

Philippe Mastronardi

Universalisierung: Ein Prozess inter-rationaler Verständigung

1. Rationalitäten

1.1. Universalismus und Relativismus

Auszugehen ist vom Widerstreit zwischen universalistischen und relativistischen Konzepten der Ethik. Die einen erheben einen universalen Anspruch. In einer starken Fassung behaupten sie die Existenz von universellen Normen, d. h. solcher Normen, welche räumlich und zeitlich unbeschränkt und damit für die ganze Welt einheitlich gelten sollen. In einer schwachen Fassung behaupten sie, für ihre Normen universalistische Gründe anführen zu können, d. h. solche, welche bei Vertretern aller Kulturen und Zeiten Anerkennung verdienen. In der zweiten Fassung gelten die Normen zwar nicht für alle Menschen und alle Situationen der Welt gleichermaßen, müssen aber von allen Menschen für konkrete Situationen anerkannt werden können. Die andern vertreten einen relativistischen Standpunkt. Sie bestreiten die Möglichkeit, universale Normen zu begründen, und anerkennen nur kulturbedingte, wandelbare Werte. Für sie können Normen weder universell gültig sein noch für konkrete Situationen universalistisch begründet werden. Alles Normative ist kulturell und situativ.

Die erste Position vertritt einen Unitarismus, der von einer Einheit des Denkens aller Menschen ausgeht. Die zweite Position vertritt einen Partikularismus, der von der Selbstständigkeit der Denkweisen in unterschiedlichen Kulturen ausgeht.¹

Wie lassen sich diese gegensätzlichen Positionen miteinander vereinbaren? Zunächst scheint dies unmöglich. Entweder gibt es eine universal gültige Moral oder alles ist relativ, auf subjektive oder kulturell variable Einstellungen bezogen. Bei näherer Betrachtung sind die Positionen allerdings nicht so ausschliesslich, wie es scheint. Zumindest gibt es eine Interpretation, nach welcher sie sich vertragen können.

Voraussetzen ist, dass beide Haltungen normative Ansprüche erheben. Keine akzeptiert grundlos jede Machtausübung des Stärkeren. Wer immer Macht beansprucht, behauptet, diese sei nach seinem Verständnis von Moral gut oder gerecht. Die Unterschiede liegen nur darin, dass die Relativisten anerkennen, dass das, was für den einen gut oder gerecht ist, es nicht auch für den andern zu sein braucht – und das nicht nur wegen praktischer Schwierigkeiten, sondern auch unter optimalen Verhältnissen –, wäh-

1 Vgl. für die Ebene des interdisziplinären Diskurses Florian Windisch, *Jurisprudenz und Ethik: Eine interdisziplinäre Studie zur Legitimation demokratischen Rechts*, Berlin 2010, S. 173 ff./181.

rend die Universalisten geltend machen, dass zumindest idealerweise für alle das Gleiche gut oder gerecht sein müsste.

Der Streit dreht sich also darum, ob es Gründe gibt, nach denen alle zur gleichen Überzeugung kommen müssten, oder ob es bleibende Differenzen geben darf oder sogar soll. Damit teilen beide Positionen zumindest eine Gemeinsamkeit: Sie befinden sich im gleichen Diskurs, jenem über die Begründung von Normen des Zusammenlebens. Ohne in performativen Widerspruch zu verfallen, können sie sich den Anforderungen der Diskursethik nicht entziehen.

Für die Vertreter des Relativismus ist dieser Diskurs allerdings kein moralischer in der Terminologie von *Jürgen Habermas*,² sondern ein ethischer, d.h. es geht ihnen nicht um eine universale Begründung von Normen, sondern nur um eine auf eine konkrete Gemeinschaft begrenzte Rechtfertigung. Universalisten und Relativisten streiten sich also letztlich darum, auf welcher Diskurstufe ihre Auseinandersetzung stattfinden soll. Die Universalisten tragen dabei die Begründungslast dafür, dass es eine höhere Stufe gibt, auf welcher der Streit richtigerweise auszutragen sei.

Auch wenn diese Debatte eine endlose sein sollte, stellt sie jedenfalls eine Deliberation dar, d.h. eine argumentative Auseinandersetzung, für welche die Diskursethik einen universalen Rahmen vorgeben will, der allerdings keine substantiellen Gebote für das Verhalten im konkreten Zusammenleben vorschreibt. Grundsätze wie die gegenseitige Anerkennung, die Symmetrie der Verhältnisse oder die Legitimation durch Zustimmung stellen nicht unmittelbar anwendbare Verfahrensnormen dar, sondern nur Grundsätze der interkulturellen Auseinandersetzung. Die konkreten Verhaltensnormen, welche die Diskursteilnehmer binden, bleiben kulturell variabel.

Daraus ergibt sich eine relativierende Konsequenz für die universalistische Position: Sie kann zwar behaupten, es gebe universal vorgegebene substantielle Normen für unser Zusammenleben, aber sie wird ihre Position im interkulturellen Diskurs nicht durchsetzen können, solange ihre Behauptung sich nicht diskursiv bewährt hat: Moral ist nicht a priori universal, sondern muss sich erst noch universalisieren lassen. So sind z.B. gute Gründe für die Universalität von Menschenrechten zwar ein Schritt zur Universalisierung der Menschenrechte – aber nur in dem Ausmass, als sie alle Betroffenen zu überzeugen vermögen. An die Stelle der Universalität (als Voraussetzung) tritt die Universalisierung als Prozess. Universalität wird zum idealen Fluchtpunkt einer Bemühung um Wahrheit und Richtigkeit.

