

MAECENATA INSTITUT
FÜR DRITTER-SEKTOR-FORSCHUNG

Frank Adloff
Martin Bauschke

Normen - Werte - Moralische Dialoge

Ein interdisziplinärer Dialog

Opusculum Nr. 6

August 2001

Albrechtstraße 22, D-10117 Berlin,
Tel: +49-30-28387909, Fax: +49-30-28387910, www.maecenata.de

Inhalt

1. Vorbemerkung.....	4
2. Werte und Normen in Moral- und Sozialphilosophie	6
Rawls und die Kommunitarismus-Debatte.....	6
Die Diskurstheorie von Jürgen Habermas	9
Anerkennungstheoretische Erweiterungen	11
Theorie der Werte nach Hans Joas.....	13
Amitai Etzionis Theorie von Konflikten und moralischen Dialogen	16
3. Moralische Dialoge	18
Mögliche Spielregeln oder Verfahrensweisen für Dialoge	19
Der Dialog über den Dialog	22
4. Moralische Dialogfähigkeit und moralische Entwicklung	23
Der Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und religionsgeschichtlicher Entwicklung	24
Der Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und individueller moralischer Entwicklung	35
5. Religiöse und nichtreligiöse moralische Dialoge	43
Literatur	51

Das Maecenata Institut versteht sich als sozialwissenschaftliches Institut, das sich auch mit den theoretischen Grundlagen der Zivilgesellschaft auseinandersetzt. 2000/ 2001 gehörte im Rahmen eines von der Karl-Konrad-und-Ria-Groeben-Stiftung geförderten Projektes „Dialog und Zivilgesellschaft“ Dr. theol. Martin Bauschke, der außerdem das Berliner Büro der Stiftung Weltethos leitet, zu den Mitarbeitern des Instituts. Es erschien reizvoll, auch einen interdisziplinären Dialog zu Grundfragen der Gesellschaft zu führen – am Beispiel von Werten und Normen. Das vorliegende Opusculum ist das Ergebnis dieses Dialogs.

1. Vorbemerkung

Unsere Gesellschaften sind zunehmend multireligiös und multikulturell verfaßt. Samuel Huntington hat mit seinem Buch "The Clash of Civilizations" der Befürchtung Vorschub geleistet, daß ein globaler "Kampf der Kulturen" auf uns alle zukommt. Die Fakten scheinen ihm auf den ersten Blick recht zu geben: die Weltgeschichte ist zu einem erheblichen Teil eine Geschichte der kriegerischen Auseinandersetzungen. Sehr viele dieser Konflikte haben eine religiöse Dimension. Religionen, die den Anspruch erheben, im alleinigen Besitz der Wahrheit und der einzige Weg zum Heil zu sein, bergen ein aggressives Potential. Huntington zufolge hat sich nach dem Fall des "Eisernen Vorhangs" und dem Untergang des realen Sozialismus die Weltlage grundlegend gewandelt. Das bisherige bipolare Modell des Kalten Krieges hat ausgedient. An die Stelle der Rivalität der beiden Supermächte treten nunmehr die vielen Kulturen. Diese stehen laut Huntington jedoch – gleichsam von Natur aus - im Konflikt miteinander. So scheut Huntington sich nicht zu behaupten, daß der nächste Weltkrieg, wenn es denn einen geben sollte, ein Krieg zwischen rivalisierenden Kulturen sein werde. Huntington fördert das alte Denken in zwei Blöcken, in zwei Lagern. Kulturen sind nicht etwa auf Koexistenz und Freundschaft ausgerichtet, sondern angeblich immer schon auf Konflikt, auf Kampf und Rivalität. Immer wieder liest man bei Huntington Sätze wie diese (1997: 21 und 202): "Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind. (...) Hassen ist menschlich. Die Menschen brauchen Feinde zu ihrer Selbstdefinition und Motivation (...). Von Natur aus mißtrauen sie und fühlen sich bedroht von jenen, die anders sind und die Fähigkeit haben, ihnen zu schaden."

Huntington vernachlässigt die Gemeinsamkeiten und geschichtlichen Wechselbeziehungen, die es schon immer und vielfältig zwischen den einzelnen Kulturen und Religionen gegeben hat und gibt. Huntington unterschätzt u.E. vorhandene Ähnlichkeiten und Verwandtschaften, um die Unterschiede umso kräftiger und als Gegensätze, die einander ausschließen, hochzustilisieren.

Ein prominenter Kritiker dieser Kulturkampf-Theorie ist der iranische Staatspräsident Khatami. Er hat im September 1998 in einer Rede vor den Vereinten Nationen in New York vorgeschlagen, ein Jahr des "Dialogs der Kulturen" auszurufen. Diesen Vorschlag nahmen die Vereinten Nationen auf: sie haben das Jahr 2001 zum Jahr des "Internationalen Jahr des Dialogs der Religionen und Kulturen" ausgerufen. Ein wesentlicher Gesichtspunkt eines Dialogs der Religionen und Kulturen ist die Frage nach möglichen gemeinsamen Werten und Normen, die angesichts der Globalisierung aller Lebensbereiche die werdende globale Gesellschaft über alle aner kennens- und schützenswerte Unterschiede hinweg "im Innersten zusammenhalten". Diese Frage läßt sich unserer Auffassung nach nur in Gestalt weltweit geführter moralischer Dialoge angehen. Doch: Was sind moralische Dialoge

überhaupt und wie können sie von welchen Akteuren geführt werden? Was überführt moralische Konflikte in moralische Dialoge?

Die folgenden Überlegungen sind das Ergebnis eines interdisziplinären Gesprächs zwischen dem Theologen und Religionswissenschaftler Martin Bauschke (MB) und dem Soziologen Frank Adloff (FA). Durch die Zusammenführung zweier Diskurse erhoffen wir uns einen wechselseitigen Erkenntnisgewinn mit Blick auf die gemeinsame Fragestellung, wie moralische Dialoge geführt werden können.

Im ersten Kapitel diskutiert FA das Problem der moralischen Dialoge aus einer moral- und sozialphilosophischen Perspektive. Denn: Denkt man über die Begriffe Werte, Normen und moralische Dialoge nach, verweist diese Thematik auf Grundfragen der praktischen Philosophie. Eine Wiederbelebung dieser Diskussionen ist seit einigen Jahrzehnten festzustellen. Als Meilenstein der neueren praktischen Philosophie gilt John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit. An diesem Buch entzündete sich auch die sog. Kommunitarismusdebatte, die seit den 1980er Jahren in den USA geführt wird und seit den 90ern auch in Deutschland einflußreich geworden ist. Die Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen soll hier nicht rekonstruiert werden, doch erscheinen einige Diskussionspunkte instruktiv für die hier verhandelte Fragestellung. Auch die Diskurstheorie Jürgen Habermas' ist ein weiterer wichtiger Referenzpunkt, will man sich dem Charakter moralischer Dialoge nähern. Eine Rekonstruktion verschiedener moralphilosophischer Ansätze soll dazu beitragen, die Frage zu klären, was genau in moralischen Konflikten konfligiert und was moralische Diskurse ausmacht.

Im zweiten Kapitel beschreibe und vergleicht MB mögliche Spielregeln bzw. Verfahrensweisen für moralische Dialoge anhand des „Dialog Dekalogs“ von Leonard Swidler und der „Regeln für Wertediskussionen“ von Amitai Etzioni. Das dritte Kapitel (MB) fragt nach dem Zusammenhang zwischen moralischer Dialogfähigkeit und der religionsgeschichtlichen Entwicklung auf der einen Seite und der individualgeschichtlichen auf der anderen Seite. Im gemeinsamen vierten Kapitel versuchen die Autoren, beide Perspektiven direkt zusammenzuführen und erörtern die Frage nach dem Unterschied zwischen religiösen und nichtreligiösen moralischen Dialogen. Abschließend skizzieren wir aus unserer gemeinsamen Sicht in zehn Thesen den Charakter moralischer Dialoge.

2. Werte und Normen in Moral- und Sozialphilosophie (FA)

Rawls und die Kommunitarismusdebatte

Der mittlerweile schon klassisch zu nennende Bezugspunkt für eine normative Theorie sozialer Institutionen ist John Rawls' "Eine Theorie der Gerechtigkeit". Rawls geht es um eine Übereinkunft über die Gerechtigkeitsgrundsätze für eine gesellschaftliche Grundstruktur, die freie und vernünftige Menschen wählen würden. In einer ursprünglichen Situation der Gleichheit, in der niemand seine zukünftige Stellung in der Gesellschaft, noch seine Gaben und Neigungen kennt, sollen die Gerechtigkeitsgrundsätze in einer fairen Übereinkunft gefunden werden (Rawls 1975: 29). Dieser "Schleier der Unwissenheit" versetzt alle in die gleiche Lage, so daß niemand Grundsätze präferieren würde, die ihn in eine vorteilhafte Lage brächten. In dieser ursprünglichen Situation der Gleichheit - vergleichbar mit dem Naturzustand in anderen Theorien des Gesellschaftsvertrages - würden die Menschen Rawls zufolge genau zwei Gerechtigkeitsgrundsätze aufstellen:

"einmal die Gleichheit der Grundrechte und Grundpflichten; zum anderen den Grundsatz, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten, etwa verschiedener Reichtum oder verschiedene Macht, nur dann gerecht sind, wenn sich aus ihnen Vorteile für jedermann ergeben, insbesondere für die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft." (Ebd.: 32)

Der zweite Grundsatz ist geeignet, Grenzen des Grundsatzes der gleichen Freiheit für alle aufzuzeigen. Denn die mit der größtmöglichen Freiheit einhergehenden Ungleichheiten - etwa die einer Marktwirtschaft - sind nur gerechtfertigt, wenn sie dem Vorteil aller dienen. Nach der Theorie der Gerechtigkeit ist das Gesellschaftssystem so zu gestalten, daß die sich ergebende Güterverteilung gerecht ist. Neben dem Schutz der politischen Grundrechte fällt in den Aufgabenbereich des Staates die Sicherstellung der Bildungs- und der wirtschaftlichen Chancengleichheit sowie die Gewährleistung eines Existenzminimums. Die Erfüllung der Gerechtigkeitsgrundsätze hängt gerade davon ab, ob die am wenigsten Bevorzugten ihr Gesamteinkommen langfristig maximieren können unter der Bedingung der gleichen Freiheit für alle. Die Verbesserung der Aussichten der am wenigsten Bevorzugten muß unter Einschluß der späteren Generationen betrachtet werden.

Rawls' Gerechtigkeitskonzeption sah sich bald starken Einwänden ausgesetzt. Ohne die Kommunitarismusdiskussion hier rekapitulieren zu wollen, sind hier jedoch die Einwände Michael Sandels von einiger Bedeutung. Sandels "Liberalism and the Limits of Justice" von 1982 ist eine ausführliche Kritik von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, die dabei vornehmlich an der Personenkonzeption ansetzt. Das Rawls'sche Selbst des Urzustandes ist ein possessives Selbst: das Ich hat Motivationen und Ziele, ist aber unabhängig von ihnen vorhanden. Es ist in der Lage, seine Ziele zu wählen, dieses Selbst ist vorgängig individuiert und von seinen Zielen und Werten

unabhängig; sie sind bloße Attribute und nicht das, was die Person zur Person macht. Dies ist für Sandel eine voluntaristische Version des Selbst (Sandel 1982: 59).

Sandel hält dagegen eine Personenkonzeption, die nicht ein vorgängig individuiertes Selbst voraussetzt. Das Selbst hat eine moralisch intersubjektive Dimension, die darauf beruht, daß die relevante moralische Beschreibung einer Situation mehr als ein Individuum umfassen kann, etwa Verpflichtungen gegenüber einer bestimmten Gemeinschaft (ebd.: 62). So kann eine Gemeinschaft für die Identität des Individuums konstitutiv sein. Das Selbstverständnis der Person kann geradezu durch die Gemeinschaft definiert sein; das Selbst wird dann beschrieben durch das, was es *ist* nicht bloß durch das, was es *hat*,

Auf der Ebene der Gerechtigkeitsprinzipien versucht Sandel zu zeigen, daß Rawls ohne einen Gemeinschaftsbegriff das Differenzprinzip nicht halten kann. Gerechtigkeit als Fairneß liefert für das Differenzprinzip eine zu schwache Grundlage. Das Differenzprinzip läßt sich nach Sandel nur retten - und Sandel will es retten -, wenn die Gemeinschaft schon in die moralische Beschreibung der Situation eingeht, und nur ein starker Begriff von Gemeinschaft kann das Differenzprinzip begründen. Die genaue Argumentation Sandels interessiert an dieser Stelle allerdings nicht.

Sandel schließt seine Kritik an Rawls mit dem Verweis auf die Notwendigkeit der Erweiterung der deontologischen Ethik um den Begriff einer konstitutiven Gemeinschaft. Ohne konstitutive Bindungen ist das Selbst eher entmachtet als befreit. Es gibt Loyalitäten gegenüber bestimmten Gemeinschaften, die über das hinausgehen, was die Gerechtigkeit fordert (ebd.: 179). Und bestimmte Forderungen der Gerechtigkeit verlangen mehr von dem Individuum als es bereit ist zu geben, wenn nicht diejenigen, die die Forderungen erheben, Teil der für das Individuum relevanten Gemeinschaft sind. Erst gemeinschaftliche Bindungen schaffen die Loyalitäten, die in der Lage wären, Rawls' egalitäre Gerechtigkeitsprinzipien motivational zu unterfüttern. Festzuhalten bleibt, daß Sandel auf die konstitutiven Bindungen einer Person hinweist, die sie nicht hintergehen kann und die sie definieren und motivieren. Diese Bindungen lassen sich nicht nach dem Modell der rationalen Wahl denken.

Auch Michael Walzer geht in seinen Überlegungen zu den "Sphären der Gerechtigkeit" von einer konkreten politischen Gemeinschaft aus. Statt zu fragen, für welches Gesellschaftssystem sich vernunftbegabte Frauen und Männer in einem abstrakten Sinne entscheiden würden, interessiert Walzer die Frage: "Was würden Individuen wie wir wollen, Individuen, die in etwa der gleichen Situation sind wie wir, die einer gemeinsamen Kultur angehören und gewillt sind, dieser Kultur auch weiterhin gemeinsam anzugehören?" (Walzer 1998a: 30) Walzer wendet sich gegen ein Gleichheitskonzept, das davon ausgeht, daß alle begehrten Güter in einer Gesellschaft nach einem einzigen konsistenten Set von Distributionsregeln verteilt wer-

den können. Er plädiert vielmehr für ein Konzept der komplexen Gleichheit. Einzelne Güter konstituieren eigene Distributionssphären, in denen sie nach bestimmten nur dort geltenden Kriterien verteilt werden.

Die komplexe Gleichheit ist auf den Bezugsrahmen einer politischen Gemeinschaft angewiesen. Sprache, Geschichte und Kultur schaffen hier eine Welt gemeinsamer Bedeutungen, auf die eine moralische Argumentation angewiesen ist, da sie nichts anderes ist als ein Appell an ein gemeinschaftliches Verständnis der Dinge (ebd.: 61). Auf der anderen Seite ist die Gemeinschaft selbst ein Gut, das es zu verteilen gilt. Die Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft ist ein exklusives Gut; interne Entscheidungen steuern die emphatische Zugehörigkeit oder den Ausschluß. Erst die Mitglieder einer solchen politischen Gemeinschaft schulden Walzer zufolge einander "die wechselseitige Versorgung mit all jenen Dingen, derentwegen sie sich von der Menschheit als Ganzem separiert und zu einer speziellen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben." (Ebd.: 109) Walzer wie auch Sandel betonen mithin, daß gemeinschaftliche Bindungen mehr erfordern als das, was die Gerechtigkeit gegenüber der restlichen Menschheit erfordert.

Die motivationale Verankerung der demokratischen Partizipation müßte, so also die kommunitaristische Idee, in einer demokratischen Sittlichkeit liegen. Diese ist allerdings nach liberaler Auffassung nicht substantiell, sondern nur prozedural zu bestimmen. Denn: "In einer liberalen und demokratischen Gesellschaft ist keine Idee des guten Lebens, sind keine substantiellen Wertorientierungen oder kulturellen Identitäten vor Kritik und Revision sicher, nicht einmal die Interpretationen jenes liberalen und demokratischen Konsenses, der die einzig mögliche Grundlage einer modernen Form demokratischer Sittlichkeit ist." (Wellmer 1993: 179) In der modernen Gesellschaft haben sich die Konzepte des guten Lebens, die Wertorientierungen und Identitätsentwürfe vervielfältigt und privatisiert. In modernen Gesellschaften gibt es keine Möglichkeit mehr, einen republikanischen, vorpolitischen Konsens herzustellen, der alle Gesellschaftsmitglieder umfaßt. Angesichts der Vielfalt koexistierender und konkurrierender Ideen des Guten, kann die demokratische Sittlichkeit nur noch prozeduralen Charakters sein, d.h. die Bedingungen des demokratischen Diskurses machen ihren Kern aus. (ebd.: 185)

Der Kommunitarismusdebatte liegt das Problem zugrunde, wie ein Begriff von Staatsbürgerschaft 'dünn' und formal genug sein kann, um nicht zu sehr auf kulturell-sittliche Gemeinsamkeiten zu rekurrieren und andererseits 'dicht' und substantiell genug, um Argumente und Motive für die Realisierung von distributiver Gerechtigkeit und von Solidarität zu liefern. (Forst 1993: 202) Forst unterscheidet vier Modelle der politischen Integration und Legitimation (ebd.: 197 ff.):

1. Das liberale Modell des 'modus vivendi', dem zufolge ethische Fragen nicht auf die politische Agenda gehören. Es wird eine scharfe Grenze

zwischen Privatheit und Öffentlichkeit gezogen. (Vertreter dieses Modells: Larmore, Ackerman, Holmes)

2. Das liberale Modell des 'übergreifenden Konsenses' (Rawls). Die Prinzipien der Gerechtigkeit werden nicht nur als äußerliche Verfahrensregeln anerkannt, sondern sind auch im Gerechtigkeitssinn der BürgerInnen verankert, deren politische Tugenden der Wille zur Kooperation, Toleranz und die Bereitschaft zum Diskurs sind. Den Kommunitaristen sind diese Modelle zu schwach; sie sehen eine normative soziale Integration nur über einen gemeinsamen "Ethos", einer gemeinsamen Lebensform und Identifikation mit dem Gemeinwohl verwirklichtbar.
3. Die von Rousseau und Tocqueville inspirierte republikanische Position (Taylor) betont die Notwendigkeit politischer Partizipation tugendhafter BürgerInnen. Die Wertintegration reicht dabei bis in vorpolitische Sphären.
4. Die aristotelisch inspirierte 'substantialistische' Variante (MacIntyre) betont die Notwendigkeit der Identifikation der BürgerInnen mit ihrem Gemeinwesen. Die politische Gemeinschaft nimmt hier gleichsam familiäre Züge an und Patriotismus gilt als höchste Tugend.

