvi Ÿ S. H. Acharya Sushil Kumarji Maharaj.

Judentum

Helen Spector. **Konservativ:** Prof. Susannah Heschel. **Reformerisch:** Rabbi Herbert Bronstein Ÿ Norma U. Levitt Ÿ Rabbi Herman Schaalman Ÿ Dr. Howard A. Sulkin. **Orthodox:** Prof. Ephraim Isaac.

Islam

Tan Sri Dato Seri Ahmad Sarji bin Abdul-Hamid Ÿ Dr. Qazi Ashfaq Ahmed Ÿ Hamid Ahmed Ÿ Mazhar Ahmed Ÿ Hon. Louis Farrakhan Ÿ Dr. Hamid Abdul Hai Ÿ Mohammed A. Hai Ÿ Dr. Mohammad Hamidullah Ÿ Dr. Aziza al-Hibri Ÿ Dr. Asad Husain Ÿ Dato Dr. Haji Ismail bin Ibrahim Ÿ Dr. Irfan Ahmat Khan Ÿ Qadir H. Khan Ÿ Dr. Abdel Rahman Osman. **Schiitisch:** Prof. Seyyed Hossein Nasr. **Sunnitisch:** Imam Dawud Assad Ÿ Imam Warith Deen Mohammed Ÿ Hon. Syed Shahabuddin.

Neu-Heiden

Rev. Baroness Cara-Marguerite-Drusilla Ÿ Rev. Deborah Ann Light Ÿ Lady Olivia Robertson.

Sikhs

Siri Singh Sahib Bhai Sahib Harbhajan Singh Khalsa Yogiji Ÿ Bhai Mohinder Singh Ÿ Dr. Mehervan Singh Ÿ Hardial Singh Ÿ Indarjit Singh Ÿ Singh Sahib Jathedar Manjit Singh Ÿ Dr. Balwant Singh Hansra.

Taoisten

Chungliang Al Huang.

Theosophen

Radha Burnier.

Zoroastrier

Dastoor Dr. Kersey Antia Ÿ Dr. Homi Dhalla Ÿ Dastoor Dr. Kaikhusroo Minocher JamaspAsa Ÿ Dastoor Jehangir Oshidari Ÿ Rohinton Rivetna Ÿ Homi Taleyarkhan Ÿ Dastoor Kobad Zarolia Ÿ Dastoor Mehraban Zarhosty.

Interreligiöse Organisationen

Karl Berolzheimer Ÿ Dr. Daniel Gomez-Ibanez Ÿ Ma Jaya Bhagavati Ÿ Peter Laurence Ÿ Dr. Karan Singh Ÿ John B. Taylor Ÿ Rev. Robert Traer Ÿ Dr. William F. Vendley.

Hinzu kommt noch eine Reihe von Unterschriften, die nicht mehr zu identifizieren waren.

Bei dieser Liste handelt es sich um eine wortwörtliche Wiedergabe der Internet-Version unter:

<http://www.weltethos.org/03-deklaration.htm#d> (letzter Zugriff: 18.09.2007).

DANKE

Recht zu Anfang meiner Promotionszeit fiel mir ein Buch in die Hände: *Promo-Viren - Zur Behandlung promotionaler Infekte und chronischer Doktritis*, geschrieben bezeichnender Weise von ehemals oder akut Betroffenen selbst. Viel Wahres steht in diesem Buch: Von der "Planung als Bedingung, sie wieder zu verwerfen" und von der "Organisation als Bedingung zu wissen wie es gehen könnte", bis zum Sozialverhalten im Zusammenhang mit der Frage "Na, was macht die Diss?". Zusammenfassend kann ich bestätigen: Promovieren ist nicht immer einfach. Doch nicht ein Buch hat mir dabei geholfen, diesen Prozess zu durchlaufen und schließlich zu einem guten Ende zu bringen, sondern es waren die vielen Personen um mich herum, die auf ganz unterschiedliche Art und Weise unverzichtbare Unterstützung geleistet haben. Ihnen allen bin ich zutiefst dankbar.