1.2. Der universale Anspruch der Diskursethik

Was bedeutet dies für den universalen Anspruch der Diskursethik? Dieser gilt auch für das Gespräch unter den Kulturen. Alle Menschen bedienen sich einer Sprache, wenn sie sich verständigen wollen. Damit gelten die Geltungsansprüche der Wahrhaftigkeit, der

2 Vgl. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1994, Suhrkamp S. 199 f.

Wahrheit und der Richtigkeit für alle, ebenso die Voraussetzungen für die Chance zur zwanglosen Einigung.³

Besonderes Gewicht erlangt im interkulturellen Austausch die Diskursregel, die besagt, dass alle Betroffenen ihre Einstellungen, Gefühle und Wünsche zum Ausdruck bringen können müssen.⁴ Die sprachliche Verständigung darf nicht auf einen europäischen Rationalismus verengt werden. Sprache muss so weit gefasst werden, dass sie alle Formen der menschlichen Äusserung einbezieht. Verständigung läuft nicht nach einem bestimmten, kulturell geprägten Muster von Rationalität ab. Die Forderung nach Rechtfertigung von Geltungsansprüchen mit »guten Gründen« lässt zu, dass das, was ein guter Grund ist, nicht restlos expliziert werden kann. Gründe überzeugen stets auf dem Hintergrund unausgesprochener Übereinstimmungen. Z.B. kann ein Grund auch deshalb gut sein, weil er gemeinsamen Intuitionen oder Emotionen entspricht.

Sogar die Formulierung der Diskursregeln muss für Modifikationen offen bleiben. Die Diskursethik meint etwas Universales, kann dieses aber zwangsläufig nur in einer bestimmten Sprache zum Ausdruck bringen. Diese ist kulturell geprägt und damit auch nur relativ. Damit bleibt auch die Diskursethik selbst in den interkulturellen Diskurs eingebunden und kann sich in diesem entwickeln.

Allerdings ist es nicht zutreffend, der Diskursethik einen okzidentalen Rationalismus vorzuwerfen.⁵ Vielmehr versucht Habermas, die herkömmliche europäische Rationalität zu überwinden. Er fordert einen Paradigmenwechsel von der früheren Bewusstseinsphilosophie zur neuen Sprachphilosophie und damit vom Ich als dem Subjekt des Denkens zur Intersubjektivität als dem Prozess zwischenmenschlicher Verständigung.⁶ Das Habermas'sche Konzept der kommunikativen Rationalität folgt nicht der traditionellen Einheitslogik,⁷ sondern verlangt ein dezentriertes Weltbild.⁸ Vernunft ist hier nicht mehr die hervorragende Eigenschaft des autonomen Individuums, sondern das Resultat eines intersubjektiven Verständigungsprozesses, in welchem kein Teilnehmer beanspruchen kann, die Mitte zu bilden oder die Richtung vorzugeben, in welcher der Diskurs verlaufen soll. Nach Habermas formt sich das Individuum nur auf dem Weg über seine Beziehungen zu anderen. Der Mensch konstituiert sich durch Teilnahme in diesem kommunikativen Prozess. Er wird gleichzeitig zu einem typischen Mitglied seines Kollektivs und zu einem einzigartigen Individuum.⁹

3 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, S. 178.

4 Vgl. Robert Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation: Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1991, S. 169.

5 Vgl. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 361 ff.

6 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, aaO. (FN 3), S. 15/51.

7 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, aaO. (FN 3), S. 180.

8 Vgl. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*, aaO. (FN 5), S. 366.

9 Vgl. Habermas »Entgegnung«, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*, Frankfurt am Main 1986, S. 327-405, hier: S. 334; ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, S. 69.

Dieses Paradigma der intersubjektiven Verständigung lässt die Diskursethik als Grundlage interkultureller Diskurse geeignet erscheinen. Es versteht diese Diskurse als symmetrische Beziehung, in welcher die Partner in einen wechselseitigen Lernprozess eintreten.¹⁰ Damit werden unterschiedliche Kulturen befähigt, einander gleichberechtigt zu begegnen. In der Praxis bleibt dies freilich ein sehr schwieriges Unterfangen. Wie gross die Schwierigkeiten sind, lässt sich vielleicht am besten zeigen, wenn versucht wird, die Denkweisen Europas und Chinas zu vergleichen:

Die Grundfrage hinter einem solchen Vergleich ist, ob die Diskursethik, welche einen Teil der europäischen Philosophie bildet, auch Geltung beanspruchen kann für eine nicht philosophische Denkweise, welche sich am Beispiel des weisen Mannes orientiert, wie er von Konfuzius oder Menzius dargestellt wird.

Seit der griechischen Antike ist die europäische Philosophie eine Suche nach Wahrheit und Richtigkeit, ausgerichtet auf Kategorien wie Sein und Substanz oder das Gute und das Gerechte. Unser Denken versucht, die Welt mit der Logik der Kausalität zu erklären. Es analysiert die Objekte der Wahrnehmung, indem es sie in ihre Elemente zertrennt. Wir suchen das Leben zu verstehen, indem wir die richtigen Unterscheidungen treffen. In unserer Argumentation sind Widersprüche verboten, weil nichts zu sich selbst in Widerspruch stehen darf. Wir versuchen, Sachverhalte zu beweisen oder Handlungsweisen zu begründen, um damit entweder im Wettstreit mit andern zu siegen oder diese zur Zustimmung zu bewegen. Zu diesem Zwecke nehmen wir einen persönlichen Standpunkt ein und rechtfertigen diesen mit Gründen. Unser Partner wird aufgefordert zu entscheiden, ob er diese Gründe anerkennt und damit unseren Standpunkt übernimmt. Seine Zustimmung muss dabei freiwillig bleiben. Der freie Wille jedes Einzelnen ist ein zentrales Element dieser Philosophie.¹¹ Mit Habermas halten wir dafür, dass Konzepte wie Wahrheit, Rationalität oder Rechtfertigung zu jeder Sprachgemeinschaft gehören.¹²