Wendet man diese moralphilosophischen Überlegungen empirisch, zeigt sich, daß, je nach Modell, die moralischen Diskurse innerhalb einer politischen Gemeinschaft oder zwischen mehreren politischen Gemeinschaften sehr unterschiedlich verlaufen und unterschiedliche Formen von Konsens und Dissens hergestellt werden können. Die geforderte gemeinsame Konsensbildung ist im vierten Modell am größten. Im ersten Modell ist erforderliche Konsens am 'dünnsten', aber auch – so die Verfechter – am ehesten universalisierungsfähig. Es könnte sein, daß auf der liberalen Seite nur über universalisierungsfähige Normen nachgedacht wird, während auf der substantialistischen Seite nur tiefsitzende Wertbindungen in Anschlag gebracht werden.

Die Diskurstheorie von Jürgen Habermas

Jürgen Habermas hat in seiner Diskurstheorie des Rechts (1992) wesentliche Aspekte der Kommunitarismusdebatte aufgegriffen und diskurstheoretisch reformuliert, woraus sich ein Modell ergibt, das quasi zwischen den kommunitaristischen und liberalen Modellen des demokratischen Rechtsstaats angesiedelt ist. Habermas konkretisiert den Unterschied zwischen Normen und Werten. Mit Normen verbindet sich eine Sollgeltung, eine unbedingte und universelle Verpflichtung. Werten kommt dagegen ein relativer Sinn bezogen auf bestimmte Kulturen und Lebensformen zu. Während Normen sich nicht widersprechen dürfen, konkurrieren Werte um Vorrang, so Habermas. Normen verlangen ein obligatorisches Handeln, an Werten

orientiertes Handeln ist teleologisch ausgerichtet. Normen sind binär kodiert (richtig oder falsch) und absolut verbindlich. Werte sind graduell kodiert, relativ verbindlich und drücken damit die Vorzugswürdigkeit bestimmter Güter aus. Kurz: Normen sagen uns, was zu tun ist; Werte empfehlen uns eine Handlung (ebd.: 311 ff.). Daraus ergibt sich eine Dreiteilung der praktischen Vernunft in Aspekte des Zweckmäßigen, des Guten und des Gerechten. Fragen des Zweckmäßigen (pragmatische Fragen) stellen sich aus der Perspektive eines Handelnden, der bei gegebenen Zielen und Präferenzen die geeigneten Mittel sucht. Wenn die Ziele selbst problematisch werden, geht es nicht nur um eine zweckrationale Mittelwahl, sondern auch um die rationale Abwägung von Zielen im Lichte akzeptierter Werte. Begründet werden diese Handlungsanweisungen in pragmatischen Diskursen, in denen Argumente den Ausschlag geben, die empirisches Wissen auf gegebene Präferenzen und gesetzte Werte beziehen. "Sobald freilich die orientierenden Werte selber problematisch werden, weist die Frage 'Was sollen wir tun?' über den Horizont der Zweckrationalität hinaus." (ebd.: 198) Es stellen sich dann ethisch-politische Fragen. Es geht darum, welche Lebensform wir teilen wollen, auf welche Ideale hin das gemeinsame Leben entworfen werden soll. Ethisch-politische Fragen beziehen sich auf das Selbstverständnis einer Wir-Identität, das hermeneutisch aus den Überlieferungen der Gemeinschaft erschlossen wird. Begründet wird die ethische Selbstverständigung in ethischen Diskursen, in denen Argumente zum Zuge kommen, "die sich auf eine Explikation des Selbstverständnisses unserer historisch überlieferten Lebensform stützen und in diesem Kontext Wertentscheidungen an dem für uns absoluten Ziel einer authentischen Lebensführung bemessen." (ebd.: 199) Zu Beginn eines ethisch-politischen Diskurses wissen die TeilnehmerInnen also noch nicht, was sie eigentlich wollen. Ob eine Gemeinschaft ein bestimmtes Programm wollen soll, hängt drittens von der Frage ab, ob es gleichermaßen gut für alle ist. Der teleologische Gesichtspunkt tritt hinter dem normativen in den Hintergrund, wenn die Frage im Raum steht, wie sich unser Zusammenleben im gleichmäßigen Interesse aller regeln läßt. Begründet werden Normen in moralischen Diskursen, in denen geprüft wird, ob die in Normen verkörperten Interessen verallgemeinerungsfähig sind. "Eine Norm ist nur dann gerecht, wenn alle wollen können, daß sie in vergleichbaren Situationen von jedermann befolgt wird." (ebd.: 200) Läßt sich bei einem Problem kein verallgemeinerungsfähiges Interesse finden oder eine Einigung über den Vorrang eines Wertes herstellen, muß ein Kompromiß gefunden werden, der den Ausgleich divergierender Interessen und Werte zum Ziel hat. Ein Kompromiß ist dann akzeptabel, wenn das Arrangement für alle Beteiligten vorteilhafter ist als gar kein Arrangement, wenn ausgeschlossen werden kann, daß es Trittbrettfahrer gibt und wenn es keine Ausgebeuteten gibt, die mehr in die Kooperation stecken als sie bekommen. Ein rational motiviertes Einverständnis stützt sich also auf Gründe, die alle in der gleichen Weise überzeugen; ein Kompromiß zwischen verschiedenen partikularen Interessen kann aus sehr verschiedenen Gründen akzeptiert werden. Dies sind die für Habermas wohlunterscheidbaren diskursiven Ebenen, die in der demokra-

tischen Willensbildung und im Rechtssetzungsprozeß zur Geltung kommen.

Daraus ergibt sich für Habermas zweierlei: Die liberale Auffassung, die in demokratischen Prozessen nur den Vollzug von Interessenkompromissen erblickt, leugnet die Existenz verallgemeinerungsfähiger Interessen (Moral) und die werthafte Gemeinwohlorientierung (die Wir-Identität). Die republikanische Auffassung sieht in der demokratischen Willensbildung nur die Prozesse der ethisch-politischen Selbstverständigung, verkennt also einerseits die Existenz (und Notwendigkeit) zweckrationaler Kompromißbildungen bei Vorliegen rein partikularer Interessen und gleicht andererseits moralische Fragen der Ethik an. (ebd.: 359) Die Diskurstheorie verbindet mit der Demokratie stärkere normative Konnotationen als der Liberalismus, aber schwächere als der Republikanismus bzw. Kommunitarismus. Der Rechtsstaat ist hier nicht als sekundär anzusehen, sondern dient der Institutionalisierung der demokratischen Meinungs- und Willensbildung. Die deliberative Politik sollte nicht, so Habermas, von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft, die der Republikanismus unterstellen muß, abhängig sein. Die Volkssouveränität sollte stattdessen eine prozeduralisierte Form annehmen, institutionalisiert in entsprechenden Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen mit dem Ziel, das politische System an die peripheren Netzwerke der Öffentlichkeit zurückzubinden (ebd.: 362).

Habermas versucht mit seiner Position zwischen Liberalen und Kommunitaristen, universellen Normen und partikularen Werten, zu vermitteln. Habermas führt eine Differenzierung zwischen Normen und Werten ein, doch bleibt der Primat bei den Normen. Werte haben einen reinen Empfehlungsscharakter in der Habermas'schen Konzeption.

Anerkennungstheoretische Erweiterungen

In den letzten Jahren sind vermehrt anererkennungstheoretische Ansätze innerhalb der praktischen Philosophie entwickelt und diskutiert worden. Beispielhaft sollen hier kurz die Ansätze Avishai Margalits und Axel Honneths vorgestellt werden, die der Frage der Gerechtigkeit eine anererkennungstheoretische Wendung gegeben haben. Dadurch verschiebt sich der Fokus von rationalen moralischen Diskursen auf Fragen der Identität und moralischer Gefühle.

Avishai Margalit richtet sein Interesse nicht auf die gerechte, sondern auf die anständige Gesellschaft. Jede gerechte Gesellschaft muß auch anständig sein; umgekehrt gilt dies nicht. Eine Gesellschaft ist dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschen nicht demütigen (Margalit 1997: 15). Unter Demütigung versteht Margalit "alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen rationalen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen." (Ebd.: 23) Eine Gesellschaft ist also dann

anständig, wenn die Menschen keinen Grund haben, sich von den Institutionen als gedemütigt zu betrachten. Demütigung bedeutet eine Verletzung der Selbstachtung eines Menschen. Sie kommt von seiten des Demütigers einem Ausschluß aus der Menschengemeinschaft gleich, und geht auf seiten des Gedemütigten mit einem Verlust an Selbstkontrolle einher (ebd.: 143).

Es stellt sich hier die Frage, in welchem Verhältnis die Prinzipien von Gerechtigkeit und Anstand zueinander stehen. Auf den ersten Blick setzt die gerechte Gesellschaft die anständige Gesellschaft voraus. Doch kann es auch zu einem Konflikt zwischen diesen beiden Prinzipien kommen. Margalit führt selbst das Beispiel an, daß eine gerechte Güterverteilung auf demütigende Weise hergestellt werden kann¹ (ebd.: 320). Axel Honneths Anerkennungstheorie (Honneth 1992) setzt einen umfassenderen Begriff der anständigen Gesellschaft voraus. Dieser Konzeption zufolge ist Anstand mehr als die Vermeidung von institutioneller Demütigung, die die Selbstachtung der Gedemütigten antastet. Auch die Selbstschätzung sollte nicht angetastet werden. Diese beruht auf einer Form der Selbstverwirklichung, der in einem Gemeinwesen eine positive Bedeutung zukommt (ebd.: 217). Erniedrigend ist es, wenn einer Person diese Art der sozialen Wertschätzung entzogen und ihre Lebensform als minderwertig herabgestuft wird. Diesen emphatischeren Begriff von Anstand verknüpft Honneth mit Fragen der Gerechtigkeit. Das Streben nach Chancengleichheit oder eine gleiche Verteilung sozialer Güter wäre Teil einer umfassenden Strategie zur Vermeidung von Demütigung. So kehrt Honneth im Grunde Margalits Grundsatz um: Jede anständige Gesellschaft muß auch gerecht sein; umgekehrt trifft dies jedoch nicht zu (van den Brink 1999: 273). Margalit vertritt dagegen einen engeren Begriff von Anstand, die Beleidigung von Selbstwertgefühlen fällt nicht hierunter. Ich möchte an dieser Stelle nicht weiter der Frage nachgehen, inwieweit ein ausgedehnter und emphatischer Begriff von Anerkennung den Begriff der Gerechtigkeit in sich aufnehmen kann. Ich folge vielmehr dem Vorschlag Joas', daß Gerechtigkeit und Anstand nicht in eine hierarchische Ordnung zu bringen sind, sondern als konkurrierende Werte betrachtet werden sollten (Joas 1999: 327). Es gibt Konstellationen, in denen sie sich in Harmonie befinden, aber ebenso sind Konstellationen denkbar, in denen sie konkurrieren.

Die Diskussion der Ansätze Margalits und Honneths hat auf verschiedene Dimensionen aufmerksam gemacht. Moralische Fragen verweisen zum einen auf tief sitzende moralische Gefühle wie Scham und Demütigungserfahrungen. Dies zeigt, daß ein interner Zusammenhang zwischen moralischen Fragen und Fragen der Identität besteht. Dies bestreitet auch Habermas nicht direkt. Doch durch die Separierung ethischer von moralischen

¹ "So könnten beispielsweise Mitarbeiter einer Hilfsorganisation hungernden Menschen in Äthiopien von einem Lastwagen herunter Nahrungsmittel zuwerfen, als handele es sich um eine Tierfütterung, und dennoch durch ein Verfahren sicherstellen, daß alle Hungernden gleichviel erhalten. (...) Es kann also sein, daß die Verteilung effizient und gerecht, aber dennoch demütigend ist." Margalit 1997: 320.

Problemen, versucht er die Verbindung zu lockern. Moralische Fragen sollten von ethischen Fragen des guten Lebens abgekoppelt werden können und rational diskutiert werden. Dieser Versuch einer Abkopplung schlägt m.E. fehl, da er auf einem falschen Verständnis des Unterschiedes zwischen Werten und Normen beruht. Ich werde im folgenden in Kürze die Argumente Hans Joas' vorstellen, der ein anderes Verständnis von Werten und ihrer Entstehung hat als Habermas.

Theorie der Werte nach Hans Joas

Hans Joas fragt in seinem Buch „Die Entstehung der Werte“ nach den Handlungszusammenhängen und Erfahrungstypen, in denen das subjektive Gefühl, daß etwas ein Wert sei, seinen Ursprung hat. Es geht ihm dabei primär um die Suche nach den richtigen theoretischen Mitteln zur Beschreibung dieser Erfahrungen (Joas 1997: 22). Denn hier herrscht in der soziologischen Theoriebildung ein gewisses Defizit. Wie überhaupt Wertbindungen entstehen oder wie eine verstärkte Bindung an alte oder neue Werte zustande kommen, ist bislang nicht systematisch erarbeitet.

Dabei sollte die Frage nach der Entstehung der Werte klar von den Fragen nach der Entstehung von Normen, Präferenzen und Wünschen unterschieden werden. Der Unterschied zwischen Werten und Präferenzen ist nicht ein quantitativer, sondern primär ein qualitativer. „Die ‚Werte‘ bewerten auch unsere ‚Präferenzen‘. Wir nehmen in der Dimension der Werte Stellung auch zu uns selbst.“ (Ebd.: 31) Auch Werte und Normen sind nicht aufeinander reduzierbar. Normen kommt nach Joas der Charakter des Restriktiv-Obligatorischen und Werten das Attraktiv-Motivierende zu (ebd.: 288). Und schließlich entstehen Werte in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz. Wertbindungen entstehen nicht aus bewußten Intentionen oder speisen sich nicht ursprünglich aus Begründungen und Diskussionen, sondern aus Erfahrungen der Identitätsbildung und -öffnung. Werte sind im Gefühlsleben tief verankert: etwas wird mit voller Gefühlsintensität als gut oder schlecht erachtet. Etwas als gut zu bezeichnen meint nicht, daß etwas gut im Sinne des eigenen Glücks ist, sondern „was ‚für mich‘ im Sinne meiner ehrlichen Einsicht in das Gute, meines Egriffenseins von Werten gut ist.“ (Ebd.: 287)

Im Anschluß an Charles Taylor stellt Joas heraus, daß wir ohne eine Orientierung auf das Gute nicht auskommen. Man bedarf der Vergewisserung des Ortes des eigenen Strebens, indem das eigene Leben als Geschichte erzählt wird. Das menschliche Selbstverständnis – und dies ist durchaus anthropologisch zu verstehen – hat eine narrative Struktur. Um zu wissen, wer man ist, braucht man eine Vorstellung davon, wie man es geworden ist und wohin man unterwegs ist (ebd.: 207). Aus der narrativen Struktur des eigenen Selbstverständnisses folgt die besondere Bedeutung der Artikulation. Die Artikulation moralischer Gefühle gibt ihnen eine diskussionsfähige

Gestalt. Aus der Diskussion kann eine Bestätigung, Ablehnung oder eine Modifikation der Gefühle resultieren. Ohne einen Halt in intersubjektiven Netzen und die Klassifikation der Gefühle im Repertoire der Sprache könnten die eigenen Gefühle überhaupt nicht identifiziert werden. Die Selbstdeutung ist nicht nur in der kindlichen Entwicklung auf zugemutete Deutungen anderer Personen angewiesen, dies bleibt eine lebenslange Bedingung. Durch die Artikulation moralischer Gefühle verändern sich diese. Sie sind nicht mehr ganz die selben: die Artikulation kann Werte modifizieren oder neue hervorbringen. Die Artikulation tritt nicht einfach zu den moralischen Gefühlen hinzu. Sie ist geradezu notwendig, sollen die moralischen Gefühle nicht verkümmern (ebd.: 211). Interpretation und Erfahrung sind somit weder unabhängig voneinander, noch aufeinander reduzierbar.

Joas besteht auf der Unterscheidung von Werten und Normen und damit auch auf der Unterscheidung von kultureller und sozialer Integration. Talcott Parsons verstand die Normen noch als bloße Spezifikationen kultureller Werte auf Situationen hin (ebd.: 273). Er reduzierte damit das Soziale auf das Kulturelle. Den umgekehrten Fehlschluß sollte man auch nicht begehen, sondern das Wechselspiel von kultureller und sozialer Integration Ernst nehmen. Unterschiedliche Wertsysteme zeigen eine unterschiedliche Nähe zu den Normen. Den Normen kommt Joas zufolge die potentielle Tendenz zur Universalität zu. Diese resultiert aus den universellen Kooperationsstrukturen menschlicher Interaktion. Wertsysteme sind dagegen immer partikular in einer Kultur situiert. Es kann allerdings zu großen Annäherungen von Normen und Werten kommen. Wird etwa „Gerechtigkeit“ zum Wert, kann dies als eine Übersetzung einer universellen moralischen Regel in eine partikuläre Kultur und in partikuläre politische Institutionen angesehen werden. Die sog. goldene Regel kann von einem rationalen Egoisten als zu befolgende Norm akzeptiert und befolgt werden. Wird sie jedoch zum Wert, ist die Motivstruktur eine andere. Nicht die rationale Einsicht motiviert dann zur Befolgung der goldenen Regel, sondern die das gefühlsmäßige Erachten der Regel als gut.

Dennoch bleiben Werte partikular und können nicht einfach in eine fremde Kultur verpflanzt werden. Keine Kultur kommt ohne ein bestimmtes partikulares Wertsystem und eine partikuläre Weltdeutung aus. Was nicht heißt, daß die partikuläre, kulturelle Besonderheit zu einer prinzipiellen Unfähigkeit der Berücksichtigung universalistischer Gesichtspunkte führt.

Übersetzt man die Idee eines Wechselspiels von Werten und Normen in die Sprache des Guten und Rechten ergibt sich daraus, daß aus der Situation des Handelnden betrachtet kein Primat des Guten oder Rechten vorliegt. „Hier herrscht kein Über- oder Unterordnungsverhältnis, sondern eine Komplementarität. In der Situation des Handelns stoßen die irreduziblen Orientierungen in Richtung des Guten, die bereits in unseren Strebungen enthalten sind, auf die Prüfinstanz des Rechten.“ (Ebd.: 270) Die Prüfinstanz des Rechten besteht aus einer Prüfung der Frage, ob unsere Orientierungen universalisierungsfähig sind. Daraus folgt nicht, daß in einer

Handlungssituation der Universalisierung immer der Vorrang zukommen muß.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich einige Kritikpunkte und Korrekturen an den deontologisch und universalistisch angelegten Ansätzen von Rawls und Habermas. Joas bezweifelt, daß moralische Diskurse von werthaftern Voraussetzungen ablösbar sind (ebd.: 278). Folgt man Joas in der These, daß unser moralisches Selbstverständnis (auch) einen narrativen Charakter hat, kann man nicht mehr ohne weiteres bei Wertfragen die Trennung von Genesis und Geltung durchhalten wie dies Habermas vorschlägt. Ein Diskurs über Werte zieht häufig eine „Erklärung der Entstehung bestimmter Geltungsansprüche und einer Überprüfung ihrer Berechtigung“ (ebd.: 281) nach sich. Die Bindewirkung von Diskursen, die nur auf dem Austausch von rationalen Argumenten beruhen, ist als sehr gering einzuschätzen. Einem Gespräch kann noch durch die affektive Bindung an den Gesprächspartner eine beide Gesprächspartner transzendierende Kraft zugesprochen werden. Ein Diskurs als formale Prozedur kann diese affektive Bindewirkung nicht freisetzen. Bei Habermas ist die Unterscheidung von moralischen und ethischen Diskurstypen so angelegt, daß es nicht zu einer fruchtbaren Berührung von Fragen nach Werten und Normen kommen kann. Bei ihm muß auf diese Weise zwangsläufig offen bleiben, woher die Geltungsansprüche stammen, wie eine Motivation zum Diskurs zustande kommt und wie eine Bindungswirkung des erzielten Konsenses erzielt werden kann.