Dafür, dass er mir während der gesamten Entstehung der Arbeit stets geduldig zur Seite gestanden und mich auch in schwierigen Phasen nach Kräften unterstützt hat, danke ich meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Reiner Wimmer. Ihm und allen weiteren Professoren des Graduiertenkollegs "Globale Herausforderungen - transnationale und transkulturelle Lösungswege" an der Eberhardt Karls Universität Tübingen bin ich zudem zu großem Dank dafür verpflichtet, dass ich im Studienprogramm des Kollegs eine Ausbildung genießen durfte, die mich in einige Zusammenhänge der interdisziplinären Globalisierungsforschung mehr als nur eingeführt hat. Namentlich den Herren Professoren Hans-Ulrich Vogel, Karl-Ernst Nipkow, Karl-Joseph Kuschel und Dietmar Mieth danke ich zudem für ihr Interesse und die Zeit und Arbeit, die sie mir und meinem Projekt gewidmet haben. Ebenfalls viel Gewinn, sowohl inhaltlicher als auch persönlicher Art, konnte ich aus den Diskussionen und aus der Zusammenarbeit mit den Kollegiatinnen und Kollegiaten des GK ziehen; besonders in den Gesprächen mit Dr. Brigitte Höhenrieder, die mich durch ihre Erfahrungen als "Post-Doc" in weiten Bereichen wissenschaftlichen Arbeitens und Lebens bereichert hat.

Für die finanzielle Förderung dieser Arbeit danke ich erstens der DFG und zweitens dem Gleichstellungsbüro der Universität Tübingen, das mir während der Erziehungspause ein Kontakt- und anschließend ein Wiedereinstiegsstipendium im Rahmen des Hochschul- und Wissenschaftsprogramms des Bundes und der Länder ermöglicht hat. Zudem danke ich Herrn Prof. Dr. Klaus Henning, Frau Dr. Ingrid Isenhardt und Herrn Dr. Dietrich Brandt vom Zentrum für Lern- und Wissensmanagement (ZLW/IMA) der RWTH Aachen dafür,

dass mir auch weit über den Zeitraum meiner dortigen Tätigkeit hinaus eine Mitarbeit und eine aktive Konferenzteilnahme bei der IFAC und im EU-India Cross Cultural Innovation Network ermöglicht wurden. Dietrich Brandt gebührt ein ganz besonderes Dankeschön, denn er hat wörtlich von der ersten Minute bis zum letzten Tastenanschlag dieser Arbeit auf allen Ebenen für einen erfolgreichen Abschluss dieses Projekts gekämpft und steht mir immer als Berater und Gesprächspartner sowie als guter Freund zur Seite.

Liebe Freundinnen und Freunde aus Aachen, Tübingen, dem Bergischen Land und wo auch immer Ihr inzwischen sonst hingezogen seid: Es war, wie mir leider vollkommen klar ist, überhaupt nicht leicht, mit mir als vom Promo-Virus Betroffener klar zu kommen; insbesondere mit der chronischen Verkopftheit, den auf Jahre verschobenen Terminen wegen permanenten schlechten Gewissens und daraus resultierender Isolations-Einzelhaft am Schreibtisch - und mit zu langen und zu komplizierten Sätzen wie diesem. Ich danke Euch allen von Herzen dafür, dass Ihr trotzdem für mich da seid, für Euer Verständnis, Eure je nach Notwendigkeit ermunternden oder ernüchternden Worte und vor allem für Euren Humor. Frau Dr. Anja Jakobi: einen ganz besonderen, herzlichen Dank an Dich, für alles.

Liebe Eltern, Schwiegereltern, Großeltern und Tante Irene: Vielen, vielen Dank, dass Ihr mich auf meinem Lebensweg hierhin gebracht, an mich geglaubt und mich so intensiv und vielfältig unterstützt habt.

Lieber René, lieber Milan, liebe Lilly: Unglaublich - während (und trotz) der Entstehung dieser Dissertation sind wir eine Familie geworden! Ich weiß gar nicht, wie ich Euch danken kann. Mir stehen die Tränen in den Augen. Ich wünsche, alles was Ihr für mich getan habt, könnte ich je für Euch tun.