Im vollen Gegensatz dazu kennt der Weise im antiken China keinen Begriff des Seins oder der Substanz und hat deshalb keine Wahrheit zu beweisen.¹³ In der konfuzianischen Weisheitslehre gab es keinen Begriff für Freiheit oder für freien Willen.¹⁴ Die Wirklichkeit wird in dieser Denkweise nicht als Verhältnis von Ursache und Wirkung verstanden. Wichtig sind nicht die Ursachen menschlichen Verhaltens, sondern die Bedingungen, unter welchen es stattfindet. Gefragt wird nicht, warum etwas geschieht, sondern wie es geschehen kann. Die Dinge geschehen nicht, weil wir sie machen, sondern weil sie wachsen. Es gibt keinen Konflikt zwischen Freiheit und Determination. Der Weise handelt spontan im Einklang mit seiner Natur.¹⁵ Von daher besteht chinesische Moral nicht aus Geboten und Verboten. Sie ist nicht normativ im westlichen Sinne. Sie zeigt bloss, dass

10 Vgl. Habermas *Nachmetaphysisches Denken*, aaO. (FN 3), S. 177.

11 Vgl. François Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee: Das Andere der Philosophie*, München 2001, S. 87 ff.

12 Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, aaO. (FN 3), S. 178.

13 Vgl. Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, aaO. (FN 11), S. 96.

14 Vgl. Jullien, *Dialog über die Moral: Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, S. 125 f./144.

15 Vgl. Jullien, *Dialog über die Moral*, aaO. (FN 14), S. 146 f.

wir die Möglichkeit besitzen, unser Bewusstsein in Einklang mit unserer eigenen Natur zu bringen.¹⁶ Der Weise ist grundsätzlich nicht bereit, zu einer bestimmten Frage einen Standpunkt einzunehmen und damit Widerspruch hervorzurufen. Denn damit würde er sich auf eine partikuläre Position reduzieren lassen, welche er sogleich durch ihr Gegenteil wieder aufheben müsste. Mit seiner Weigerung vermeidet er es, sich dem europäischen Verbot des Widerspruchs zu unterstellen.¹⁷ Er selbst denkt nie in ausschliesslichen Alternativen wie wahr und falsch. Er weist die Trennung von wahr und falsch zurück, nicht ohne diese Ablehnung selbst wieder zurückzuweisen, sodass die doppelte Negation auch diese Trennung zum Verschwinden bringt.¹⁸ Während die europäische Philosophie in Gegensätzen denkt, löst der Taoismus alle Gegensätzlichkeiten auf, um die rechte Mitte in der Kongruenz der Dinge zu finden.¹⁹

Schon dieser kurze Vergleich vermag zu zeigen, dass philosophischer Diskurs und chinesische Weisheit miteinander unvereinbar sind, weil jede Behauptung eine Parteinahme in sich birgt.²⁰ Demnach erscheint ein Diskurs über Fragen chinesischer Weisheit unmöglich. Und trotzdem nehmen Chinesen am philosophischen Diskurs der Moderne teil. Dies mag von da herrühren, dass sie nicht widersprechen wollen, auch nicht dem Einfluss der westlichen Diskurskultur. Sie haben sich unseren Formen angepasst, genauso wie sie sich pragmatisch allen Einflüssen anpassen und diese zu einem Teil von Tao werden lassen. Möglicherweise empfinden sie gar keinen Gegensatz zwischen Philosophie und Weisheit, solange sie beides in ihrer eigenen Art auszugleichen verstehen. Für uns westliche Menschen bedeutet dies allerdings keine Rechtfertigung unseres Anspruchs auf Universalität unseres Denkens.

Gegen diese Schlussfolgerung sind mindestens zwei Einwände zu erwarten:

Zum einen mag man einwenden, dass der heutige interkulturelle Diskurs nicht auf den weisen Mann des antiken Chinas abzustellen habe, so wenig wie er frühe christliche Mystiker in Europa berücksichtigen müsse. Diskurs, mag man sagen, sei nicht geeignet, transzendente Wahrheiten zu finden, sondern Probleme des täglichen Lebens zu lösen. Dieser Einwand geht fehl, weil er irrtümlicherweise chinesische Weisheit mit mystischen Glaubensformen vergleicht. Chinesische Weisheitsliteratur trifft das Zentrum der chinesischen Lebensweise und handelt von Dingen des täglichen Lebens. Sie kann nicht als Randerscheinung der chinesischen Kultur beiseite gelegt werden. Im Gegenteil: die hier für das alte China gezeigten Merkmale sind im modernen ostasiatischen Gedankengut nach wie vor gegenwärtig.

Zum andern mag man einwenden, dass die chinesische Weisheitsliteratur nicht repräsentativ sei für das antike China. Vielmehr seien auch damals Gegenpositionen vertreten worden, welche unserer europäischen Rationalität nahe gekommen seien. Natürlich sind Kulturen keine in sich geschlossene Einheiten.²¹ Es geht in unserem Zusammenhang aber

16 Vgl. Jullien, *Dialog über die Moral*, aaO. (FN 14), S. 92 f.

17 Vgl. Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, aaO. (FN 11), S. 101 f.

18 Vgl. Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, aaO. (FN 11), S. 126.

19 Vgl. Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, aaO. (FN 11), S. 104.

20 Vgl. Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, aaO. (FN 11), S. 186.

21 Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008, S. 18.

nur um typische Merkmale, nach welchen sich das Denken von Menschen auf dieser Welt unterscheiden kann. Hierfür ist die chinesische Weisheitsliteratur ein geeignetes Beispiel.