Aus der Diskussion der verschiedenen moral- und sozialphilosophischen Ansätze läßt sich folgendes extrahieren. Die Idee des rationalen Diskurses, wie er bei Habermas explizit und bei Rawls eher implizit, zu finden ist, ist zurückzuweisen, da er auf falschen Prämissen aufruht. Zwar hat der rationale Diskurs den Charme von Universalismus und Verteidigungsfähigkeit, doch geht dies am tatsächlichen Charakter des moralischen Selbstverständnisses von Personen und am Charakter von moralischen Diskursen vorbei. Es bleibt festzuhalten, daß partikuläre Werte nicht aus den moralischen Dialogen herausgehalten werden können. Fragen der Identität und Bindungen an konkrete Gemeinschaften sind konstitutiv für das moralische Selbstverständnis von Personen. Diese im Diskurs als kontingent auszublenzen, führt zu einer nicht hinnehmbaren Reduzierung der moralischen Gefühle auf universalisierbare Kognitionen. Ebenso ist auch auf die Wirkung affektiver Bindungen auf die Gesprächspartner hinzuweisen. Im Anschluß an Joas läßt sich behaupten, daß eine Erzählung über die Entstehung der eigenen Wertbindungen sicher eher geeignet ist, eine transzendierende Kraft auf beide Gesprächspartner auszuüben als das rationale Abwägen von Argumenten, zumal dies kaum eine Bindungskraft entfalten dürften.

Amitai Etzionis Theorie von Konflikten und moralischen Dialogen

Amitai Etzioni, einer der prominentesten Vertreter des Kommunitarismus, hat einige Vorschläge gemacht, wie man sich moralische Dialoge in modernen Gesellschaften vorstellen kann, ohne dem Modell des rationalen Diskurses zu folgen. Dieses Modell wird u.E. den oben vorgestellten sozialphilosophischen Überlegungen gesellschaftstheoretisch eher gerecht als das Habermas'sche Diskursmodell.

In Konflikten werden nicht nur Interessengegensätze ausgetragen. Etzioni geht davon aus, daß Akteure immer auch normativen bzw. moralischen Motiven folgen. Die Reduktion menschlichen Handelns auf eine reine Interessenverfolgung hat Etzioni ausführlich in "The Moral Dimension" (1988) kritisiert. Er plädiert darin für die Erweiterung des Modells des eigeninteressierten Nutzenmaximierers um eine moralische Handlungsdimension. Moralische Gesichtspunkte unterscheiden sich scharf von eigennütigen Erwägungen und stellen eine eigene Quelle des Handelns und Bewertens dar. Auch in politischen Konflikten läuft zumeist die Orientierung an Fragen des Gemeinwohls mit. Es ist theoretisch unvollständig und empirisch falsch, nur die Verfolgung eigennütziger Interessen zu unterstellen (vgl. Etzioni 1988: 93). Jede zweckrationale Erwägung weist auch - ohne, daß dies immer auf den ersten Blick ersichtlich wäre - eine normative und affektive Färbung auf. Dies gilt sowohl für individuelle, als auch für kollektive Akteure.

Konflikte in modernen Gesellschaften sind Etzioni zufolge zu einem großen Teil moralische Konflikte. Denkt man an die neuen sozialen Bewegungen wie die Frauen- oder die Ökologiebewegung, wird dies evident. Es geht in diesen Konflikten – neben einer Neuverteilung von Ressourcen - um eine Neuorientierung von Werten und Normen. Auch bspw. die Konflikte während der Herausbildung des Industriekapitalismus um die Forderungen der Arbeiterbewegung tragen als Kern die Forderung nach moralischer Anerkennung in sich. Eine Aktivierung der Gesellschaft soll nun jedoch nicht eine Vervielfältigung von unauflösbaren Wertekonflikten mit sich bringen. Etzionis normatives Verständnis einer Gesellschaft mit einer Vielzahl an aktiven Akteuren und konfligierenden Interessen fordert die Begrenzung von Konflikten.

Etzioni argumentiert, daß demokratische Gesellschaften einen Kern gemeinsam geteilter Werte benötigen. Die Legitimation und Erhaltung der Demokratie bedarf mehr als nur formaler politischer Prozeduren, die den Individuen eine Kompromißbildung bei Wertekonflikten erlauben (vgl. Etzioni 2000b: 27). Gemeinsam geteilte Werte finden ihre Verankerung in Gemeinschaften (communities). Gemeinschaft ist für Etzioni wie folgt definiert:

"first a web of affect-laden relationships among a group of individuals, relationships that often crisscross and reinforce one another (rather than merely one-on-one or chainlike individual relationships), and second, a

measure of commitment to a set of shared values, norms, and meanings, and a shared history and identity - in short, to a particular culture." (Etzioni 1997: 127)

Die Existenz von gemeinschaftlichen Bindungen sagt allerdings noch nichts über den Grad der Konflikthaftigkeit innerhalb der oder zwischen den Gemeinschaften aus. Die Definition hält aber fest, daß die Konflikte durch Bindungen und geteilte Werte innerhalb von Grenzen bleiben. Es gibt einen Raum für Konflikte innerhalb eines weiter gefaßten Konsenses. Für normativ wünschenswert hält Etzioni eine Gesellschaft, "that keeps conflicts within the bounds of the shared bonds and culture." (Etzioni 2000a: 190).

Es stellt sich natürlich die Frage, wie ein solcher Kern gemeinsam geteilter Werte und gemeinschaftlicher Bindungen formuliert bzw. hergestellt werden kann. Bindungen und Werte können sich auf verschiedene soziale Agenturen stützen (vgl. Etzioni 1999: 90). Zum einen auf Sozialisationsagenturen wie den Familien, Schulen, Peergruppen und freiwilligen Vereinigungen. Hier findet nicht nur über Sozialisationsprozesse eine Werteentwicklung statt. Auch eine Wiederbegründung schon vorhandener Werte kann in diesen Agenturen erfolgen. Zum anderen sind Werte in die gesellschaftlichen und politischen Institutionen eingelassen. Schließlich hebt Etzioni die Bedeutung öffentlicher moralischer Dialoge hervor.

Moralische Dialoge zur Austragung von Wertekonflikten können Etzioni zufolge nicht als leidenschaftsloses, rationales Debattieren über reine Fakten verstanden werden. Sie lassen sich nicht dem Modell der rationalen Deliberation subsumieren. Andererseits sind sie auch nicht frei von Argumentationen: moralische Dialoge sollten nicht mit unlösbaren Konflikten und Kulturkämpfen gleichgesetzt werden (vgl. Etzioni 2000b: 27). Etzioni schlägt ein drittes Modell zur Beschreibung von moralischen Dialogen vor:

"In moral dialogues, the participants combine working out normative differences among themselves, in a non-confrontational manner, with limited but not insignificant use of facts and logic, of rational reasoning." (ebd.: 27)

Die Relativierung rationalistischer Modelle des Dialogs hat seinen Grund in Etzionis Kritik der Vorstellung, es gäbe Entscheidungsprobleme, die sich mit einem rationalen Abwägen bloßer Fakten lösen ließen. Er hält dagegen, daß es fast keine norm- und wertfreien Entscheidungen von Relevanz gibt. Moralische Dialoge kreisen um die inhaltliche Substanz spezifischer Werte der Gesellschaftsmitglieder und um die Bindungen an diese. Gemeinschaftliche Bindungen und Werte können durch solche gesellschaftsweiten Dialoge, die die Dialoge der verschiedenen Gemeinschaften in einen umfassenden überführen, bekräftigt oder geschaffen werden.

Moralische Dialoge folgen einer eigenen Prozedur: Es besteht zum einen die Möglichkeit, daß die streitenden Parteien versuchen, einen umfassenden grundlegenden Wert zu identifizieren, auf den sie sich gemeinsam beziehen können. Des weiteren kann ein dritter Wert ins Spiel gebracht wer-

den, wenn zwei Werte unvereinbar erscheinen. Zum Beispiel finden in den USA interreligiöse Verständigungsprozesse über die gemeinsame Bindung an die Bekämpfung von Armut statt. Werte müssen schließlich in moralischen Dialogen auf ihre Konsistenz und auf die Folgen ihrer Umsetzung getestet werden. "Values require an accounting." (Etzioni 2000b: 29) Eine wichtige Regel für moralische Dialoge besteht darin, daß diese Dialoge zivilisiert geführt werden sollten. Wertediskussionen sollten nicht tief sitzende moralische Gefühle der Gesprächspartner angreifen. Das Wissen darum, daß jede Gruppe sokrosankte Wertbindungen verspürt, sollte sich in einem grundsätzlichen gegenseitigen Respekt ausdrücken. Diffamierungen des Gegners sollten unterbleiben, da dies die Chance auf eine kreative Konsensfindung dramatisch einschränkt.

3. Moralische Dialoge (MB)

Selbstredend können Dialoge so unterschiedlicher Natur sein, wie es die beteiligten Akteure, ihre Interessen sowie die Gesprächsthemen sind. "Dialog" wird im Folgenden verstanden als eine - vornehmlich gesprächsweise - Form der Begegnung zwischen zwei oder mehreren Akteuren (Personen oder Gruppen) mit unterschiedlichen bzw. konkurrierenden Auffassungen und Interessen. Das wichtigste Ziel des Dialogs ist, daß sich die Gesprächspartner kennen- und verstehen lernen und - sofern der Bedarf und Wunsch auf beiden/allen Seiten vorhanden ist - über ihre unterschiedlichen Auffassungen und Interessen zu einer (vorläufigen) Verständigung oder sogar Einigung gelangen. Bildhaft formuliert: "Dialog" heißt die Brücke, die vom Kampf zur Koexistenz, vom Dissens zum Konsens, von der Rivalität zum Kompromiß, zur Verständigung und womöglich zur Versöhnung der Beteiligten führt - genauer: führen kann. Denn natürlich gelingen Dialoge nicht automatisch. Spezifisch "moralische Dialoge" sind demnach zunächst einmal nichts anderes als Begegnungen, die dem Kennenlernen und sich Verständigen zwischen zwei oder mehreren Personen oder Gruppen bezüglich unterschiedlicher oder konkurrierender Normen und Werte dienen.

Nun bin ich der Meinung: was moralische Dialoge sind und wie sie in unserer gegenwärtigen Gesellschaft funktionieren könnten, läßt sich mit Blick auf den weltweit geführten interreligiösen Dialog besser verstehen. Daß ein Dialog überhaupt zustande kommen und womöglich gelingen kann, hängt von zwei Gesichtspunkten ab, die eng zusammen gehören und sich in gewissem Maße gegenseitig bedingen, nämlich

1. daß sich die faktisch am Gespräch Beteiligten auf bestimmte Spielregeln des Dialogs verständigen können.

2. daß bei Bedarf im Vorfeld in einem Dialog über den Dialog die potentiellen Gesprächspartner allererst eine Bereitschaft entwickeln, sich überhaupt auf einen Dialog einzulassen.

Mögliche Spielregeln oder Verfahrensweisen für Dialoge

Für den konkreten Vollzug eines Dialogs der Religionen und Weltanschauungen kommt dem "Dialog Dekalog" Leonard Swidlers besondere Bedeutung zu. Der amerikanische Theologe und Religionswissenschaftler formulierte zehn "Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog", die weltweit Beachtung fanden und finden²:

1. Regel: "Der primäre Zweck des Dialogs ist, zu lernen, das heißt, sich zu verändern und zu wachsen in der Wahrnehmung und dem Verstehen von Wirklichkeit und als Konsequenz, demgemäß zu handeln."
2. Regel: "Der interreligiöse und interideologische Dialog muß als zweiseitiges Projekt unternommen werden – innerhalb jeder religiösen oder ideologischen Gemeinschaft und zwischen den religiösen oder ideologischen Gemeinschaften selbst."
3. Regel: "Jeder Teilnehmer muß den Dialog mit völliger Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit beginnen. Und umgekehrt: Jeder Teilnehmer muß die gleiche völlige Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in seinen anderen Partnern voraussetzen."
4. Regel: "Im interreligiösen, interideologischen Dialog sollten wir nicht unsere Ideale mit der Praxis unserer Partner vergleichen, sondern unsere Ideale mit den Idealen unserer Partner, unsere Praxis mit der Praxis unserer Partner."
5. Regel: "Jeder Teilnehmer muß seine Position selbst erläutern und klar umreißen. Und umgekehrt: der/die von außen her Interpretierte muß in der Lage sein, sich selbst in der Interpretation des anderen wiederzuerkennen."
6. Regel: "Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen beginnen, was Meinungsverschiedenheiten betrifft."
7. Regel: "Dialog kann nur zwischen Gleichgestellten stattfinden: par cum pari, wie es das II. Vaticanum ausdrückte."
8. Regel: "Dialog kann nur auf der Basis gegenseitigen Vertrauens stattfinden."

² Zitiert nach: Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Heft 8/1992, 232-236. Vgl. auch Swidler, 1996: 27-31.

9. Regel: "Der Teilnehmer eines interreligiösen oder interideologischen Dialogs muß zumindest ein Minimum an Selbstkritik und Kritik an der eigenen religiösen oder ideologischen Tradition besitzen. Das Nichtvorhandensein solch einer Selbstkritik setzt voraus, daß die eigene Tradition bereits alle Antworten hat. Diese Haltung macht den Dialog nicht nur unnötig, sondern sogar unmöglich."

10. Regel: "Jeder Teilnehmer muß schließlich versuchen, die Religion oder Ideologie des anderen von 'innen heraus zu erfahren."

Diese Dialog-Regeln können im Prinzip auch von solchen Menschen akzeptiert werden, die als nichtreligiöse Menschen nichtreligiöse Dialoge führen wollen. Swidlers Vorschlag ist so allgemein gehalten, daß er den Anspruch erhebt, damit auch für allgemeine "interideologische" Dialoge brauchbare Verfahrensweisen bereitstellen zu können.

Dieser Anspruch läßt sich bestätigen durch einen Vergleich des Dialog-Dekalogs mit den "Regeln für Wertediskussionen", die der Soziologe Amitai Etzioni im Zusammenhang der Frage nach dem Verlauf moralischer Dialoge vorgeschlagen hat. Wertediskussionen sind für Etzioni eine wesentliche Form solcher demokratisch-gesellschaftlicher Prozesse, mittels derer moralische Dialoge in Gang gebracht und gefördert werden. In seinem 1999 in Deutschland erschienenen Buch "Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie" (orig. engl. 1996: *The New Golden Rule*) stellt Etzioni dazu in dem Abschnitt "Einige Regeln für Wertediskussionen" folgende Überlegungen an, die auch zur Formulierung einzelner Regeln führen (1999, 148-150).

Die Formulierung von Dialogregeln solle, so Etzioni, nicht nur Wertediskussionen davor bewahren, in regelrechte Kulturkonflikte umzuschlagen, sondern eben diese Regeln seien auch ein Ausdruck dessen, daß sich alle Dialogpartner dessen bewußt sind, Mitglieder ein und derselben Gemeinschaft zu sein. Etzioni formuliert sodann eine erste Regel: (1) "Eine besondere Regel fordert, daß die miteinander streitenden Parteien sich nicht 'dämonisieren' sollten, die Werte ihrer Gegner also nicht ausschließlich negativ beschreiben; das wäre der Fall, wenn sie diese als 'satanisch', verräterisch oder als Manifestationen des Antichristen diffamieren."

Diese Anti-Dämonisierungs-Regel ist ohne direkte, explizite Analogie im Swidler'schen Regelkanon, doch setzen dort die dritte Regel (Aufrichtigkeit), die vierte Regel (gerechter Vergleich) sowie die achte Regel (Vertrauen) eben dieses Minimalbedingung voraus: ein *moralischer* Dialog ist nur so lange ein moralischer Dialog, eine *Wertediskussion* ist nur so lange eine Diskussion, als die Gesprächspartner bereit sind, die Positionen des anderen überhaupt ernstzunehmen, mithin ein Minimum an Positivem in der Position des anderen vorauszusetzen. Etzioni formuliert eine zweite Regel: (2) "Eine weitere Regel moralischer Dialoge besteht darin, die tiefsten moralischen Bindungen anderer Gruppen nicht zu verletzen. Es ist

davon auszugehen, daß jede Gruppe einige Werte als sakrosankt betrachtet, Werte, die von anderen in besonderem Maße respektiert werden müssen. Das gilt ebenso für einige dunkle Momente in deren Geschichte, auf welche die Mitglieder nicht so gerne zu sprechen kommen. (...) Eine Zurückhaltung in diesen Angelegenheiten fördert jene Prozesse, die moralischen Dialogen zugrunde liegen.“

Auch diese Regel, die der ersten sehr nahe steht, ist ohne ausdrückliche Analogie im Swidler'schen Regelkanon. Doch die hier geforderte Achtung vor der Identität und daher auch vor der Geschichte des anderen, die einen behutsamen Umgang mit seinen Überzeugungen gebietet, steckt als Grundhaltung allen Regeln des Dialog Dekalogs zugrunde. Swidler schreibt in einer Einleitung zu seinem Regel-Kanon (1992: 11): “In einem Dialog müssen Partner einander zuhören - so offen und sympathisch, als irgend möglich in dem Versuch, die Position des Gegenübers so präzise und, insofern dies möglich ist, von innen heraus zu verstehen.“

Sensibilität im Umgang mit dem Innersten, Heiligsten, Verletzlichsten des Dialogpartners, wie Etzioni es fordert, ist nicht erreichbar ohne das Bemühen, von dem Swidler spricht: zu lernen, den Diskussionspartner mit dessen eigenen Augen zu sehen, wie es dann seine zehnte Regel fordert.

Im Anschluß an Mary Ann Glendon formuliert Etzioni als dritte Regel, (3) “daß ein zurückhaltender Gebrauch in der Formulierung von Rechtsansprüchen und eine verstärkte Verwendung der Sprache der Bedürfnisse, Wünsche und Interessen das Erreichen allgemein akzeptabler Lösungen erleichtert“.