Die grundlegenden Unterschiede zwischen dem europäischen und dem chinesischen Denken (ähnliches gilt für andere ostasiatische Denkweisen, allenfalls auch für afrikanische Kulturen) wirft Fragen auf, die den Universalitätsanspruch der Diskursethik in Zweifel ziehen. Haftet den Diskursregeln notwendigerweise ein Rest von Parteilichkeit an? Muss der Universalitätsanspruch der Diskursethik relativiert werden? Erforderlich scheint jedenfalls eine Anpassung der Diskursregeln an die Bedingungen des interkulturellen Diskurses. Wird Diskurs z.B. definiert als »Verfahren ... zur Prüfung der Gültigkeit vorgeschlagener ... Normen«,²² so vermag er ostasiatische Denkweise nicht zu erfassen. Die Begründung von Normen kann dort nicht die Bedeutung haben, die sie bei uns hat, weil dort die Entgegensetzung von Norm und Wirklichkeit nicht in unserem Sinne erfolgt. In China (und anderswo im Fernen Osten) gab es z.B. ursprünglich keinen Begriff für »Wert« oder »Definition« oder »Religion« sowie für viele andere Begriffe, die im westlichen Denken wichtig sind. Wir dürfen unsere Denkkategorien nicht einem Diskurspartner aufzwingen, der die Welt nicht in Gegensätzen begreift, wie wir dies tun. Wenn Mensch und Natur, Individuum und Gemeinschaft, Realismus und Normativität im östlichen Denken wesentlich eins sind, dürfen wir diese Unterscheidungen nicht zur Grundlage des Diskurses machen. Damit werden auch die bei uns üblichen Typologien der Diskurse nicht mehr unterscheidbar. Der moralische Diskurs, der ethische Diskurs und Verhandlungen über alltägliche Interessen verschmelzen in einen einheitlichen Diskurstypus.

Universalität bleibt ein unverzichtbarer Geltungsanspruch der Diskursethik. Wenn aber Universalität als Anspruch auf absolute Geltung für eine bestimmte Denkweise in Frage gestellt wird, verbleibt als Ziel nur die Suche nach gegenseitiger Verständigung unter allen Menschen dieser Welt. Diskursethik wird zu einem Angebot, das eine Prozedur für faire Chancen auf gegenseitige Verständigung vorschlägt. Wenn wir den Geltungsanspruch der Diskursethik auf diese Ebene senken, wird ein Diskurs über die Diskursbedingungen möglich: Sollen alle teilnehmen können? Sollen alle ihre Anliegen einbringen dürfen? Sollen alle gleichberechtigt sein und ihre Zustimmung verweigern dürfen? In diesen Fragen sollte sich Konsens leichter finden lassen als über andere grundlegende diskursethische Prinzipien, wie z.B. die Begründungspflicht, wonach jeder seine Geltungsansprüche mit rationalen Gründen rechtfertigen soll. In dieser Frage müssen auch nicht-westlich geprägte Formen der Legitimität anerkannt werden, welche nicht auf europäischem Verständnis von Rationalität und Begründung beruhen. Auch holistische Wege, einen Standpunkt zu verteidigen, müssen als »gute Gründe« anerkannt werden, denen gleiches Gewicht zukommt wie Argumenten westlicher Logik.

22 Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, S. 113.

1.3. Kulturelle Rationalitäten

Der interkulturelle Diskurs wird durch unterschiedliche kulturelle Rationalitäten geprägt. Dies lässt sich gut am unterschiedlichen Rechtsverständnis verschiedener Kulturkreise zeigen. Ein Kulturvergleich der Rechtsordnungen belegt nämlich, dass die Inhalte rechtlicher Regelungen nicht nur in Einzelheiten, sondern im Grundsätzlichen von einander abweichen.²³

Schon zwischen den verschiedenen westlichen Rechtsordnungen bestehen Unterschiede in den Denkmustern. Immerhin lässt sich hier noch eine Familienähnlichkeit herstellen, welche auf ihrer gemeinsamen Wurzel in der europäischen Rechtstradition beruht. Schwieriger wird es, eine gemeinsame Grundlage für die liberalen westlichen Ordnungen und die *arabischen, afrikanischen und asiatischen Rechtsordnungen* zu finden. Hier finden sich grundlegende Differenzen zu zentralen Elementen des westlichen Rechtsdenkens (Weltbild, Individualismus, Liberalismus, Konzept der subjektiven Rechte).

Unklar bleibt sogar die Struktur des Rechts als eines Systems von Rechten, welchen Pflichten gegenüberstehen. Im *Islam* werden Rechte und Pflichten nicht scharf unterschieden; Rechte sind Pflichten vor Gott.²⁴ Aus afrikanischer und asiatischer Sicht sind die (moralischen) Pflichten das Grundlegende; subjektive Rechte sind zweitrangig oder unwichtig. Dieser Unterschied beruht auf einer grundlegend verschiedenen Weltansicht: Der anthropozentrischen Welt des westlichen Rechts steht z.B. in *Indien* die kosmozentrische Welt des Dharma gegenüber, in welcher die Ordnung und Harmonie des Kosmos den Menschen in die Pflicht nimmt. Das Verhältnis von Mensch und Welt ist nicht das von Subjekt und Objekt, wie überhaupt das westliche Ich-Bewusstsein nur eine Täuschung ist, welche die Trennung des Menschen vom Kosmos vorspiegelt.²⁵