Hinter dieser Regel steht letztlich eine anthropologische Einsicht, die auch im Dialog-Kanon Swidlers ihren Ausdruck findet: daß moralische Dialoge existentielle Wertbindungen und Identitätsfragen berühren und deshalb sehr sensibel geführt werden sollten. Gleiches gilt für den interreligiösen Diskurs, wie Swidler zur zehnten Regel anmerkt, “denn eine Religion ist nicht nur eine Angelegenheit des Kopfes, sondern auch der Seele, des Herzens und des ganzen Menschen, individuell und gemeinschaftlich.“

Etzioni formuliert eine vierte Regel: (4) “Eine weitere wichtige Regel fordert, einige Fragen aus der Debatte auszuklammern, um das Feld des Streites einzugrenzen und um sich auf bereits vorhandene, gemeinsame Grundlagen stützen zu können.“

Diese Eingrenzungs-Regel ist ohne direkte und indirekte Parallele im Swidler'schen Kanon und von daher eine wichtige und sehr sinnvolle Ergänzung. Wir werden nachher sehen, daß die “Erklärung zum Weltethos“ des zweiten Parlaments der Weltreligionen (1993) eben dieser Eingrenzungs-Regel Folge leistet, indem die Erklärung sich auf rein ethische Inhalte beschränkt, die sich auf gemeinsame Werte und Grundnormen in allen Reli-

gionen und Kulturen stützen, jedoch die Glaubensinhalte, die dogmatischen Fragen, ausgeklammert hat.

Im weiteren Verlauf der Darstellung grenzt Etzioni sich von solchen Ansätzen ab, die dafür plädieren, einen Wertedialog zu führen in größtmöglicher Offenheit und ohne letztgültige, insbesondere religiöse Werte zu thematisieren. Solchen "Verfahrensdialogen" gegenüber plädiert Etzioni vielmehr für "Überzeugungsdialoge". Denn es mache einen Unterschied, ob man "mit festen Überzeugungen in einen Dialog eintrete, bei gleichzeitiger Bereitschaft zuzuhören und zu antworten", oder ob man sich lediglich "aus Interesse an einem guten Verfahren" an einem Dialog beteilige. Als eine weitere Regel formuliert Etzioni daher: (5) "Um moralische Dialoge durchzuführen, sie sozusagen in Gang zu bringen, müssen sie von (sc. festen) Überzeugungen und nicht von Verfahren geprägt sein."

Swidler plädiert für einen Kompromiß zwischen "Verfahrensdialogen" und "Überzeugungsdialogen". Er formuliert als sechste Regel und kommentiert dazu (1992: 29): "Jeder Teilnehmer muß den Dialog ohne unveränderliche Annahmen in bezug auf Meinungsverschiedenheiten beginnen. Vielmehr sollte jeder Partner nicht nur der/dem anderen mit Offenheit und Sympathie zuhören, sondern ebenso versuchen, mit dem Dialogpartner so weit wie möglich übereinzustimmen, ohne dabei die Integrität zur eigenen Tradition zu verlieren. Genau dort, wo jemand nicht mehr einer Meinung zustimmen kann, ohne die eigene Integrität zu verletzen, befindet sich der wirkliche Punkt einer Meinungsverschiedenheit (...)."

Swidler geht an diesem Punkt, bei dem es um die Überzeugungen im Dialog geht, über die Position Etzionis hinaus. Denn was Etzioni an keiner Stelle erwähnt, ist gleichwohl ein ganz entscheidender Punkt in jedem Dialog, mithin auch in jedem moralischen Diskurs: die Bereitschaft der Gesprächspartner zu einem Minimum an Selbstkritik und Kritik an der eigenen bisherigen Auffassung, wie dies die neunte Regel des Dialog Dekalogs fordert. Wenn nämlich "feste Überzeugungen" im Wertediskurs bei Etzioni bedeuten soll: *unveränderliche, unverbrüchliche, unhinterfragbare* Überzeugungen, dann ist jeder weitere Dialog eigentlich überflüssig.

Der Dialog über den Dialog

Es sind mindestens zwei Formen eines Dialogs über den Dialog denkbar: 1. als Metaebene-Diskurs Reflexion über die Formen und Bedingungen bereits ablaufender Dialoge von seiten der daran Beteiligten, und 2. als Vorfeld-Diskurs vor Beginn eines Dialogs, mit dem Ziel, allererst einmal eine Bereitschaft bei den potentiellen Gesprächspartnern zu wecken, sich auf einen Dialog einzulassen. Genau für diese Form stellt auch Etzioni eine Überlegung an. Insofern geht Etzioni gerade bezüglich der Verfahren von Dialogen über das hinaus, was Swidlers Dialog-Kanon thematisiert. Etzioni

stellt sich nämlich an späterer Stelle seines Buches der Frage, was geschehen solle, wenn in einem bestimmten Kontext Regeln für den Dialog fehlen oder wenn sie ausgehöhlt wurden. Etzionis Antwort: dann "müssen moralische Dialoge oftmals mit einem *Gespräch über Gespräche* beginnen" (1999: 155). Das gilt sicherlich auch für interreligiöse Kontexte: am Anfang, diesseits aller vorhandenen Regeln, steht der Dialog über den Dialog. Etzioni macht im weiteren darauf aufmerksam, daß "die Chancen für moralische Dialoge" (156) in dem Maße wachsen, wie zivilgesellschaftliche Plattformen vorhanden sind, die Räume wie auch Akteure für solche Dialoge schaffen und erhalten, also lokale, regionale und globale Foren aller Art, von Stadtversammlungen über Wissenschafts- und Bildungsveranstaltungen bis hin zu Debatten in der massenmedialen Öffentlichkeit.

Das Fazit dieses knappen Vergleichs lautet: Swidler zehn Dialog-Regeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog und Etzionis fünf Regeln für moralische Dialoge bzw. Wertediskussionen kommen sich in wesentlichen Gesichtspunkten recht nahe. An manchen Stellen stellen sie eine wertvolle wechselseitige Ergänzung dar. An keinem Punkt widersprechen sie sich direkt oder sind die Regeln ein Ausdruck für gegensätzliche Grundauffassungen im Blick auf das Verständnis des Dialogs.

4. Moralische Dialogfähigkeit und moralische Entwicklung (MB)

Die Ausführungen in diesem Abschnitt gehen der Frage nach: Gibt es einen Zusammenhang zwischen moralischer Dialogfähigkeit und moralischer Entwicklung? Die Frage nach den konkreten Regeln und Verfahrensformen eines Dialogs impliziert die Frage nach der Dialogfähigkeit derer, die den Dialog führen sollen oder führen möchten. Nun kann man in der Tat einen Zusammenhang beobachten zwischen diversen Phasen oder Stufen des Dialogs und diversen Phasen oder Stufen der persönlichen Entwicklung des oder der Dialogführenden. Dieser Zusammenhang ist seinerseits wiederum eingebettet in einen umgreifenden Zusammenhang zwischen der Dialogfähigkeit *einzelner* Menschen oder Gruppen und der gesamtgeschichtlichen, genauer: der *religionsgeschichtlichen* Entwicklung, wie sich gerade für die vergangenen rund 100 Jahre zeigen läßt. Es soll also hier die These aufgestellt werden, daß es einen Zusammenhang zwischen moralischer Dialogfähigkeit und moralischer Entwicklung gibt. Belegt werden soll diese Behauptung anhand sowohl der religionsgeschichtlichen Entwicklung als auch der individualgeschichtlichen (biographischen) Entwicklung. Beide analog verlaufenden Entwicklungen befähigen Gruppen wie auch Einzelpersonen dazu, nicht nur die Bereitschaft zum Dialog aufzubringen, sondern diesen auch in einer effizienten Weise gemäß bestimmten Spielregeln zu führen.

Der Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und religionsgeschichtlicher Entwicklung

Bevor auf die jüngste religionsgeschichtliche Entwicklung eingegangen sei, vorab ein kurzer Blick auf die europäische Moderne. Denn auch und schon das neuzeitliche Projekt der Moderne zeigt diesen Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und gesamtgeschichtlicher Entwicklung deutlich. Der Prozeß der Modernisierung hat unsere Gesellschaften nachhaltig verändert - aber eben gerade nicht primär im Kampf gegen andere Kulturen, sondern in Konflikten und höchst streibaren Kontroversen der abendländischen Kultur mit sich selber. Im Streit etwa eines Martin Luther oder Giordano Bruno gegen das römische Papsttum um die Freiheit des Gewissens. Im Engagement eines John Locke oder Voltaire für generelle Toleranz und Glaubensfreiheit auch für Nichtchristen. Im Einsatz eines Karl Marx und Friedrich Engels für gesellschaftliche Verteilungsgerechtigkeit zwischen Besitzern und Nichtbesitzern von Produktionsmitteln. Im Kampf ungezählter Frauen gegen die Männer um gleiche Rechte, gleiche Behandlung und gleiche Bezahlung wie die Männer. Unsere modernen oder gar postmodernen Gesellschaften in Europa wären nicht, was sie sind, ohne diesen intrakulturellen Kontroversen und Dialoge zwischen Toleranten und Intoleranten, zwischen Demokraten und Antidemokraten aller Art. Wenn Kulturen sich weiterentwickeln, vollzieht sich dieser Prozeß mithin meist widerstrebend, im Konflikt mit den konservativen bis fundamentalistischen Kräften. *Ohne - mitunter widerstrebende - Selbstzivilisierung also kein Dialog!* Man könnte die oben skizzierten Dialog-Regeln als ein Beispiel für die Selbstzivilisierung des (religiösen wie säkularen) Menschen betrachten, als einen Ausdruck für den Willen zum (streitbaren) Dialog und für die Absage an den (destruktiven) Konflikt.

Die neuere Religionsgeschichte, eines deren Hauptprojekte der Dialog der Religionen ist, zeigt diesen Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und gesamtgeschichtlicher Entwicklung ebenfalls sehr deutlich. Auch nur die Bereitschaft zu einem Dialog aufzubringen, dazu bedarf es eines kürzeren oder längeren *Lern- und Entwicklungsprozesses*. Dafür ist der interreligiöse Dialog ein eindrücklicher Beleg. Ein Blick auf die jüngere Religionsgeschichte zeigt: seit Ende des 19. Jahrhunderts und im Laufe des 20. Jahrhunderts läßt sich ein Umdenken in den Religionen beobachten, das sich ganz besonders in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts noch verstärkt hat: die Abkehr von aggressiver Intoleranz und dementsprechenden Konfrontationsstrategien und eine Hinwendung zur Toleranz, zur Begegnung und friedlichen Konvivenz mit Andersglaubenden. Ansätze dazu und entsprechende Forderungen gab es schon immer in den Religionen, doch waren dies lediglich die Stimmen einiger weniger Menschen, die als "Rufer in der Wüste" ihrer Zeit und der Entwicklung ihrer Religion weit voraus waren. Mit dem Umdenken in den Religionen ist nunmehr ein in immer größerem Maßstab sich vollziehende *Trendwende im generellen Verhältnis der Religionen zueinander* gemeint, ein Umdenken, das zwar noch längst nicht alle Kreise in allen Religionen erfaßt hat, aber doch überall sich immer

weiter auszubreiten dabei ist. Zwei Beispiele für diese bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts sich abzeichnende Trendwende seien im Folgenden genannt: die Entstehung der Bahá'í-Religion sowie die Einberufung des ersten Parlaments der Weltreligionen in der Geschichte der Menschheit überhaupt.

Die *Bahá'í-Religion* ist die jüngste aller monotheistischen Religionen und mittlerweile aufgrund ihrer Präsenz fast in jedem Land dieser Erde religionswissenschaftlich auch als echte Weltreligion anerkannt. Sie wurde von Mirzah Husayn Ali Nuri, der 1892 starb, in Persien gestiftet. Sein religiöser Ehrentitel ist Bahá'u'lláh ("Glanz Gottes"). Zu erwähnen ist diese Religion deshalb, weil sie sich von Anfang an um den Dialog der Religionen und Nationen als Beitrag zur Entmilitarisierung und zum Frieden in der Welt verdient gemacht hat. Bahá'u'lláh richtete bereits im Jahre 1867 eine ganze Reihe von Sendschreiben an die wichtigsten Oberhäupter der damaligen Welt, an Napoleon III., Kaiser Wilhelm I., Kaiser Franz Joseph, Königin Victoria, Zar Alexander II. und auch an Papst Pius IX. Er schilderte ihnen seine Vision einer Weltordnung, die von der Einheit der Menschheit ausgeht und sich nach Maßstäben göttlicher Gerechtigkeit orientiert. Diese Vision vom "Größten Frieden" geht von dem Grundsatz aus, den Bahá'u'lláh folgendermaßen formulierte: "Die Erde ist nur ein Land, und alle Menschen sind seine Bürger."

Bahá'u'lláh forderte die Herrscher auf, ihre Macht- und Imperialpolitik aufzugeben, abzurüsten und sich aktiv für den Weltfrieden und eine neue Weltordnung einzusetzen. Und: er kündigte den Fürsten ein schweres göttliches Gericht an für den Fall, daß sie an ihrer bisherigen Politik festhielten.

Der Kurswechsel in der Welt der Religionen in Richtung Dialog fand einen weiteren globalen Ausdruck im Jahre 1893, also nur ein Jahr nach dem Tod Bahá'u'lláhs. Anlässlich der Weltausstellung in Chicago wurde von einem Gremium, dem unter dem Vorsitz des presbyterianischen Pfarrers John Henry Barrows Vertreter aus 14 verschiedenen protestantischen Denominationen, der römisch-katholische Erzbischof von Chicago sowie ein jüdischer Reformtheologe angehörten, ein *Parlament der Weltreligionen* vorbereitet.³ Daß überhaupt neben der Ausstellung noch zahllose andere Veranstaltungen durchgeführt wurden, war vor allem das Verdienst der beiden Amerikaner Charles Carroll Bonney und John Henry Barrows. Bonney, Rechtsanwalt aus Chicago und Mitglied der "Swedenborgianischen Kirche", gründete zusammen mit anderen Geschäftsleuten die "World's Congress Auxiliary", um die Weltausstellung auch zu einem „Triumph des menschlichen Geistes“ werden zu lassen. Das Spektrum der Veranstaltungen sollte von der Erziehung, der Frauenfrage (soziale und rechtliche Besserstellung) und den Künsten bis hin zu Medizin und Geschichte reichen. Auch sollte ein knapp drei Wochen dauerndes Treffen der Religionen vom 11. bis 28. September stattfinden: ein erstmals in der Geschichte der

³ Dokumentiert ist das Parlament der Weltreligionen ausführlich in: Seager 1993.

Menschheit einberufenes "Weltparlament der Religionen". Die Initiatoren dieses Religionenparlaments waren von einer universalen Vision beseelt: möglichst viele Vertreter der großen Religionen sollten eingeladen werden, um ein demonstrativ ein Zeichen zu setzen angesichts des um sich greifenden Unglauben. Die "Goldene Regel" sollte die ethische Grundlage für ein gemeinsames, dem Wohl und Frieden der Menschheit dienendes globales Handeln sein.

Am Morgen des 11. September 1893 betraten unter dem Jubel von 4.000 Zuschauern Vertreter von etwa 50 bis 60 verschiedenen Religionen und Konfessionen Arm in Arm die Kolumbushalle im "Memorial Art Palace": Hindus, Buddhisten, Jainas, Zoroastrier, Taoisten, Konfuzianer, Shintoisten, Juden, Christen und Muslime - alle in ihren religionstypischen Farben und Gewändern. In seiner Begrüßungsrede malte Charles Carroll Bonney den Teilnehmern seine Vision einer neuen Ära der weltweiten "Brüderlichkeit" der Religionen vor Augen:

"Jeder muß Gott mit den Augen seiner Seele betrachten. Jeder muß ihn erblicken durch die farbigen Gläser seiner Natur. Jeder einzelne muß ihn wahrnehmen gemäß den Möglichkeiten seiner Wahrnehmung. Die brüderliche Vereinigung der Weltreligionen wird dann kommen, wenn jeder wahrhaftig zu erkennen versucht, wie Gott sich ihm im Anderen offenbart hat, und wenn er das unerbittliche Gesetz in Erinnerung hält, daß jede Religion mit dem Maß gemessen wird, mit dem sie die anderen mißt. (...) Wir begegnen einander auf der Höhe eines absoluten Respekts für die religiösen Überzeugungen des anderen; und eines ernsthaften Verlangens nach einem besseren Wissen über die Tröstungen, die andere Richtungen des Glaubens als unsere eigenen ihren Anhängern anbieten (...) auf einem gemeinsamen Grund der vollständigen Gleichberechtigung".

Faktisch war das Parlament eine ökumenisch-christliche Veranstaltung. Neben den vielen Protestanten aller Richtungen nahmen auch katholische und orthodoxe Christen teil. Viele TeilnehmerInnen waren von dem Wunsch nach einer Wiedervereinigung der getrennten Kirchen erfüllt. Manche sahen geradezu eine "neue Ära des christlichen Triumphes" anbrechen und priesen das Christentum als "die universale Religion der ganzen Welt". Bonneys Hoffnung für die Zukunft war es, daß die Religionen der Welt "einander als Brüder, als Kinder eines Vaters", womit natürlich die christliche Gottesvorstellung gemeint war, anerkennen sollten. Zur Eröffnung sprach die Versammlung Psalm 100, das trinitarische Glaubensbekenntnis sowie das Vaterunser. Die Mehrzahl der Vorträge wurden von überwiegend aus der anglo-amerikanischen Welt stammenden Christen gehalten. Das Judentum war durch vier amerikanische Theologen unterschiedlicher Richtungen vertreten. Auch einige wenige Vertreter des Buddhismus und des Hinduismus waren zugegen. Kaum vertreten waren hingegen die Muslime (infolge des Widerstands von seiten des türkischen Sultans Abdul Hamid II.) und etwa die Stammesreligionen. Afrikaner und Südamerikaner fehlten ebenso wie die Sikhs und die Mormonen.

Das erste Parlament der Weltreligionen hat trotz dieser Dominanz des Christentums entscheidende Bedeutung für die weitere Geschichte der Begegnung der Religionen gewonnen. Seit Chicago breiten sich viele Religionen spürbar aus, gibt es beispielsweise organisierte Hindu-, Buddha- und wenig später auch Ahmadiyya-Mission im Westen. Was bisher vor allem christlicherseits als "Angriff" der Weltreligionen auf die christliche Welt bewertet worden war, konnte nunmehr im Prinzip, wenngleich noch längst nicht allgemein als Beginn einer zukünftig immer intensiver werdenden Kooperation und Konvivenz der Religionen zum Wohle der Menschheit beschrieben werden. Ohne Übertreibung darf behauptet werden, daß das erste Parlament der Weltreligionen den Beginn einer Ära des weltweiten interreligiösen Dialogs markiert. Eine Folge des Parlaments der Weltreligionen war: es wurden mehrere *interreligiöse Weltorganisationen* ins Leben gerufen. Die fünf bedeutendsten sind heute bei den Vereinten Nationen als NGOs akkreditiert:

- International Association for Religious Freedom (1900 gegründet)
- World Congress of Faiths (1936 gegründet)
- Temple of Understanding (1960 gegründet)
- World Conference on Religion and Peace (1970 gegründet)
- United Religions Initiative (1995 gegründet).

Immer wieder wurden und werden gerade die unbequemen Vordenker und Akteure des interreligiösen Dialogs von ihren eigenen Religionsgemeinschaften argwöhnisch betrachtet und des Synkretismus, also der Religionsvermischung, und sogar des Abfalls vom Glauben geziehen. Oft genug mußten und müssen daher die Pioniere des interreligiösen Dialogs ihr Engagement gegen ihre eigenen Glaubensgemeinschaften durchsetzen. *Das zurückliegende Jahrhundert des interreligiösen Dialogs war mithin auch ein Prozeß widerstrebender Selbstzivilisierung der Religionen*, was insbesondere für die großen monotheistisch-prophetischen Religionen Christentum und Islam galt (und nach wie vor gilt), da diese unter allen Religionen am intensivsten und aggressivsten einen Exklusivitätsanspruch vertreten (haben).

Welchen weiten Weg die Religionen in ihrem im Laufe des 20. Jahrhunderts zurückgelegt haben, läßt sich ermessen, wenn man den Anfang dieser Wegstrecke - das erste Parlament der Weltreligionen 1893 - mit dem nächsten Höhepunkt dieses Wegs genau 100 Jahre später - das zweite Parlament der Weltreligionen 1993 - vergleicht. Der Gedanke der Völkerverständigung, zu dem die Religionen durch ihre weltweiten Dialogbegegnungen beitragen, spielte seit dem ersten Parlament der Weltreligionen in Chicago eine wichtige Rolle im Selbstverständnis dieses Dialogs. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, angesichts des atomaren Wettrüstens

zwischen West und Ost und unter dem Einfluß der Friedensbewegung (die u.a. zur Gründung von WCRP 1970 geführt hat), stellte sich die Frage nach dem Frieden zwischen Nationen und Zivilisationen und der möglichen Rolle der Religionen in den Friedensbestrebungen immer drängender. Noch präziser gefragt: unter der Voraussetzung, daß ein Dialog der Religionen friedensfördernde Wirkung nicht nur für die Religionen selber, sondern auch für die Nationen und Zivilisationen hat: *Welcher* Dialog der Religionen ist dann für den Weltfrieden vonnöten? Was für eine Art von Dialog soll zwischen den Religionen geführt werden, wenn er denn ihrer aller friedensstiftendes und nicht länger ihr aggressives Potential entbinden soll? Die doppelte Antwort, die sich im Laufe des weltweiten interreligiösen Diskurses immer deutlicher herauskristallisiert hat, lautet: Es darf dies kein dogmatischer, auf die zentralen Glaubensinhalte fokussierter Dialog sein, sondern sollte ein *ethischer* Dialog sein. Und: Der Dialog sollte bei den möglichen *Gemeinsamkeiten* anfangen und die offensichtlichen Unterschiede oder Gegensätze zunächst ausklammern.

Zunächst zum äußeren Verlauf von Chicago 1993 und dann zur dort verabschiedeten "Weltethos³-Erklärung. Mitte August 1993 trafen sich die vier interreligiösen Weltorganisationen IARF, WCF, Temple of Understanding und WCRP zu einem gemeinsamen Weltkongreß in Bangalore/Indien. Direkt im Anschluß daran fand das Zweite Parlament der Weltreligionen in Chicago statt. Die genannten Organisationen haben es gemeinsam mit anderen Organisationen und Personen, zusammengefaßt im "Council for a Parliament of the World's Religions" (Exekutivdirektor: Dr. Daniel Gómez Ibáñez) veranstaltet. Das Parlament dauerte eine Woche: von Samstag, den 28. August, bis Samstag, den 4. September. Rund 6.500 VertreterInnen - davon mehr als 200 "Delegierte", also offizielle Repräsentanten ihrer Religionen - von etwa 250 Religionen, Denominationen und religiösen Gruppen nahmen daran teil. Rund 700 wurden Einzelveranstaltungen angeboten: gemeinsame religiöse Feiern, Meditationen, Gebete, Vorträge, Seminare, Workshops, Gesprächsgruppen und interreligiöse Trainingsprogramme.⁴

Ein Vergleich des zweiten Parlaments mit dem ersten Parlament macht sofort deutlich, wie sehr sich die geschichtliche, kulturelle und religiöse Rahmensituation im Laufe der 100 Jahre verändert hatte. Das zweite Parlament war deutlich vom Pluralismus der Kulturen und Religionen geprägt. Dies spiegelte sich in der viel größeren Vielfalt der Gruppen wider, die auf dem zweiten Parlament erstmals überhaupt vertreten oder diesesmal vollständig repräsentiert waren. Nicht nur Anhänger des Jainismus und des tibetischen Buddhismus, Muslime und Zoroastrier waren zugegen, sondern auch Anhänger von Natur- und Stammesreligionen sowie der verschiedensten Kulte, spirituellen Gruppen und religiösen Bewegungen. Weniger die

⁴ Einzelheiten zum Verlauf der Parlamentswoche bietet Kuschel in: Küng/Kuschel 1993: 106ff. Eine vollständige Text- und Bilddokumentation des zweiten Parlaments der Weltreligionen analog zu der von Seager erstellten gibt es m.W. noch nicht.

klassischen Religionen traten in Erscheinung, sondern vor allem die vielfältigen religiösen Gruppen und Grüppchen. Durch Kleidung, Zeremonien und Selbstdarstellung erreichten sie eine Aufmerksamkeit, die ihrer faktischen Bedeutung oft umgekehrt proportional war. Aber sie nutzten unter dem toleranten Dach des Parlaments die Möglichkeit, ihre Anliegen darzustellen. Der Council des Parlaments hatte solche Gruppen zugelassen, obwohl er damit traditionellen, evangelikal und fundamentalistischen christlichen Kirchen und Gruppen Anlaß genug bot, ein solches Parlament als synkretistisch abzuqualifizieren. Tatsächlich kam es wegen solcher von den Gegnern als "neuheidnisch" titulierten Gruppen gleich zu Beginn des Parlaments zu einem ersten Konflikt, dem andere Konflikte folgten. Dies soll erwähnt werden, um von diesem Parlament kein unrealistisches, einseitig harmonisches Bild zu vermitteln. Die religiösen Konflikte sind ein Ausdruck dafür, wie vielfältig die Standpunkte zum interreligiösen Dialog schon innerhalb der Reihen der jeweiligen Religionen sind, wie unterschiedlich mithin das Maß an Toleranz und Akzeptanz Andersglaubenden gegenüber schon in jeder einzelnen Religion ist. Auch zeigen die Konflikte, daß ein Religionsparlament kein Elfenbeinturm ist. Politische, gesellschaftliche, historische und menschlich-allzumenschliche Einflüsse sind überall gegenwärtig. Diese Konflikte taten der Sache des Parlaments jedoch keinen Abbruch. Im Gegenteil: Deutlich wurde, daß dieses Parlament nicht auf einer fernen "Insel der Seligen" tagte, sondern mitten in dieser Welt mit allen ihren Chancen wie auch Problemen. So war es ein authentisches Spiegelbild dessen, was sich in der Welt tatsächlich abspielt, ein Mikrokosmos, der den Makrokosmos spiegelt.

Am letzten Tag sollte die Parlamentsvollversammlung die "*Erklärung zum Weltethos*" debattieren und womöglich verabschieden. Der für die Weltethos-Erklärung vorgeschlagene Text hatte einen etwa 18monatigen *interreligiösen Konsultationsprozeß* in einem mehr als 100 Personen umfassenden Expertenkreis aus aller Welt unter der Federführung des Tübinger katholischen Theologen Hans Küng durchlaufen.⁵ Dieser hatte erst drei Jahre zuvor ein Buch veröffentlicht mit dem Titel "Projekt Weltethos". Die ersten drei Sätze lauteten (1990, 13): "Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog."

Im Laufe der Woche, in der das Parlament tagte, wurde der in dem Konsultationsprozeß erarbeitete Textvorschlag für die Weltethos-Erklärung zunächst - sozusagen halbintern - in den Versammlungen der gut 200 offiziell Delegierten der Religionen debattiert. Etliche Delegierte erhoben Bedenken schon gegen das förmliche Verfahren, denn der Text sollte nach Möglichkeit nicht mehr verändert werden. Andere hatten Bedenken eher aus inhaltlichen Gründen, vor allem hinsichtlich der Gleichstellung von Mann und Frau, der Frage der Gewaltlosigkeit (Recht auf Selbstverteidi-

⁵ Einzelheiten zu diesem Konsultationsprozeß stellt Küng selber dar in: Küng/Kuschel 1993: 49ff.

gung) und bezüglich des ihrer Ansicht nach zu "westlichen" Gesamtcharakters der Erklärung. Der Vorschlag kam auf, die Weltethos-Erklärung zu einem bloßen "Arbeitspapier" herabzustufen, um seine Verbindlichkeit zu mindern. Das aber wurde abgelehnt. Erst nach dieser nochmaligen Delegiertenkonsultation in Chicago selbst wurde der definitive Text der Parlamentsvollversammlung sowie der allgemeinen Öffentlichkeit (Medien usw.) vorgelegt. Die Debatte führte auch hier zu leidenschaftlich geführten Kontroversen. Die Tatsache, daß eine überwältigende Mehrheit der Delegierten aus allen Religionen die Weltethos-Erklärung unterschrieb und sich auch durch kontroverse Diskussionen davon nicht abschrecken ließ, zeigt, daß in allen Religionen ein Bewußtseinsprozeß über die Herausforderungen der Post-Moderne in Gang gekommen ist. Keine Religion lebt und glaubt mehr für sich allein. Das Bewußtsein ist weit verbreitet, daß man voneinander abhängig ist, daß man gegenseitigen Respekt, Dialog und Zusammenarbeit zum Wohle der Gesamtmenschheit braucht. Und dies umso dringender, als der Fanatismus weltweit in den letzten Jahren erheblichen Auftrieb bekommen hat.

Was meint und was will die "Erklärung zum Weltethos"? Ethos bedeutet: sittliche Grundhaltung eines Menschen oder einer Gruppe von Menschen. Ethos ist nicht zu verwechseln mit Ethik, sei sie nun philosophisch oder theologisch begründet. Eine Ethik meint stets ein ganzes System ethischer Überlegungen, also eine Moral-Lehre oder moralische Belehrung über Werte, Einstellungen und Verhaltensweisen, welche Menschen oder eine Gruppe von Menschen einzuhalten haben. Das Weltethos ist kein fertiges System, keine Moralpredigt an die Völkerwelt, keine neue Weltideologie, keine synkretistische Einheitsreligion, sondern (1993: 24): "Mit Weltethos meinen wir einen Grundkonsens bezüglich bestehender verbindender Werte, unverrückbarer Maßstäbe und persönlicher Grundhaltungen."

Bei der Weltethos-Erklärung geht es nicht darum, die ethischen Werte der Menschheit selber zu minimalisieren und aufzuweichen. Es geht vielmehr um einen *ethischen Minimalkonsens*, der für das Überleben der Menschheit und für die zunehmende Globalisierung von Politik, Wirtschaft, Technik, Kultur und Informationsaustausch notwendig erscheint. Entscheidend ist dabei: die Weltethos-Erklärung formuliert diese *minimalen ethischen Standards* in einer Weise, die nicht auf eine bestimmte religiöse Überzeugung festlegt. Sie kann im Prinzip auch von nichtreligiösen Menschen, von Atheisten und Nihilisten akzeptiert werden - natürlich unter der Voraussetzung, daß sie ein Interesse am Zusammenleben und Überleben der Menschen haben.

An einem Beispiel läßt sich zeigen, daß gerade in den elementaren Bereichen die Religionen einander schon immer sehr nahe stehen. Ich meine die sog. Goldene Regel: "Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu!" Diese Regel gelebter Menschlichkeit, die durchaus einen global vorfindlichen Wert (nämlich den der Reziprozität im Umgang der Menschen miteinander) und eine universale Norm (das Maß der Nächsten-

liebe sei die Eigenliebe) zugleich darstellt, ist praktisch in allen Kulturen und Religionen der Erde in leichter Abwandlung wiederzufinden. Die Weltethos-Erklärung stellt kein Kunstprodukt, keine Retortenmoral dar, sondern sie macht nur bewußt, was den verschiedenen großen und kleinen Religionen längst bekannt und gemeinsam ist: nämlich ihre uralten Werte und Richtlinien im Umgang miteinander und mit unserer Umwelt. Deshalb wird auch in der Weltethos-Erklärung die Goldene Regel ausdrücklich zitiert.

Im Mittelpunkt der Erklärung stehen vier "Weisungen" bzw. "Selbstverpflichtungen". Sie werden aus der Grundforderung, alle Menschen menschlich zu behandeln, abgeleitet. Das grundlegende Recht auf menschliche Behandlung impliziert die ebenso grundlegende Pflicht, andere Menschen menschlich zu behandeln. In der Weltethos-Erklärung gehen in jeder Hinsicht Menschen-*Rechte* und Menschen-*Pflichten* Hand in Hand. Die in der Erklärung acht ausdrücklich benannten interkulturellen und interreligiösen *Werte* sowie die daraus resultierenden vier *Grundnormen* seien vorab summarisch aufgeführt:

- (1) Aus dem Werten der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor dem Leben wird das Tötungsverbot gefolgert;
- (2) Aus den Werten der Solidarität und der Gerechtigkeit bzw. Fairness resultiert ein Diebstahlsverbot;
- (3) Aus den Werten der Toleranz und der Wahrhaftigkeit entspringt ein Täuschungsverbot;
- (4) Aus den Werten der Gleichberechtigung und der liebevollen Partnerschaftlichkeit zwischen Mann und Frau wird das Verbot gefolgert, die Sexualität nicht zu mißbrauchen.

Die Weltethos-Erklärung beschränkt sich bewußt auf ethische Aussagen. Der Text wie auch der Konsultationsprozeß zuvor hat dogmatische Aussagen, also Fragen und Themen über Glaubensinhalte bewußt ausgeklammert - ganz im Sinne der vierten Regel Etzionis übrigens, der Eingrenzungsregel, die dieser freilich erst einige Jahre nach der Weltethos-Erklärung formuliert hat.

Nun zum Text der Weltethos-Erklärung selbst. Die erste Weisung lautet (1993: 29): sich zu verpflichten "auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben". Dahinter steht das alte Gebot: "Du sollst nicht töten! Oder positiv: Hab Ehrfurcht vor dem Leben!" Was die sog. primitiven Völker und die asiatischen Kulturen noch wußten, wird uns im Westen erst heute bewußt: die universale Vernetzung allen Lebens auf dieser Erde. Nur mit einer Gesinnung, die dies berücksichtigt und die wechselseitige Abhängigkeit bejaht, wird der Mensch auf unserem Planeten überleben. Entsprechend formuliert die Weltethos-Erklärung (1993: 31): "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.“

Die zweite Weisung lautet (1993: 31f): sich zu verpflichten “auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung“. Dahinter steht das Gebot, das jede Religion kennt: “Du sollst nicht stehlen! Oder positiv: Handle gerecht und fair!“ Die 6.500 TeilnehmerInnen von Chicago sind sich bewußt, daß es ohne Gerechtigkeit zwischen Armen und Reichen auf dieser Erde keinen wirklichen, dauerhaften Frieden geben kann (1993, 34):

“Statt die wirtschaftliche und politische Macht in rücksichtslosem Kampf zur Herrschaft zu mißbrauchen, ist sie zum Dienst an den Menschen zu gebrauchen. (...) 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.“

Die dritte Weisung lautet (1993, 35): sich zu verpflichten “auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit“. Dahinter steht das Gebot, das jede Religion kennt: “Du sollst nicht lügen, oder positiv: Rede und handle wahrhaftig!“ Diese Weisung zielt auf die Massenmedien, auf Kunst, Literatur und Wissenschaft, auf die Politiker, besonders aber auf die Repräsentanten der Religionen, von denen gesagt wird (1993: 36):

“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.“

Die vierte Weisung lautet (1993: 38): sich zu verpflichten “auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau“. Dahinter steht das alte Gebot: “Du sollst die Sexualität nicht mißbrauchen! Oder positiv: Achtet und liebet einander!“ Unsere Familien und Lebensgemeinschaften brauchen ein Ethos des partnerschaftlichen und liebevollen Umgangs von Erwachsenen und Kindern. Ansonsten werden Kinder auch künftig vor Mißbrauch und Ausbeutung aller Art ungeschützt sein: Kinderarbeit in Asien, Kindersoldaten und Aidswaisen in Afrika, Kinderkriminalität in den USA, Kinderpornographie in Europa, Haß-Seiten im Internet, usw. Solange Mann und Frau würde- und achtungslos miteinander und mit ihren Kindern umgehen, werden es auch ihre Kinder nicht anders machen.

Fazit: Das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begonnene Umdenken in den Religionen hat einen weltweiten Dialog ausgelöst und zu folgender Einsicht geführt: Ohne Geschwisterlichkeit der Religionen auf der Grundlage toleranter, gleichberechtigter Partnerschaftlichkeit gibt es nicht nur keine Versöhnung zwischen den Religionen selbst, sondern auch kei-

nen dauerhaften Frieden unter den Völkern. Die Weltethos-Erklärung ist das erste konkrete Ergebnis eines Dialogs der Religionen, der bei den Gemeinsamkeiten statt bei den Differenzen ansetzt, und der nicht die Glaubensinhalte, sondern die Glaubenspraxis für den entscheidenden Beitrag zum Weltfrieden hält. Die "Erklärung zum Weltethos" ist gleichsam das Extrakt und Kondensat eines weltweiten 100jährigen interreligiösen und interkulturellen Dialogs - in dem eineinhalbjährigen Konsultationsprozeß des Expertenkreises, der den Text erarbeitete, sowie in der einwöchigen Delegiertendebatte in Chicago sich nochmals verdichtend -, welcher letztlich nicht zu einem dogmatischen, sondern zu einem ethischen Konsens in Gestalt eines Minimalkonsenses geführt hat. Mithin ist die Weltethos-Erklärung das bislang einmalige Beispiel eines globalen moralischen Diskurses religiöser Menschen, die zugleich verschiedenen Kulturen angehören und sich dennoch auf grundlegende gemeinsame ethische Standards verständigen konnten.

Genauer noch: die Weltethos-Erklärung ist das Beispiel eines religiösen moralischen Dialogs, der gemeinsame Normen *und* Werte formuliert. Sie ist auch insofern richtungsweisend, als sie zeigt: moralische Dialoge sollten grundsätzlich und unabhängig davon, ob sie von religiösen oder von nichtreligiösen Menschen geführt werden, einen Diskurs, eine Verständigung *sowohl über Normen als auch über Werte* umfassen.