Besonders deutlich wird der Konflikt der Rechtskulturen in der Debatte über die *Universalität der Menschenrechte*. Von muslimischer Seite wird geltend gemacht, die Menschenrechte seien erstmals und vollständig vom Islam festgelegt worden und die Scharia sei ihr Massstab.²⁶ In dieser Glaubensgrundlage liegt ein universaler Geltungsanspruch, der mit dem westlichen Menschenrechtsverständnis in Konflikt gerät. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass für die Frage der Gleichbehandlung von Frauen und von Andersgläubigen ganz andere Kriterien gelten als im Westen. Frauen sind zwar an Würde den Männern gleich, haben aber andere Rechte und Pflichten. Damit ist auch der

23 Vgl. Philippe Mastronardi, *Juristisches Denken: Eine Einführung*, 2. Aufl., Bern 2003, Rz. 469 ff.

24 Vgl. Ahmad Farrag 1990, »Human Rights and Liberties in Islam« in: Jan Berting et al. (Hrsg.), *Human Rights in a Pluralist World: Individual and Collectivities*, Westport/London, S. 133-144, hier: S. 134 f.

25 Vgl. Francis X. D'Sa, »Das Recht, ein Mensch zu sein, und die Pflicht, kosmisch zu bleiben« in: Johannes Hofmann (Hrsg.), *Begründung von Menschenrechten aus der Sicht unterschiedlicher Kulturen*, Bd. I, Symposium: Das eine Menschenrecht für alle und die vielen Lebensformen, Frankfurt am Main 1991, S. 157-185, hier: S. 169 ff.

26 Vgl. Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998, S. 135 f.

Würdebegriff ein anderer. Da der einzig richtige Glaube der Islam ist, werden Andersgläubige höchstens toleriert.²⁷ Auch Anhänger einer anderen Buchreligion als der Islam (Christen, Juden) gelten nicht als gleichberechtigt.²⁸

Aus dieser – wie auch aus asiatischer und afrikanischer – Sicht wird dem westlichen Menschenrechtsverständnis vorgeworfen, es sei eurozentrisch, weil es dem europäischen Kulturgut entstammt. Ähnlich lauten die Vorwürfe des Individualismus und der Anthropozentrik der westlichen Menschenrechtskonzeption.²⁹ Diese muss entweder dar- tun, dass diese Kritiken nicht zutreffen oder dass die kritisierten Eigenschaften Quali- täten darstellen, welche für alle Kulturen wertvoll sind, d.h. universale Gültigkeit bean- spruchen können.³⁰

Diese Begründungslast wiegt umso schwerer, als nicht nur die Inhalte, sondern auch die Denkweisen im Recht der verschiedenen Kulturen differieren. Juristisches Denken ist nicht weltweit das Gleiche, sondern stark kulturell bedingt. Nicht nur die einzelnen Begriffe haben eine andere Bedeutung, sondern die gesamte Fachsprache folgt unter- schiedlichen Rationalitäten.

Allerdings findet ein interkultureller Rechtsdiskurs tatsächlich statt und führt zu wachsender Integration der Rechtsordnungen. Zahlreiche Staaten mit traditioneller Kul- tur haben bereits westliche Rechtssysteme übernommen. Insbesondere ist die faktische Universalisierung der Menschenrechte unverkennbar.

Aus der *faktischen Konvergenz* der Rechtsstandpunkte, z.B. in Menschenrechtsfragen, darf jedoch nicht auf die Berechtigung dieser Entwicklung geschlossen werden. Unbe- streitbar ist, dass die westliche Menschenrechtskonzeption in weiten Teilen der Welt herrschende Lehre geworden ist und sich damit auch eine westlich geprägte Rechtsidee immer mehr verbreitet. Obwohl sich dabei erhebliche Interpretationsprobleme stellen und noch wichtige Differenzen offen bleiben, kann von einer faktischen Konvergenz gesprochen werden. Daraus aber auf die Richtigkeit dieser herrschenden Lehre zu schliessen, ist ein naturalistischer Fehlschluss. Aus dem Sein lässt sich kein Sollen ableiten. Das historische Faktum begründet keine Norm. Die faktische Macht westlichen Denkens verbürgt nicht dessen Richtigkeit.

Findet die faktische Konvergenz nicht trotzdem eine Legitimation im Vernunftan- spruch der Aufklärung, den die westliche Kultur vertritt? Zutreffend ist, dass Europa in früherer Zeit ähnliche feudalistische Strukturen und Rechtsformen gekannt hat wie nichtwestliche Länder heute. Daraus zu schliessen, dass die heutigen Kulturunterschiede nur ein Entwicklungsproblem seien, ist aber nicht zulässig. Damit würde die Vernunft- hypothese selbst verletzt, wonach die Aufklärung ihren Sieg durch das bessere Argument erringe. Gerade der Vernunftanspruch darf nicht aufoktroiert werden. Er muss sich im Diskurs bewähren, soll er sich nicht selber widersprechen. Er bleibt daher ein Postulat innerhalb des interkulturellen Rechtsdiskurses.

27 Vgl. Bielefeldt, aaO. (FN 26), S. 136 f.

28 Vgl. Omaia Elwan, »Rechtsnormen im Islam und Menschenrechte« in: Marianne Barrucand et al., *Islam – eine andere Welt?*, Heidelberg 1999, S. 72-87, hier: S. 79.