Die moralische Entwicklung, welche durch den Dialog in den 100 Jahren zwischen den beiden Religionsparlamenten erzielt wurde, ist vor allen Dingen eine Entwicklung hinsichtlich der Dialogbereitschaft und -fähigkeit der Religionen, ein Fortschritt hinsichtlich der Verantwortungsbereitschaft und -fähigkeit der Religionen, einen konstruktiven Beitrag zu leisten zur ökologischen Bewahrung der Erde und ganz grundsätzlich zum Frieden untereinander und unter den Nationen. Dieser in 100 Jahren errungene moralische Fortschritt läßt sich durch folgenden tabellarischen Vergleich zwischen Chicago I und Chicago II illustrieren:

	Chicago I (1893)	Chicago II (1993)
Mitwirkende im Vorbereitungsgremium	regional (Raum Chicago) und bilateral (ein Jude, 15 Christen) begrenzt	globaler und multilateraler "Council for a Parliament of the World's Religions"
Charakter des Ereignisses	im Kontext und aus Anlaß einer Weltausstellung in Chicago	eine völlig unabhängige Veranstaltung der Religionen

Beteiligte Religionen	ca. 50 bis 60 verschiedene Religionen und Denominationen >deutliche Dominanz der (protestantischen, US-amerikanischen) Christen	rund 250 verschiedene Religionen und Denominationen >große Vielfalt und Repräsentanz der Welt der Religionen
Repräsentanz einzelner Religionen und Denominationen	bedeutende Religionen und Denominationen waren nicht oder kaum anwesend, v.a. die Stammesreligionen, der Zoroastrismus, der Islam, die anglikanische und die römisch-katholische Kirche	auch die Stammesreligionen, der Zoroastrismus, der Islam, die anglikanische und die römisch-katholische Kirche sowie viele kleine religiöse Gruppen und Kulte waren jetzt anwesend
Religiöser Charakter der Veranstaltungen	Theistische Vereinnahmung aller religiöser Menschen: selbstverständliche Festlegung auf den Gottesgedanken	Vielzahl gleichzeitiger spiritueller, religiöser, theistischer und nichttheistischer Feiern und Veranstaltungen
Ziel und zeitgeschichtliche Situation des Religionenparlaments	Beginn einer neuen Ära der weltweiten "Brüderlichkeit" der Religionen im Zeichen der noch christlich dominierten Moderne	Fragen der Ökologie, der Koexistenz und des Friedens zwischen den Religionen und deren Bedeutung für den Völkerfrieden im Zeichen der Globalisierung und einer multikulturellen, multireligiösen Postmoderne
Schlußerklärung	Kein gemeinsames Schlußdokument, wohl aber die Idee, die Goldene Regel als eine Richtschnur für ein gemeinsames, dem Wohl und Frieden der Menschheit dienendes Handeln aufzurichten	Offizielles gemeinsames Schlußdokument: die "Erklärung zum Weltethos", am 4. September 1993 verabschiedet

Auswirkungen des Religionsparlaments	<p>(1) Beginn des institutionalisierten weltweiten interreligiösen Dialogs</p> <p>(2) Beginn v.a. der Präsenz asiatischer Religionen im Westen (Hinduismus, Buddhismus).</p>	<p>Beginn eines weltweiten religiösen wie nichtreligiösen Weltethos-Diskurses</p> <p>Gründung von Weltethos-Stiftungen und Forschungsinstituten</p> <p>Das dritte Parlament der Weltreligionen 1999 in Kapstadt.</p>
--------------------------------------	--	--

Der Zusammenhang zwischen Dialogfähigkeit und individueller moralischer Entwicklung

Was sich geistes- und religionsgeschichtlich mit Hilfe der Beispiele aus dem europäischen Projekt der Moderne sowie der Trendwende in der jüngsten Religionsgeschichte hin zu einem weltweiten Dialog der Religionen bis hin zum Projekt Weltethos für globale Gruppenprozesse aufweisen läßt, läßt sich analog auch für die individuelle biographische Entwicklung demonstrieren: daß ein Zusammenhang zwischen der Dialogbereitschaft und -fähigkeit und der moralischen Entwicklung derer, die den Dialog führen, erkennbar ist. Wie könnte es auch anders sein? Ohne die Entwicklungsfähigkeit einzelner Menschen (als Mitglieder einer Gruppe) könnten sich auch größere und komplexe Gruppen - wie beispielsweise religiöse Gemeinschaften es sind - kaum weiterentwickeln, und umgekehrt. Beide analogen Prozesse bedingen und unterstützen sich wechselseitig.

Werfen wir also nun einen Blick auf einige psychologische Entwicklungstheorien, die einen Zusammenhang zwischen moralischer Dialogfähigkeit und individueller Entwicklung bestätigen. Aus Platzgründen können diese Theorien hier nur äußerst knapp und auf das Wesentliche reduziert nachgezeichnet werden. Es handelt sich um die Theorien von Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan, Fritz Oser und James Fowler.

Jean Piaget (gest. 1980) ist der Begründer der kognitiv-strukturellen Entwicklungspsychologie. In seinem Buch "Das moralische Urteil beim Kinde" (1932) arbeitet Piaget zwei Haupttypen moralischer Einstellung heraus: heteronome und autonome Moral. Während der heteronomen Phase begründen sich die Moralurteile des Kindes auf objektiven Regeln und der Ehrfurcht vor den Erwachsenen. In dieser Phase des moralischen Realismus betonen die Kinder die Forderungen der Erwachsenen und die Folgen der Taten (Belohnung bzw. Bestrafung). Im Zuge der biologischen Ent-

wicklung des Kindes kann es auch zu mehr oder minder deutlichen Änderungen in ihrem moralischen Denken kommen. Dazu tragen Piaget zufolge die intellektuelle Entwicklung, die sozialen Kontakte und Erfahrungen sowie die allmähliche Befreiung von der Zwangsgewalt der Erwachsenen bei. So kann eine autonome Moral entstehen. Nunmehr bilden die Werte und die gegenseitige Wertschätzung den Grund der moralischen Urteile. Die Zwangsmoral hat sich zur Kooperationsmoral weiterentwickelt.

Neben dieser Typologie zweier Grundformen von Moral, die übrigens ähnlich auch bei Erich Fromm zu finden ist (Unterscheidung zwischen autoritärer und humanistischer Ethik), läßt sich auch die moralische Entwicklung selber näher beschreiben. Piaget unterscheidet vier Phasen:

1. Motorisch individuelle Phase (0-2/3 Jahre): Das Kind benimmt sich ausschließlich nach eigenen Bedürfnissen und motorischen Fähigkeiten.
2. Egozentrische Phase (3-7 Jahre): Die Normen und Anweisungen werden als von außen kommende Forderungen der Erwachsenen empfunden. Die Phase der heteronomen Moral: "lieb sein" heißt, den Erwachsenen gehorsam zu sein.
3. Reziproke Phase (7/8-10 Jahre): Die Regeln der Erwachsenenwelt gelten nicht länger als absolut geltende Normen. Sie werden verstanden als von ihnen geschaffene sinnvolle Begrenzungen zum Schutz des Einzelnen. Sie drücken Gleichwertigkeit, das Fair-Play-Prinzip und gegenseitige Ehrfurcht aus.
4. Phase der Gerechtigkeit (10-12 Jahre): Die Basis für Werturteile, altruistische Gefühle und sozial gerichtete Liebe wird ausgebildet. Innere Werte und Normen leiten nun das Individuum. Das Kind hat moralische Ideale und ein mehr oder minder autonomes Gewissen.

Lawrence Kohlberg setzte die Untersuchungen über die moralische Entwicklung von Jean Piaget fort. Nach Kohlbergs Einschätzung ist die Beziehung zwischen den Erwachsenen und dem Kind nicht so wichtig wie bei Piaget. Kohlberg hat vor allen Dingen im Blick, wie ein heranwachsendes Kind im Laufe seiner Entwicklung bestimmte Rollen übernimmt und wie es die Gedanken und Gefühle der anderen Menschen deutet. Kohlberg unterscheidet drei Hauptphasen (in jeweils zwei, insgesamt also sechs Unterstufen differenziert) der Entwicklung:

1. Präkonventionelle Phase (unter 9 Jahren): Das Kind orientiert sich an Gehorsam und (zu vermeidender) Bestrafung. Es fällt seine moralischen Urteile (gut - schlecht, richtig - falsch) egozentrisch nach den für es selbst entstehenden Folgen. Gut und richtig ist, was die Autoritätspersonen dafür halten.
2. Konventionelle Phase (ca. 10 bis 20 Jahre): Das Kind zeigt passive und aktive Loyalität gegenüber den Wünschen, Werten und Zielen der eige-

nen Gruppe bzw. Sozialordnung (z.B. der Familie, Schulklasse, Sportverein). Diese werden nicht nur gebilligt sondern auch verteidigt. Gut und richtig ist, was den Autoritätspersonen gefällt und ihre Zustimmung erhält.

3. Postkonventionelle Phase (kann ab etwa 20 Jahren erreicht werden): Der junge Mensch erwirbt zunehmend seine eigenen Urteilkriterien, Maßstäbe, Werte und Normen. Dabei orientiert er sich nicht an beliebigen, zufälligen Auffassungen einzelner Gruppen oder Gesellschaften, sondern an möglichst allgemeingültigen moralischen Prinzipien. Menschen auf der postkonventionellen Stufe halten das persönliche Gewissen bei moralischen Konflikten und Entscheidungen für den letztgültigen Maßstab.

Bekannt geworden ist Kohlberg in diesem Zusammenhang vor allem durch die sog. „Dilemma-Geschichten“. Sie konfrontieren den Hörer oder Leser mit einem moralischen Problem, das jedoch insofern nicht lösbar ist, als jede Entscheidung, jeder Versuch zur Lösung des Dilemmas auf seine Weise einen Verstoß gegen bestimmte Normen bedeutet.

Die Erikson-Schülerin Carol Gilligan hat die Untersuchungen Kohlbergs einer eingehenden Kritik unterzogen (Gilligan 1991). Kohlbergs Forschungen seien zu einseitig, allein auf Studien an Jungen und Männer basierend. Auch werde die „konventionelle Moral“ (2. Stufe) nicht der Moral der Frau gerecht. Zudem seien Kohlbergs Dilemma-Geschichten zu abstrakt konstruiert und einseitig auf das Ideal der moralischen Gerechtigkeit hin ausgerichtet. Demzufolge vermittele sein Entwicklungsmodell Isolation und Abstraktion statt Beziehung, Koexistenz und Sozialität. Eben diese Gesichtspunkte jedoch seien für die „Moral der Frau“ entscheidend. Für Frauen, so Gilligan, sind moralische Konflikte wesentlich Konflikte der Beziehungen. Denn die Welt ist nicht so sehr eine Sache allein der Logik oder der Abwägung von konkurrierenden Werten und Normen (wie die Männer es gerne sehen), sondern Welt und Leben bedeute einen Kosmos von Beziehungen und In-Beziehung-Sein. Moralische Konflikte müßten der „Moral der Frau“ gemäß auf der einen Seite in ihrem sozialen und gesellschaftlichen Umfeld und andererseits auch stets im Bezug auf die Akteure selbst gesehen werden. Diese doppelte Bezug begründe eine Ethik der Verantwortung und der Beziehung sowohl dem anderen wie sich selbst gegenüber.

Ganz abgesehen von der Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann, ob Gilligan mit ihrer anthropologischen Mann-Frau-Typologie recht hat oder nicht: zuzustimmen ist ihr in jedem Fall darin, daß moralische Dialoge nicht allein auf der Inhaltsebene geführt werden und nicht nur an formalen Verfahrensweisen orientiert sein dürfen. Dies erinnert deutlich an die Forderung nach ganzheitlicher Begegnung, wie sie für den Dialog Swidler mit seiner zehnten und Etzioni mit seiner dritten Regel formulieren. Aus der Bestimmung Gilligans, daß moralische Konflikte wesentlich Konflikte der Beziehungen seien, ist zu folgern: Dialoge - moralische wie auch

nichtmoralische - dürfen nicht nur auf der Inhaltsebene, sondern sollten auch auf einer Beziehungsebene geführt werden, wenn sie zu einer Verständigung führen sollen. Eben so sind sie verantwortliche Dialoge.

Die Ausklammerung der (Moral der) Frau bei den Untersuchungen Kohlbergs hat den berechtigten Widerspruch und die notwendige Ergänzung seiner Forschungen durch Gilligan und andere hervorgerufen. Die Ausklammerung der Dimension der Religion, mithin die Trennung von Moral und Religion hat den ebenso berechtigten Widerspruch von seiten weiterer Entwicklungspsychologen hervorgerufen, etwa von Fritz Oser, Paul Gmünder und James Fowler. Dieser hat seit Mitte der 70er Jahre eine eigene Theorie der Glaubensentwicklung erarbeitet und in zahlreichen Veröffentlichungen vorgestellt, vor allem in seinen beiden Büchern „Stages of Faith“ (1981) und „Faith Development“ (1987, dt. 1989), wobei Fowler ähnlich wie Gilligan immer wieder Bezug auf Erikson (sowie auf Theologen wie Paul Tillich und Wilfred C. Smith) nimmt. Ist Religion bei Piaget, Kohlberg und Gilligan ausgeklammert, so berücksichtigt Fowler diese in seinen empirischen Untersuchungen.⁶ Eben damit ist auch die Möglichkeit gegeben, eine direkte Verbindung zwischen der beobachtbaren individuellen moralischen Entwicklung und der analogen moralischen Entwicklung von Gemeinschaften (etwa der Religionen) im Laufe der Geschichte herzustellen.

Freilich versteht Fowler Glauben nicht nur in einem religiösen Sinne, wie bereits der Untertitel seines Buches „Stages of Faith“ andeutet: „The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning“. Die Suche nach Sinn ist für Fowler ein allgemein menschliches Phänomen. Auf der Suche nach Sinn ist jeder Mensch in dieser oder jener Weise ein „Glaubender“. „Glaube“ wird also nicht exklusiv religiös begriffen. Fowler definiert: „Glaube ist eine Orientierung der ganzen Person. Sie gibt Zweck und Ziel für Hoffen und Streben, Denken und Handeln“ (1981: 14).

Im Anschluß an W.C. Smith unterscheidet Fowler zwischen dem universalen Glaubensakt an sich (faith), verstanden als ein dem Menschen notwendiges, sinnstiftendes Vertrauen auf verbindliche Werte und konkreten, einzelnen, vielfach divergierender, nicht notwendiger Glaubensüberzeugungen (belief), wie sie in den Lehren der Religionen und Weltanschauungen wie auch in Ideologien zu finden sind. Die Stufen des Glaubens, die Fowler beschreibt, sind mithin als Stufen der möglichen Sinnorientierung des Menschen zu verstehen. Fowler unterscheidet folgende sieben Stufen:

Stufe 0: Erster Glaube (primal faith): Der Glaube in dieser vorgeburtlichen und Säuglingsphase ist vorsprachlich. Das Bewußtsein befindet sich im Entstehen. Es beginnt in dieser Zeit, wie Fowler mit Erik-

⁶ Die Untersuchungsmethode, die Fowler anwendet, ist ein auf Tonband festgehaltenes zweieinhalbstündiges Interview, das aus vier Teilen bzw. Themenfeldern besteht: 1. Rückschau auf das Leben des/der Befragten, 2. Schlüsselerfahrungen, Kernbeziehungen, 3. Werte und Überzeugungen, 4. Religiöse Erfahrungen, Praxis.

son hervorhebt, ein Urvertrauen (oder eben auch Urmißtrauen) zu entwickeln, das Gefühl willkommen (oder unwillkommen) zu sein. Insofern bilden sich auf dieser Stufe die Grundlagen der späteren Entwicklung.

Stufe 1: Intuitiv-projektiver Glaube: In dieser Phase wird das Bewußtsein des Kleinkindes (ab der Sprachfähigkeit) von der Vorstellungskraft beherrscht (Symbole, Bilder, Träume).

Stufe 2: Mythisch-wörtlicher Glaube: Märchen, Mythen und Geschichten, die dem Kind (etwa ab dem Schulalter) angeboten werden, gewinnen nun eine zentrale Bedeutung für die Orientierung in der Welt. Alle Erfahrung wird primär narrativ strukturiert, ein erstes moralisches Urteilsvermögen in Gut-Böse-Geschichten gebildet. Mitmenschen und Umwelt werden nur von außen, oberflächlich wahrgenommen. Die Mythen und Geschichten werden ebenfalls rein äußerlich, also dem Wortsinn nach verstanden und nicht als symbolische Tiefensprache erkannt. Von daher rührt der für diese Phase signifikante Anthropomorphismus: das wörtliche Verstehen religiöser Texte führt dazu, daß Gott, die Engel oder der Teufel ganz wie menschliche Wesen aufgefaßt werden.

Stufe 3: Synthetisch-konventioneller Glaube: Der Glaube ist auf dieser Stufe (etwa ab der Pubertät) noch kein persönlich angeeigneter Glaube; er ist vielmehr von anderen übernommen und von anderen abhängig. Daraus erklärt sich sein synthetischer Charakter: die einzelnen Formen und Inhalte werden nicht organisch zusammengehalten, sie bilden kein stimmiges Ganzes in sich, sondern reflektieren mehr oder weniger zufällig die entsprechenden Vorbilder und Vorgaben der Umwelt, die meist unkritisch übernommen werden. Anpassung an die Auffassungen von Eltern, Freunden, Autoritäten aller Art (Kirche) sind typisch für diese Stufe.

Stufe 4: Individuierend-reflektierender Glaube: Im Unterschied zur vorhergehenden Stufe bringt diese Stufe (kaum vor dem späten Jugendalter/frühen Erwachsenenalter) nun ein deutliches Bewußtsein der eigenen Individualität und Autonomie hervor. Ein kritisches, aufklärerisches, mehr oder minder entmythologisierendes Urteil unterzieht alle bisherigen Aspekte des eigenen Glaubens und der Wahrnehmung der Mitmenschen und der Umwelt im Ganzen einer Prüfung. Durch Selbstreflexion, Abgrenzung und Kritik werden eigene, klare Antworten gesucht und versucht. Die Stärke dieser Stufe besteht vor allem in der gewonnenen Unabhängigkeit und in der Entwicklung eines eigenen Urteils. Auf dieser Stufe fällt es schwer, sich mit anderen - z.B. in einer religiösen Gemeinschaft oder Tradition - verbunden zu fühlen.

Stufe 5: Verbindender Glaube: Signifikant für diese Glaubensstufe ist die dialogische Grundausrichtung, welche nun die allzu klaren und richtigen Antworten als Schwarz-Weiß-Malerei und Entweder-Oder-Fixierung durchschaut und hinter sich läßt. Die eigene Individualität, der persönliche Glaube muß nicht mehr ständig gegen andere Menschen, gegen andere Auffassungen verteidigt oder abgegrenzt werden. Eindeutige Antworten, Urteile, Auffassungen sind ohnehin nicht mehr ohne weiteres möglich. Der Glaube gewinnt eine Art „zweite Naivität“ (Paul Ricoeur), Widersprüche erscheinen miteinander vereinbar (F. verweist auf die Formel *coincidentia oppositorum* des Nikolaus von Kues, gest. 1464). Alle (religiösen) Traditionen werden als relativ gültig und wahr angesehen, bezogen auf die jeweils besonderen Erfahrungen eines Menschen oder eines Volkes. Diese Auffassung von der relativen Wahrheit unterschiedlicher Glaubenstraditionen liegt der verbindenden Fähigkeit dieser Stufe zugrunde. Sie geht einher mit der Haltung der Offenheit, der Toleranz, des sich Verbundenfühlers mit anderen.