29 Vgl. Bielefeldt, aaO (FN 26), S. 113 ff., der sich mit allen drei Vorwürfen auseinandersetzt.

30 Vgl. dazu Mastronardi, *Juristisches Denken*, aaO. (FN 23), Rz. 539 ff.

Hier mag man mit Gregor Paul einwenden, der Perspektive der Differenz stehe auch jene der Gemeinsamkeit aller Kulturen gegenüber. Für eine Einheit hinter der Vielfalt der Kulturen werden etwa anthropologische Konstanten, die Gesetze der Logik oder die Folge von Ursache und Wirkung genannt. Insbesondere die formallogischen Prinzipien hätten universelle Gültigkeit und begründeten eine allgemeingültige Methodologie.³¹ Daraus lasse sich schließen, dass es verfehlt sei, in fundamentaler Weise zwischen Kulturen zu unterscheiden und z.B. von einer chinesischen Logik zu sprechen, welche sich signifikant von einer westlichen Logik unterscheide.³² Dieser Einwand versucht, einen formalen Rest von Unitarismus zu verteidigen. Er will im Netzwerk interkultureller Kommunikation ein Element der Hierarchie aufrecht erhalten, an welcher sich eine »interkulturelle Philosophie«³³ halten kann. Auf abstrakter Ebene mag das gelingen, doch ergeben sich daraus keine Ableitungsverhältnisse, welche die Dominanz der Differenzen im Prozess der interkulturellen Verständigung beheben könnten. Auch wenn alle Menschen den gleichen Verstand hätten, müssten sie sich noch untereinander darüber verständigen, was sie gemeinsam für vernünftig halten wollen.

Das westliche Vernunftkonzept kann somit nicht generell als gültige Grundlage des interkulturellen Diskurses vorausgesetzt werden. Es muss sich den anderen Rationalitäten stellen und offen dafür bleiben, durch diese korrigiert oder ergänzt zu werden. Seine Universalität ist Anspruch, nicht Geltung.

1.4. Disziplinäre Rationalitäten

Der interkulturelle Pluralismus ist soeben nicht von ungefähr am Beispiel einer bestimmten Disziplin – der Rechtswissenschaft – dargestellt worden. Die interkulturellen Differenzen werden nämlich durch die Spannung zwischen den disziplinären Rationalitäten überlagert. Dies lässt sich am Beispiel der sozialwissenschaftlichen Disziplinen zeigen. Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Ökonomik und Betriebswirtschaftslehre liefern unterschiedliche Informationen für eine Entscheidung, welche beispielsweise von einer öffentlichen Verwaltung zu treffen ist. Anspruchsvoll ist dabei v.a. die Gewichtung der verschiedenen interdisziplinären Kriterien, welche bei der Entscheidung zu berücksichtigen sind.

Aus der Teilnehmerperspektive eines Entscheiders, der sich bemüht, universal begründbare Urteile zu treffen, braucht der interdisziplinäre Diskurs eine Anleitung durch eine normative Entscheidungslehre. Diese fragt danach, wie der interdisziplinäre Entscheidungsprozess über Urteile mit universalem Geltungsanspruch gestaltet werden soll. Vorausgesetzt ist ein Bild von Rationalität, das die Geltungsansprüche der Informationen

31 Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008, S. 29 ff.

32 Paul, aaO. (FN 31), S. 51.

33 Paul, aaO. (FN 31).

und Normen aus den verschiedenen Disziplinen im Entscheidungsprozess überprüft und zwischen ihnen einen gerechten Ausgleich sucht.³⁴

Allerdings ist auch die Entscheidungslehre primär disziplinar geprägt. Verbreitet ist die betriebswirtschaftliche Entscheidungslehre. Diese geht von einer zielorientierten Rationalität aus. Als Teil der betriebswirtschaftlichen Führungslehre hat sie zum Zweck, die geeigneten Mittel auf vorgegebene Ziele auszurichten und den Produktionsprozess optimal zu gestalten, damit das Ziel auf wirtschaftliche Weise erreicht werden kann. Sie neigt daher zur Forderung nach einer einheitlichen Zielstruktur, von welcher unter gegebenen Bedingungen die geeigneten Massnahmen abgeleitet werden können.³⁵ Sie folgt dem Denkmuster der Zweckrationalität.

Eine interdisziplinäre Entscheidungslehre kann hingegen nicht von einem einheitlichen Zweck ausgehen, da dieser nur in der Sprache einer der beteiligten Disziplinen hinreichend deutlich formuliert werden könnte. Die Zweckrationalität muss daher in eine Rationalität integriert werden, welche der Pluralität der Denkweisen in den verschiedenen Disziplinen Rechnung trägt. Soweit zwischen den beteiligten Disziplinen keine Geltungshierarchie ausgemacht werden kann, bleibt nur die Anerkennung der Sprachwelten als gleichwertig und damit als gleichberechtigt. Der interdisziplinäre Diskurs muss dem Denkmuster der argumentativen Rationalität folgen, welche Ziele durch Kriterien ersetzt. Die Kriterien der Beurteilung sind primär nicht hierarchisch geordnet und stehen in keinem Ableitungsverhältnis zueinander. Sie bilden ein Netzwerk von Gesichtspunkten einer Entscheidungssituation.

Die grösste Herausforderung bei der Suche nach interdisziplinärer Rationalität einer Entscheidung liegt in der Gewichtung der verschiedenen Kriterien. Ausgangspunkt ist die grundsätzliche Gleichwertigkeit der Disziplinen und ihrer Beurteilungskriterien. Jede Disziplin ist im Bereich ihrer Aussagen selbständig. Sie liefert eine partielle Beurteilung der Entscheidungssituation aus ihrer Sicht. Jede Disziplin leistet einen Teil des Urteils. Zu vergleichen sind aber nicht nur die disziplinären Urteile, sondern auch die dafür jeweils massgeblichen Kriterien. Erst der Kriterienvergleich gestattet, die Rationalität der Gesamtbeurteilung zu erhöhen. Jede Disziplin ist daher für ihren Standpunkt begründungspflichtig. Verglichen werden dann diese Gründe.

In wissenschaftstheoretischer Betrachtung ist kein Grund ersichtlich, den Argumenten einer Disziplin Vorrang vor jenen der anderen zu gewähren. Rechtswissenschaft und Ethik machen zwar solche Ansprüche geltend. So beruft sich die Rechtswissenschaft etwa auf Grenzen der Legalität, der Rechtsgleichheit oder der Gewaltenteilung, welche durch keine politikwissenschaftlichen, volks- oder betriebswirtschaftlichen Argumente überwunden werden dürfen. Solche Grenzen sind freilich jene des positiven Rechts und nicht solche der Rechtswissenschaft. Genau genommen sind diese Grenzen dem Diskurs nicht vorgegeben, sondern dogmatische Konstrukte einer rechtswissenschaftlichen Deutung

34 Zur Rationalität der Verwaltungsentscheidung vgl. Bernd Becker, »Entscheidungen in der öffentlichen Verwaltung« in: Klaus König und Heinrich Siedentopf (Hrsg.), *Öffentliche Verwaltung in Deutschland*, 2. Aufl., Baden-Baden 1997, S. 435-457, hier: S. 437 ff.

35 Vgl. z. B. Helmut Laux, *Entscheidungstheorie*, 6. Aufl., Berlin und Heidelberg 2005, S. 3/15/19 ff.

des positiven Rechts. Ferner können Kriterien anderer Disziplinen durchaus Gründe für Änderungen an solchen Grenzen des Rechts liefern. Dass die Entscheidung über solche Änderungen in Verfahren erfolgen muss, die in positiven Verfassungen vorgesehen sind, gibt der Rechtswissenschaft bloss eine faktische Macht in der Auseinandersetzung mit anderen Disziplinen, nicht aber einen normativen Vorrang. Argumentativ kann sich die Rechtswissenschaft nur dadurch behaupten, dass sie die besseren Gründe für ihren Standpunkt einbringt. Ähnliches gilt für den Anspruch der Ethik: Ein Vorrang für ethische Kriterien lässt sich begründen, wo gemeinsame Werte unter den Beteiligten unstrittig sind – etwa die Menschenwürde oder das Gewaltverbot. Aber auch hier ist der Konsens über diese Werte nicht die Folge eines Primats der Ethik als Disziplin, sondern ein Ergebnis des Diskurses, der über alle Disziplinergrenzen hinweg zu führen ist³⁶ (näheres hinten Ziff. 3).

2. Inter-rationale Verständigung

Der bisherige Gedankengang hat gezeigt, dass der Streit zwischen Universalisten und Relativisten auf einer doppelten Spaltung im Denken beruht. Primär geht es um das Auseinanderklaffen kultureller Rationalitäten, sekundär aber auch um die Divergenz disziplinärer Rationalitäten. Die Suche nach Universalität muss als inter-rationaler Diskurs im doppelten Sinne verstanden werden. Keine Kultur und keine Disziplin kann in diesem Prozess einen Primat beanspruchen.

Inter-rationale Verständigung ist nur möglich, wenn alle Beteiligten bereit sind, ihren Anspruch auf eine privilegierte Beobachterposition aufzugeben und sich in die Rolle eines Teilnehmers einzulassen (Ziff. 2.1). Ferner muss jeder Teilnehmer bereit sein, den Anderen in seiner Einzigartigkeit anzuerkennen und zu achten (Ziff. 2.2). Schliesslich muss jeder bereit sein, Universalität als Prozess der Universalisierung zu verstehen. Universalität lässt sich nur als überlappender Konsens in wichtigen Fragen unseres Zusammenlebens im öffentlichen Raum herstellen (Ziff. 2.3).

2.1. Beobachten und Teilnehmen

Die Beobachtung gilt nach dem Muster der Naturwissenschaften als Grundform wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Resultate der Beobachtung gelten als objektiv wahr, jederzeit und von jedermann in gleicher Weise reproduzierbar und damit vom Subjekt des Beobachters unabhängig. Die Naturwissenschaften liefern das Modell wissenschaftlicher Suche nach Universalität.³⁷

Beobachtung ist auch in Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens möglich. Ethnologie, Soziologie, Politikwissenschaft oder Ökonomie betrachten und messen Abläufe

36 Mit noch anderer Gewichtung Mastronardi, »Kriterien interdisziplinärer Richtigkeit« in: Peter Ulrich und Markus Breuer (Hrsg.), *Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs: Begründung und »Anwendung« praktischen Orientierungswissens*, Würzburg 2004.

37 Zum Folgenden vgl. Mastronardi, *Juristisches Denken*, aaO. (FN 23), Rz. 41 ff./59 ff.

und Verhältnisse in sozialen Gruppen oder in ganzen Gesellschaften. Sie beschreiben Einzelereignisse, statistische Wahrscheinlichkeiten, Sitten und Gewohnheiten, Konventionen und soziale Normen. Sie entwickeln daraus Verhaltensmodelle, nach denen mit angegebener Wahrscheinlichkeit künftiges Verhalten vorausgesehen werden kann. Ihre Aussagen erheben den Anspruch, wahr zu sein.

Was Beobachtung nicht liefert, ist normative Orientierung für richtiges Verhalten. Daraus, dass in einer Gruppe bestimmte Konventionen oder soziale Normen gelten, folgt nicht, dass ich mich entsprechend verhalten soll. Beobachtung liefert die technische Information über das Verhältnis von Zwecken und Mitteln, nicht aber die Bewertung der Zwecke.