Stufe 6: Universalisierender Glaube: Diese letzte Stufe der Glaubensentwicklung, für die Fowler gelegentlich auch Interviewbeispiele anführt, stellt primär ein nur punktuell von wenigen Menschen erreichtes und vorgelebtes Ideal dar. Folglich wird diese Stufe mehr beschrieben anhand bedeutender Persönlichkeiten der Religionsgeschichte als aufgrund der empirischen Forschung (F. nennt u.a. Gandhi, Martin Luther King, Mutter Theresa, Dietrich Bonhoeffer und Abraham Heschel). Kennzeichnend für den universalisierenden Glauben ist, daß die Paradoxien des verbindenden Glaubens überwunden sind. F. spricht von ³absoluter Liebe und Gerechtigkeit². Die individuelle Selbsterhaltung tritt in den Hintergrund zugunsten des „Geschmacks und Gefühls für die transzendente moralische und religiöse Wirklichkeit“. „Gewaltloses Leiden“ und „höchste Achtung vor dem Sein“ sind die Wege zur Gemeinschaft mit allen Menschen und allem Sein. Das Ideal, das Ziel des universalisierenden Glaubens - als Beschreibung der Sinnorientierung des Menschen als solchen – steht selbstverständlich nicht für einen bestimmten religiösen Glauben. Dieser Glaube ist in jeder religiösen Tradition möglich.

Bei den letzten beiden bzw. drei Stufen sind (genauere) Altersangaben nicht mehr möglich, nicht zuletzt auch deshalb, weil viele Menschen sie nicht erreichen. Ohnehin erfolgt der Übergang von einer Stufe zur anderen nicht einfach automatisch mit dem zunehmenden Älterwerden. Die Altersangaben sind eher so zu verstehen, daß sie ein empirisch gewonnenes Mindestalter angeben: frühestens in einem gewissen Alter ist diese oder jene Stufe des Glaubens überhaupt anzutreffen.

Vergleicht man nun die beschriebenen Entwicklungen in der neueren Religionsgeschichte mit den diversen individuellen psychologischen und reli-

giösen Entwicklungstheorien, so ist unübersehbar: so wie einzelne Menschen einen verbindenden oder sogar universalisierenden Glauben für sich selber finden können, ist auch in und zwischen Religionsgemeinschaften eine verbindende und universalisierende Haltung möglich. Genauer gesagt: offensichtlich ist die Entwicklung eines primär dialogischen, auf den Gemeinsamkeiten aufbauendes Verhältnis der Religionen und Kulturen nur dann möglich und realistisch, wenn es in den Gemeinschaften selbst eine ausreichende Anzahl einflußreicher Persönlichkeiten gibt, die für sich selber eben diese entsprechenden Glaubensstufen schon erreicht haben bzw. gerade im Verlauf des interreligiösen Dialogs allererst erreichen.

Die Weltethos-Erklärung verkörpert in exemplarischer und vorbildhafter Weise das, was Fowler als den verbindenden und den universalisierenden Glauben beschrieben hat. Die Haltung des Dialogs, der Offenheit, der Toleranz und gegenseitigen Wertschätzung, die im Verlaufe des globalen interreligiösen Diskurses seit Chicago 1893 begonnen und am Ende zur Verabschiedung der Weltethos-Erklärung geführt hat, entspricht den beiden höchsten Glaubensstufen gemäß Fowlers Theorie. Was Menschen weltweit im Dialog der Religionen jeden Tag erfahren, was die Erklärung mit ihrem programmatischen Ansatz bei den gemeinsamen Normen und Werten, die alle Religionen und Kulturen teilen, will, ist exakt das, was Fowler 1987 über den verbindenden Glauben geschrieben hat (1987: 103-105):

„Im Übergang zum verbindenden Glauben schließt der Mensch allmählich mit der spannungsvollen Einsicht Frieden, daß man an die Wahrheit aus verschiedenen Richtungen und Blickwinkeln herangehen muß. Um der Wahrheit die Ehre zu geben, muß der Glaube die Spannungen zwischen diesen vielfältigen Perspektiven aufrechterhalten und darf sie nicht in die eine oder andere Richtung auflösen. (...) Der verbindende Glaube, der auf das Paradox und die spannungsvolle Dialektik zwischen religiösen Symbolen und allgemeiner menschlicher Erfahrung eingestellt ist, macht bereit zu einem ernsthaften und wechselseitigen Dialog mit Traditionen, die sich von der eigenen unterscheiden. Er vertraut darauf, in diesem Dialog eine vertiefte und korrigierte Wahrnehmung der Wahrheiten seiner eigenen Überlieferung gewinnen zu können.“

Insofern sich der Weltethos-Diskurs insgesamt im Fluß befindet, eine Entwicklung, ein „Projekt“ (Hans Küng) darstellt, wird man nicht sagen dürfen, die Erklärung zum Weltethos sei bereits ein Ausdruck des selten anzutreffenden universalisierenden Glaubens, auch wenn dieser darin sicher schon wirksam ist. Denn der Dialog der Religionen und Kulturen, die Frage nach verbindenden, global akzeptablen Normen und Werten steht erst am Anfang. Fowler beschreibt die Menschen, die einen universalisierenden Glauben haben, folgendermaßen, seinen eigenen religiösen Hintergrund dabei ausdrücklich berücksichtigend (1987: 109): „Ausgehend vom christlichen Verständnis der Zukunft, die Gott in seiner Schöpfung, Regierung, Befreiung und Erlösung will, können wir solche Menschen als Siedler des Gottesreiches bezeichnen. Da ihr Herz und ihr Wille zutiefst mit dem göttlichen

Geist verbunden sind, leben sie, als ob Gottes Gemeinwesen von Liebe und Gerechtigkeit schon eine entscheidende Realität unter uns wäre. In diesem Sinn wirkt ihre Existenz in unserer Mitte erneuernd und herausfordernd. Wir sehen in ihnen eine Annäherung an die mögliche Fülle und Vollendung des Menschen und fühlen uns davon angezogen. Gleichzeitig führen sie uns die für die persönlichen und sozialen Formen unseres eigenen Lebens charakteristischen Kompromisse sowie unsere Erstarrung und Feindseligkeit gegenüber Gottes Zukunft vor Augen - und wir fühlen uns abgestoßen.“

Mit Sicherheit ist die „Erklärung zum Weltethos“ nicht das Manifest des Reiches Gottes, umso weniger, als sie ja nicht für eine bestimmte religiöse Auffassung des Zieles der Geschichte Partei ergreifen will. Glaubensinhalte bleiben, wie gesagt, zugunsten ethischer Aussagen ausgeklammert. Aber man wird schon sagen dürfen: wo wenigstens die hier benannten Werte und Normen beachtet und in den Alltag von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Medien und Familie umgesetzt würden, wären wir alle, ob wir uns religiös oder nichtreligiös definieren, einen wesentlichen Schritt weiter. Wer aber kann diese Schritte wirklich gehen? Aus den bisherigen Beobachtungen einer Analogie zwischen der moralisch-dialogischen Entwicklung von Individuen und von Gemeinschaften kann auch ein Umkehrschluß gezogen werden: der Dialog der Religionen und Kulturen ist nicht allein von bestimmten, oben bereits beschriebenen Regeln und Verfahrensweisen abhängig. Er ist auch von den daran Teilnehmenden abhängig, insofern nämlich, als nur bestimmte Menschen diesen Dialog überhaupt führen können. Gemäß dem Verständnis der Fowler'schen Entwicklungsstufen des „Glaubens“ im allgemeinen Sinne menschlicher Sinnorientierung könnte man sagen: *Moralische Dialoge werden erfolgreicher von solchen Personen geführt, welche die Stufe des verbindenden Glaubens erreicht haben, gleichgültig, ob sie sich als religiös oder als nichtreligiös verstehen.*

In diese Richtung gehen Überlegungen, die vor kurzem der finnische Religionswissenschaftler und Pädagoge Reijo E. Heinonen veröffentlicht hat (2000). Der an der Universität Joensuu lehrende Wissenschaftler sieht ebenfalls einen Zusammenhang zwischen der individuellen Entwicklung und der Dialogfähigkeit. Aus den strukturgenetischen Modellen von Fowler und den symboldidaktischen Kategorien von Peter Biehl (1989) entwickelt Heinonen eine eigene Stufentheorie, die jedoch hier nicht im einzelnen dargestellt zu werden braucht. Lediglich die Bezeichnungen sowie die Beschreibung der fünften Stufe seien aufgeführt. Heinonen nennt seine Stufen folgendermaßen: 1. Magisch-numerische Stufe, 2. Fundamentalistische Stufe, 3. Trivial-symbolische Stufe, 4. Symbolkritische Stufe, und 5. Nachkritische Stufe. Und nun erklärt Heinonen (2000: 102): „Ein echter Dialog entsteht erst auf der fünften nachkritischen Ebene. Charakteristisch für diese Stufe ist, daß man die Gemeinsamkeiten in den religiösen Symbolen z. B. Weg, Wasser, Haus, Hand erkennt, aber auch in ihrer Interpretation die genuin eigene Position zu definieren weiss. Man wird sich bewusst über das Vereinende, aber kann auch gleichzeitig auf das eigene Spezifikum

hinweisen. Dieser Zustand wird als grosse Bereicherung der eigenen Spiritualität empfunden. Es herrscht das Prinzip des Gebens und Nehmens.“

5. Religiöse und nichtreligiöse moralische Dialoge (MB/FA)

Abschließend wollen wir die Frage diskutieren, ob sich moralische Dialoge zwischen nichtreligiösen Menschen anders darstellen als zwischen religiösen. Denn schließlich könnte es ja sein – so ein verbreitetes Vorurteil –, daß nichtreligiöse Rationalisten eher in der Lage wären, sich in moralischen Fragen zu verständigen als Personen, die eine stark religiös gefärbte Wertbindung aufweisen. Wir wollen dagegen die These plausibilisieren, daß die Unterscheidung zwischen moralischer Dialogfähigkeit und Dialogunfähigkeit sowohl quer durch die Religionen als auch quer durch die Anhänger säkularer Überzeugungen verläuft. Religiös oder transzendent verankerte Wertbindungen machen die an diesem moralischen Dialog beteiligten Akteure nicht per se dialogfähig oder dialogunfähig. Gleiches gilt für Akteure mit säkular verankerten Wertbindungen. Genausowenig gilt a priori, daß säkular verankerte Werte weniger starke Bindungen erzeugen oder aber zu einer größeren Reflexionsfähigkeit der Akteure auf ihre Werte führen. Daß, wie oben behauptet wurde, moralische Dialoge erfolgreich nur von Menschen geführt werden können, welche die Stufe des verbindenden Glaubens erreicht haben, gleichgültig, ob sie sich als religiös oder als nichtreligiös verstehen, - daß dies tatsächlich auch für *nichtreligiöse* Menschen zutrifft, dafür gibt es eindruckliche Beispiele aus der Wirkungsgeschichte der Weltethos-Erklärung.

Eine Wirkung der globalen Weltethos-Debatte seit 1993 ist nämlich, daß immer mehr nichtreligiöse Organisationen nun ebenfalls die Forderung nach einer Charta der globalen Gesellschaft erheben. An der Suche nach einem für alle Menschen gültigen Ethos beteiligen sich zunehmend die Vereinten Nationen. Die UN-Kommission für Weltordnungspolitik meinte etwa in ihrem Bericht über „Nachbarn in Einer Welt“ (1995): „Wir fordern die internationale Gemeinschaft nachdrücklich auf, geschlossen für ein globales Ethos mit gemeinsamen Rechten und Pflichten einzutreten. Unserer Ansicht nach würde ein solches Ethos die bereits zum Gebäude der internationalen Normen gehörenden Grundrechte weiter stärken und das moralische Fundament für die Schaffung eines wirksameren Systems der Weltordnungspolitik bilden.“

Nach 1993 wurden nicht nur in mehreren europäischen Ländern Weltethos-Stiftungen gegründet (die erste 1995 in Tübingen unter Leitung von Hans Küng), sondern ähnliche Einrichtungen wurden auch als rein säkular orientierte Zentren in den 90er Jahren ins Leben gerufen, z.B. das Institute for Global Ethics mit Büros in den USA, Kanada und England oder das Zentrum für Globale Ethik in der Lutherstadt Wittenberg (unter Leitung von

Andrew Young und Hans-Dietrich Genscher). Vor allem aber hat der sog. InterAction Council, bestehend aus 25 früheren Staats- und Ministerpräsidenten, dem u.a. Helmut Schmidt, Valéry Giscard d'Estaing, Michail Gorbatschow, Jimmy Carter und Shimon Peres angehören, 1997 den Vereinten Nationen einen konkreten Vorschlag für eine *„Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“* (Universal Declaration of Human Responsibilities) präsentiert. Diese Menschenpflichtenerklärung soll die *„Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“* von 1948 nicht ersetzen, sondern ergänzen. Die Menschenpflichten-Erklärung orientiert sich durchweg eng an Inhalt und Aufbau der Weltethos-Erklärung und zitiert sogar in Artikel 4 die Goldene Regel. Ohne deren Prinzip der Gegenseitigkeit von Rechten und Pflichten – so die Erklärung - wird es zwischen westlichen Kulturen (die sehr die Rechte des Individuums betonen) und östlichen Kulturen (die von der Gemeinschaft her denken und den Pflichten des Einzelnen ihr gegenüber ausgehen) endlose Konflikte und Streitereien geben. Der Textvorschlag lautet (Schmidt, Hg., 1997: 27-32):

„Fundamentale Prinzipien für Humanität“

Artikel 1: Jede Person, gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Herkunft, welchen sozialen Status, welcher politischen Überzeugung, welcher Sprache, welchen Alters, welcher Nationalität oder Religion, hat die Pflicht, alle Menschen menschlich zu behandeln.

Artikel 2: Keine Person soll unmenschliches Verhalten, welcher Art auch immer, unterstützen, vielmehr haben alle Menschen die Pflicht, sich für die Würde und die Selbstachtung aller anderen Menschen einzusetzen.

Artikel 3: Keine Person, keine Gruppe oder Organisation, kein Staat, keine Armee oder Polizei steht jenseits von Gut und Böse; sie alle unterstehen moralischen Maßstäben. Jeder Mensch hat die Pflicht, unter allen Umständen Gutes zu fördern und Böses zu meiden.

Artikel 4: Alle Menschen, begabt mit Vernunft und Gewissen, müssen im Geist der Solidarität Verantwortung übernehmen gegenüber jedem und allen, Familien und Gemeinschaften, Rassen, Nationen und Religionen: Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu.

Gewaltlosigkeit und Ehrfurcht vor dem Leben

Artikel 5: Jede Person hat die Pflicht, Leben zu achten. Niemand hat das Recht, eine andere menschliche Person zu verletzen, zu foltern oder zu töten. Dies schließt das Recht auf gerechtfertigte Selbstverteidigung von Individuen und Gemeinschaften nicht aus.

Artikel 6: Streitigkeiten zwischen Staaten, Gruppen oder Individuen sollen ohne Gewalt ausgetragen werden. Keine Regierung darf Akte des Völkermords oder des Terrorismus tolerieren oder sich daran beteiligen, noch darf sie Frauen, Kinder oder irgendwelche andere zivile Personen als Mittel zur Kriegführung mißbrauchen. Jeder Bürger und öffentliche Verantwortungsträger hat die Pflicht, auf friedliche, gewaltfreie Weise zu handeln.

Artikel 7: Jede Person ist unendlich kostbar und muß unbedingt geschützt werden. Schutz verlangen auch die Tiere und die natürliche Umwelt. Alle Menschen haben die Pflicht, Luft, Wasser und Boden um der gegenwärtigen Bewohner und der zukünftigen Generationen willen zu schützen.

Gerechtigkeit und Solidarität

Artikel 8: Jede Person hat die Pflicht, sich integer, ehrlich und fair zu verhalten. Keine Person oder Gruppe soll irgend eine andere Person oder Gruppe ihres Besitzes berauben oder ihn willkürlich wegnehmen.

Artikel 9: Alle Menschen, denen die notwendigen Mittel gegeben sind, haben die Pflicht, ernsthafte Anstrengungen zu unternehmen, um Armut, Unterernährung, Unwissenheit und Ungleichheit zu überwinden. Sie sollen überall auf der Welt eine nachhaltige Entwicklung fördern, um für alle Menschen Würde, Freiheit, Sicherheit und Gerechtigkeit zu gewährleisten.

Artikel 10: Alle Menschen haben die Pflicht, ihre Fähigkeiten durch Fleiß und Anstrengung zu entwickeln; sie sollen gleichen Zugang zu Ausbildung und sinnvoller Arbeit haben. Jeder soll den Bedürftigen, Benachteiligten, Behinderten und den Opfern von Diskriminierung Unterstützung zukommen lassen.

Artikel 11: Alles Eigentum und aller Reichtum müssen in Übereinstimmung mit der Gerechtigkeit und zum Fortschritt der Menschheit verantwortungsvoll verwendet werden. Wirtschaftliche und politische Macht darf nicht als Mittel zur Herrschaft eingesetzt werden, sondern im Dienst wirtschaftlicher Gerechtigkeit und sozialer Ordnung.

Wahrhaftigkeit und Toleranz

Artikel 12: Jeder Mensch hat die Pflicht, wahrhaftig zu reden und zu handeln. Niemand, wie hoch oder mächtig auch immer, darf lügen. Das Recht auf Privatsphäre und auf persönliche oder berufliche Vertraulichkeit muß respektiert werden. Niemand ist verpflichtet, die volle Wahrheit jedem zu jeder Zeit zu sagen.

Artikel 13: Keine Politiker, Beamte, Wirtschaftsführer, Wissenschaftler, Schriftsteller oder Künstler sind von allgemeinen ethischen Maßstäben entbunden, noch sind es Ärzte, Juristen und andere Berufe, die Klienten gegenüber besondere Pflichten haben. Berufsspezifische oder andersartige Ethikkodizes sollen den Vorrang allgemeiner Maßstäbe wie etwa Wahrhaftigkeit und Fairness widerspiegeln.

Artikel 14: Die Freiheit der Medien, die Öffentlichkeit zu informieren und gesellschaftliche Einrichtungen wie Regierungsmaßnahmen zu kritisieren - was für eine gerechte Gesellschaft wesentlich ist -, muß mit Verantwortung und Umsicht gebraucht werden. Die Freiheit der Medien bringt eine besondere Verantwortung für genaue und wahrheitsgemäße Berichterstattung mit sich. Sensationsberichte, welche die menschliche Person oder die Würde erniedrigen, müssen stets vermieden werden.

Artikel 15: Während Religionsfreiheit garantiert sein muß, haben die Repräsentanten der Religionen eine besondere Pflicht, Äußerungen von Vorurteilen und diskriminierende Handlungen gegenüber Andersgläubigen zu vermeiden. Sie sollen Haß, Fanatismus oder Glaubenskriege weder anstiften noch legitimieren, vielmehr sollen sie Toleranz und gegenseitige Achtung unter allen Menschen fördern.

Gegenseitige Achtung und Partnerschaft

Artikel 16: Alle Männer und alle Frauen haben die Pflicht, einander Achtung und Verständnis in ihrer Partnerschaft zu zeigen. Niemand soll eine andere Person sexueller Ausbeutung oder Abhängigkeit unterwerfen. Vielmehr sollen Geschlechtspartner die Verantwortung für die Sorge um das Wohlergehen des anderen wahrnehmen.

Artikel 17: Die Ehe erfordert - bei allen kulturellen und religiösen Verschiedenheiten - Liebe, Treue und Vergebung, und sie soll zum Ziel haben, Sicherheit und gegenseitige Unterstützung zu garantieren.

Artikel 18: Vernünftige Familienplanung ist die Verantwortung eines jeden Paares. Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern soll gegenseitige Liebe, Achtung, Wertschätzung und Sorge widerspiegeln. Weder Eltern noch andere Erwachsene sollen Kinder ausbeuten, mißbrauchen oder mißhandeln.

Schluss

Artikel 19: Keine Bestimmung dieser Erklärung darf so ausgelegt werden, daß sich daraus für den Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht ergibt, eine Tätigkeit auszuüben oder eine Handlung vorzunehmen,

welche auf die Vernichtung der in dieser Erklärung und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 angeführten Pflichten, Rechte und Freiheiten abzielen.“⁷

Bei allen Unterschieden in der Diktion zwischen der Weltethos-Erklärung, in welcher sich religiöse Menschen äußern, und der Menschenpflichten-Erklärung, in der Staatsmänner zu Wort kommen, sind die Grundstruktur und der Inhalt im wesentlichen dieselben. Am Anfang steht die Grundforderung menschlicher Behandlung jedes Menschens sowie die Goldene Regel. Daran schließen sich vier Anwendungsbereiche an, die mögliche Konkretionen eines globalen ethischen Minimalkonsenses anvisieren, wobei jeweils dieselben Werte und Normen formuliert werden. Auch wenden sich beide Erklärungen an alle Menschen - sie verstehen sich als universal oder global.

Die Weltethos Erklärung von Chicago dokumentiert, daß sich religiöse Menschen über gemeinsame Werte und Normen verständigen können. Die Menschenpflichtenerklärung zeigt, daß auch säkular orientierte Menschen im Bereich der Politik in ähnlicher Weise auf gemeinsame Werte und Normen einigen können. Wir wollen im folgenden, beide Perspektiven miteinander verschränkend, die Frage aufwerfen, ob es politisch legitim ist, wenn religiös bedingte Wertbindungen in die öffentliche Sphäre der Politik getragen werden. Weltweit ist zu beobachten: Religiöse Gemeinschaften ziehen sich nicht bzw. nicht länger in die Privatsphäre der Gesellschaften zurück. Diesen Prozeß, der seit den späten 1970er Jahren weithin sichtbar wurde, faßt der amerikanische Religionssoziologe José Casanova (Casanova 1994: 59) unter dem Begriff der „Deprivatisierung“ zusammen. Die religiösen Traditionen weigern sich, die private und marginalisierte Rolle zu spielen, die ihnen nach den klassischen Theorien der Modernisierung und Säkularisierung eigentlich zukäme. Die Konsequenz ist eine Repolitisierung der privaten religiösen und moralischen Sphäre und ein erneutes Aufwerfen normativer Fragen in der ökonomischen und politischen Sphäre.

Viele Beobachter befürchten in Folge der Renaissance der Religionen ein zu starkes Eindringen (fundamentalistisch) religiöser Argumente in den öffentlichen politischen Raum. Es stellt sich hier die Frage, ob religiös gefärbten Argumenten im politischen Raum prinzipiell der gleiche Status zukommt wie säkular verankerten Vorstellungen. Uns erscheint es an dieser Stelle vielversprechend, den Argumenten Ronald Thiemanns und Michael Walzers zu folgen. Thiemann und Walzer nehmen keine positive Bestimmung einer öffentlichen Religion vor, sondern versuchen relativ deutlich die Grenze zu markieren, über die religiöse Anschauungen in einer liberalen Demokratie nicht schreiten dürfen. Dabei ist ihre gemeinsame Grundidee, daß religiösen Äußerungen und Argumente prinzipiell der gleiche Status zukommt wie anderen Äußerungen und Argumenten auch. Religiöse Ar-

⁷ Zur Entstehung dieses Textes vgl. Schmidt (Hg.), 1997: 47-72.

gumente sollten keinen Ausschluß von der Öffentlichkeit erfahren, nur weil sie religiös sind (Thiemann 1996: 141).

Thiemann betont den nicht-individuellen Aspekt religiösen Glaubens. Der Glaube sei vielmehr ein Aspekt und Movens der Praxis und Weltsicht einer religiösen Gemeinschaft (ebd.: 132) und keine private Idiosynkrasie. Der Glaube einer religiösen Gemeinschaft macht geradezu ihre Identität aus. Der öffentliche Charakter des Glaubens macht ihn auch einer öffentlichen Auseinandersetzung und Kritik zugänglich. Kritiker würden an diesem Punkt einwenden, daß der Glaube zwar in diesem Sinne einer öffentlichen Kritik zugänglich ist, daß er sich aber durch Kritik nicht korrigieren läßt und deshalb deliberativen Verfahren nicht zugänglich ist. Nun wandelt sich aber der Glaube in jeder Religionsgemeinschaft. Das heißt jede Religionsgemeinschaft ist mit dem Problem konfrontiert, historischen Wandel mit der tendentiell zeitlosen religiösen Wahrheit in Einklang zu bringen. Auch der langsame Wandel religiöser Doktrinen bedarf der Begründung. Dennoch mag es Basisüberzeugungen geben, die sich mittel- oder langfristig gegenüber Wandel und Kritik resistent zeigen. Dieser resistente Glaube und die damit verknüpfte Praxis wären in einem solchen Fall konstitutiv für die Identität einer Gemeinschaft (ebd.: 133). Sie können nicht ohne eine fundamentale Änderung des gemeinschaftlichen Selbstverständnisses aufgegeben werden. Die Basisüberzeugungen widersetzen sich dem Wandel, sind jedoch nicht in einem strengen logischen Sinne unkorrigierbar. Doch ist hier wichtig zu sehen, daß jede identitätsstiftende Gemeinschaft über Basisüberzeugungen verfügt, die argumentativ nicht zugänglich sind.

"Thus churches, synagogues, temples, mosques, and ashrams do not differ in kind from labor unions, voluntary associations, political parties, or other groups that provide a basic orientation for individual belief and behavior." (Thiemann 1996: 134)

Dieses Argument soll deutlich machen, daß dem religiösen Glauben nichts inhärent ist, das ihn von vornherein aus dem demokratischen Diskurs ausschließen sollte. Es wird gestützt von den Überlegungen Sandels und Joas', die ja auch die konstitutiven Bindungen und Werte für das moralische Selbstverständnis von Personen herausstellen, von denen man sich nicht ohne weiteres distanzieren kann. Auf dieser Ebene scheint es keinen Unterschied zwischen ‚säkularen‘ und ‚religiösen‘ Werten zu geben.

Es muß also darum gehen, Kriterien für alle Arten von öffentlichen Äußerungen - nicht nur religiösen - anzugeben, die von der öffentlichen Diskussion ausgeschlossen werden sollten. Wünschenswert wäre es, wenn keine absolutistischen Forderungen erhoben würden, d.h., wenn alle Äußerungen prinzipiell einer öffentlichen Kritik zugänglich sind. Dies kann jedoch nicht erzwungen werden. Deshalb schlägt Walzer (1998b) vor, daß alle Gruppen von einem endgültigen Sieg abgehalten werden müssen. Eine demokratische Gesellschaft ist feindlich gegenüber jeder Art von absoluter Finalität. In einer Demokratie darf somit kein endgültiges gesellschaftliches Organisationsprinzip etabliert werden - sei es religiös begründet ein Gottesstaat,

sei es ideologisch begründet eine kommunistische Gesellschaft. Die Staatsmacht darf sich niemals für eine Permanenz *einer einzigen* Version des guten Lebens einsetzen. Sie muß prinzipiell offen bleiben und erreichbar sein für verschiedene Konzeptionen des guten Lebens (ebd.: 303). So können zwar von religiöser oder säkularer Seite absolutistische Forderungen vorgetragen werden, die eine absolute Form einer guten Gesellschaft anvisieren und sich einer öffentlichen Prüfung ihrer Argumente entziehen. Doch jenseits dieser Linie, auf seiten der Politik, sollten solche Konzeptionen ausgeschlossen werden. "All that separation requires is that engaged citizens, religious and secular, be prevented *in exactly the same way* from achieving anything like total victory." (Ebd.: 303)

Der Staat sollte sich also aktiv gegen jede Art von Finalität einsetzen, aber nicht eine Religionsgemeinschaft einer anderen bevorzugen oder in den Wettbewerb eingreifen. Das Prinzip der religiösen Toleranz - und weniger das Prinzip der Trennung von Politik und Religion - erfordert, daß kein religiöses Programm in ein Gesetz gegossen werden sollte. Walzer betont (ebd.: 304), daß es richtiger wäre, nicht mehr von der Trennung von Politik und Religion zu sprechen, sondern von der Trennung von Religion und Staatsmacht. Er folgert, daß der Religion nicht ein prinzipieller Zugang zur Politik versperrt sein sollte, sondern der Zugang zur Ausübung von Zwang.

Es scheint empirisch und normativ ratsam zu sein, religiöse öffentliche Äußerungen prinzipiell auf eine gleiche Stufe mit Äußerungen anderer identitätsstiftender Gruppen zu stellen. So entgeht man auch der Gefahr, überkommenen Annahmen der Säkularisierungstheorie aufzusitzen. Das Phänomen der Deprivatisierung von Religionsgemeinschaften wird sonst allzu schnell als antimoderner Widerstand gegen notwendige Modernisierungsprozesse interpretiert. Uns erscheint es ratsam, Walzers Vorschlag zu folgen und alle, auch absolutistische Äußerungen als in der Demokratie rechtfertigbar anzusehen, solange davon abgehalten werden können, sich selbst endgültig und auf Kosten konkurrierender Auffassungen des guten Lebens durchzusetzen.

Zusammenfassend skizzieren wir unser Verständnis des Charakters moralischer Dialoge in zehn Thesen.

1. Das moralische Selbstverständnis von Personen umfaßt verschiedene Bereiche: Normen, Werte, Gemeinschaftsbindungen und Fragen individueller und kollektiver Identität.
2. Moralische Dialoge sollten daher nicht nur über Normen, sondern auch über Werte geführt werden. Solche Dialoge haben nicht nur einen kognitiven Gehalt, sondern berühren auch existentielle Bindungen.

3. Moralische Dialoge sollten nach elementaren Spiel- und Verfahrensregeln geführt werden, die insgesamt darauf abzielen, den wechselseitigen Respekt vor den existentiellen Bindungen der Dialogpartner zu gewährleisten.
4. Moralische Dialoge dürfen nicht nur auf der Inhaltsebene, sondern sollten auch auf einer Beziehungsebene geführt werden.
5. Moralische Dialoge können und sollen von religiösen wie auch von nichtreligiösen Menschen geführt werden.
6. Daß ein globaler Grundkonsens über Normen und Werte unter religiösen Menschen möglich ist, zeigt die Weltethos-Erklärung. Daß dies für primär säkular orientierte Menschen ebenso gilt, demonstrieren sowohl die UN-Menschenrechtserklärung als auch die Menschenpflichtenerklärung.
7. Für moralische Dialoge ist nicht ausschlaggebend, welcher Religion die Dialogpartner angehören oder ob sie sich überhaupt als religiös verstehen. Es kommt eher darauf an, in welcher Phase ihrer Glaubensentwicklung - im Fowler'schen Sinne von „Glauben“ - sie sich gerade befinden.
8. Der Dialog der Kulturen, der Nationen und auch der Religionen ist umso erfolgversprechender, je mehr der daran beteiligten Akteure die postkonventionelle Phase, die Stufe eines verbindenden Glaubens, die nachkritische Ebene erreicht haben.
9. Daher ist es sinnvoll, daß (Religions-) Gemeinschaften in diesem Sinne geeignete Stellvertreter als Gesprächspartner in moralische Dialoge delegieren.
10. Moralische Dialoge bedürfen flankierender Maßnahmen vor allem im pädagogischen Bereich, welche die Entwicklung des „Glaubens“, der entsprechenden Wertbindungen, der moralischen Urteilsbildung sowie der persönlichen Dialogfähigkeit schon bei Kindern und Jugendlichen nachhaltig fördern.

Literatur

- Barney, Gerald O./Blewett, J./Barney, Kristen R. 1999: Threshold 2000: Critical Issues and Spiritual Values for a Global Age, Grand Rapids
- Bauschke, Martin 1999: Spirituelle Vernetzung. Das interreligiöse Projekt Weltheitos, in: MUT. Forum für Kultur, Politik und Geschichte, Nr. 388, Dezember 1999, 18-29
- Beck, Heinrich/Quiles, Ismael (Hg.) 1988: Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur, Frankfurt/Berlin/New York/Paris
- Ders./Schmirber, Gisela (Hg.) 1995: Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen, Frankfurt/Berlin/New York/Paris 1995, engl. Creative Peace through Encounter of World Cultures, Delhi 1995
- Beck, Ulrich 1998: Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M.
- Biehl, Peter 1989: Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg, Neukirchen
- Bok, Sissela 1996: Common Values (Paul Anthony Brick Lectures), Columbia/MO.
- Braybrooke, Marcus 1992: Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue, New York.
- Brink, Bert van den, 1999: Die anständige, die gerechte und die gute Gesellschaft. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47: 271-289.
- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.), 1993: Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankf./M.: Fischer.
- Casanova, José, 1994: Public Religions in the Modern World. Chicago: The University of Chicago Press.
- Council for a Parliament of the World's Religions (Ed.) 1999: A Call to our Guiding Institutions, Grand Rapids.
- Etzioni, Amitai 1988: The Moral Dimension: Toward a New Economics, New York.
- Etzioni, Amitai 1997: The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society, London.
- Etzioni, Amitai 1999: The Good Society, in: The Journal of Political Philosophy 7, S. 88-103.
- Etzioni, Amitai 1999: Die Verantwortungsgesellschaft. Individualismus und Moral in der heutigen Demokratie, Berlin
- Etzioni, Amitai 2000a: Creating Good Communities and Good Societies, in: Contemporary Sociology 29, S. 188-195.

- Etzioni, Amitai 2000b: Moral Dialogues in Public Debates, in: The Public Perspective 11, S. 27-30.
- Forst, Rainer, 1993: Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte. In: Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankf./M.
- Fowler, James W. 1981: Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning, San Francisco.
- Ders. 1987: Faith Development (, dt. 1989)
- Gestrich, Christof (Hg.) 2000: Moral und Weltreligionen. Beiheft 2000 zur Berliner Theologischen Zeitschrift, Berlin
- Gilligan, Carol 1991: In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development (1982), dt. 1984: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München, 5. Auflage 1991.
- Habermas, Jürgen, 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankf./M.: Suhrkamp.
- Heinonen, Reijo E. 2000: Religionen als Wertegedächtnis der Menschheit, in: Religionen im Gespräch (RIG), hg. Von R. Kirste/P. Schwarzenau/U. Tworuschka, Bd. 6 (Hoffnungszeichen globaler Gemeinschaft), Balve, 97-107
- Hilpert, Konrad 1995: Weltweites Ethos und die Partikularität kulturell-religiöser Ethos-Ressourcen, in: Ders./Werbick, Jürgen (Hg.): Mit den Anderen leben, Düsseldorf 1995, 215-245.
- Honneth, Axel, 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Huber, Wolfgang 1993: Menschenrechte und planetarisches Ethos, in: B. Jaspert (Hg.), Hans Küngs "Projekt Weltethos". Beiträge aus Philosophie und Theologie. Zum 65. Geburtstag von Hans Küng (Hofgeismarer Protokolle 299), Hofgeismar 1993, 69-90
- Huntington, Samuel P. 1997: Kampf der Kulturen (The Clash of Civilizations). Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert (1996), München/Wien 4. Auflage
- Jaspert, Bernd (Hg.) 1993: Hans Küngs "Projekt Weltethos". Beiträge aus Philosophie und Theologie. Zum 65. Geburtstag von Hans Küng (Hofgeismarer Protokolle 299), Hofgeismar.
- Joas, Hans, 1997: Die Entstehung der Werte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans, 1999: Die Sakralität der Person und die Politik der Würde. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47: 325-333.

- Knitter, Paul F. 1998: Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen, München
- Kommission für Weltordnungspolitik 1995: Nachbarn in Einer Welt, hg. von der Stiftung Entwicklung und Frieden, Bonn
- Küng, Hans 1990: Projekt Weltethos, München
- Ders. (Hg.) 1995: Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung, München/ Zürich
- Ders. 1997: Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München/Zürich
- Ders./Kuschel, Karl-Josef (Hg.) 1993: Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München/Zürich (3. Auflage 2000)
- Ders./Kuschel, Karl-Josef (Hg.) 1993: Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München/Zürich
- Dies. (Hg.) 1998: Wissenschaft und Weltethos, München/Zürich
- Kuschel, K.-J./Pinzani, A./Zillinger, M. (Hg.) 1999: Ein Ethos für eine Welt? Globalisierung als ethische Herausforderung, Frankfurt/M./New York
- Lähnemann, Johannes (Hg.) 1995: "Das Projekt Weltethos" in der Erziehung. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1994, Hamburg
- Lähnemann, Johannes/Haußmann, Werner (Hg.) 2000: Unterrichtsprojekte Weltethos I: Grundschule - Hauptschule - Sekundarstufe I, Hamburg
- Dies. (Hg.) 2000: Unterrichtsprojekte Weltethos II: Oberstufe - Realschule - Gymnasium, Hamburg
- Mall, Ram A.: Philosophische Reflexionen zum "Projekt Weltethos", in: B. Jaspert (Hg.), Hans Küngs "Projekt Weltethos". Beiträge aus Philosophie und Theologie. Zum 65. Geburtstag von Hans Küng (Hofgeismarer Protokolle 299), Hofgeismar 1993, 34-68.
- Margalit, Avishai, 1997: Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung. Berlin: Alexander Fest.
- Morgan, Peggy/Braybrooke, Marcus (Ed.): Testing the Global Ethic: Voices from the Religions on Moral Values, Oxford 1998.
- Piaget, Jean 1973: Das moralische Urteil beim Kinde (1932), Frankfurt.
- Rawls, John, 1975: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rost, H.T.D. 1986: The golden rule: a universal ethic, Oxford.
- Sandel, Michael J., 1982: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schmidt, Helmut (Hg.) 1997: Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München.
- Seager, Richard H. (Ed.) 1993: The Dawn of Religious Pluralism. Voices from the World's Parliament of Religions, 1893, LaSalle (Illinois).
- Senghaas, Dieter 1998: Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt/M.
- Serageldin, Ismail/Martin-Brown, John (Ed.) 1998: Ethics and values: a global perspective. Proceedings of an associated event of the fifth annual World Bank Conference on Environmentally and Socially Sustainable Development, Washington D.C.
- Swidler, Leonard 1996: Die Zukunft der Theologie: Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg/München,
- Ders. (Ed.) 1999: For All Life. Toward a Universal Declaration of a Global Ethic. An Interreligious Dialogue, Ashland/OR
- Thiemann, Ronald F., 1996: Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Walzer, Michael, 1998a: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt/M.: Fischer.
- Walzer, Michael, 1998b: Drawing the Line: Religion and Politics. Soziale Welt 49: 295-308.
- Wellmer, Albrecht, 1993: Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen. in: Brumlik/Brunkhorst 1993.