Sobald ich wertende Entscheidungen zu treffen habe, muss ich den Standpunkt des Beobachters gegen jenen des Teilnehmers austauschen. Menschliches Handeln orientiert sich ausdrücklich oder stillschweigend an Wertungen. Erst gestützt auf diese Wertungen lassen sich Zweckmäßigskeitsfragen beantworten. Das Wissen um die Mittel, welche bestimmten Zwecken dienen, ist sekundär zum Wissen um die Zwecke, die zu verfolgen sind. Als Teilnehmer im sozialen Handeln brauche ich beide Formen des Wissens: jenes um das *Wie* und jenes um das *Wozu* meines Handelns. Typisches Beispiel ist das Handeln der RichterIn oder des Richters: Ihnen genügt es nie, die Straftat zu beobachten. Sie müssen auch noch wissen, wie sie sie rechtlich bewerten und beurteilen sollen. Dafür brauchen sie handlungsorientierende Normen aus Gesetzen oder früheren Gerichtsentscheidungen; sie brauchen Maßstäbe oder Grundsätze des Richtigen neben jenen des *Wahren* oder *Wirksamen*. Wer richtet, muss sein Urteil nach den Wertungen des Rechts, das er zu sprechen hat, begründen können.

Beobachter- und Teilnehmerstandpunkt unterscheiden sich also in der Stellung des Subjekts zum Gegenstand des Wissens. Der Beobachter hat Distanz dazu, der Teilnehmer steht mitten drin. Der Beobachter muss nicht entscheiden, der Teilnehmer wohl. Der Beobachter schildert den Ablauf einer Geschichte, der Teilnehmer gestaltet sie mit. Die Qualität des Beobachters misst sich an der Wahrheit seiner Aussagen, die Qualität des Teilnehmers an der Richtigkeit seines Urteils.

Die Paradoxie der beobachtenden Sozialwissenschaft liegt freilich darin, dass der Forscher immer zugleich Subjekt und Objekt seiner Erkenntnis ist, weil er in der Gesellschaft lebt, welche er erforschen will. Er ist Teil seines Gegenstandes. Reine Beobachtung wird dadurch unmöglich. Der Teilnehmerstandpunkt lässt sich zwar unterdrücken, überwinden lässt er sich nicht. Alle Sozialwissenschaft ist daher verstehend und ein (oft verborgenes) Stück weit normativ.

Die Suche nach inter-rationaler Verständigung bedingt die Reflexion über die subjektiven und normativen Elemente unseres Wissens. Denn in diesen Elementen verbergen sich die meisten Wurzeln des Missverständnisses. Reine Beobachtung ist nicht möglich. Wir sollen uns zwar bemühen, den Beobachterstandpunkt einzunehmen. Wir müssen aber gleichzeitig zugeben, dass wir dabei den Teilnehmerstandpunkt nie verlassen können.

2.2. Anerkennung des Anderen

Verständigung zwischen den Rationalitäten, seien diese nun kulturell oder disziplinar unterschieden, ist nur unter anspruchsvollen Voraussetzungen möglich. Am Beispiel des Diskurses unter Religionen kann gezeigt werden, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit eine Verständigung gelingen kann. Die Logik interreligiöser Verständigung kann als Modell der interkulturellen Verständigung dienen. Ihre Grundlage ist die Anerkennung des Anderen und das Recht eines jeden auf Differenz.

Eine Verständigung unter den Religionen dieser Welt scheint zunächst unmöglich. Einige Religionen – darunter gerade auch die christliche – beanspruchen für sich, die absolute Wahrheit über das Dasein und den Sinn des Menschen zu kennen. Kirchen wollen oft universal sein. Sie nennen sich beispielsweise »katholisch«, um diesen Anspruch zu bekräftigen. Sie werten Andersgläubige ab oder wollen sie bekehren. Das sind schlechte Voraussetzungen für einen Diskurs. Bei näherer Betrachtung gilt es allerdings, zwischen Glaube, Religion und Kirche zu unterscheiden. Der Glaube betrifft das persönliche Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten. Die Religion verfestigt diesen Glauben zu einem Dogma, in welchem sich der Glaube kommunizieren lässt. Die Kirche schliesslich ist die soziale Organisation, welche die Dogmen der Religion verwaltet und Gläubige zu einer Glaubensgemeinschaft verbindet. Machtansprüche, welche den Diskurs verfälschen, entstehen erst auf der Stufe der Kirchen. Universelle Wahrheitsansprüche treffen freilich bereits im Diskurs unter den Religionen aufeinander. Dies ist aber nichts grundsätzlich anderes als das Zusammentreffen philosophischer Gegenpositionen im moralischen Diskurs. Der Unterschied liegt vor allem im Glauben, einer persönlichen Überzeugung also, die der Einzelne nicht bereit ist, dem Diskurs zu unterstellen. Der interreligiöse Diskurs handelt von Überzeugungen, über welche der Diskurs legitimerweise verweigert werden kann.

Ist es möglich, abweichende Vorstellungen über das Absolute zu respektieren, wenn dieses nicht diskursiv begründet wird? Zunächst scheint das ausgeschlossen. Unter Religionen stossen absolute Geltungsansprüche hart aufeinander. Allerdings kann das Absolute auch anderes bedeuten als die von einer Religion beanspruchte absolute Wahrheit. Das Absolute lässt sich auch verstehen als das Unausprechliche, das von keinem Dogma erfasst werden kann. Aus dieser Sicht sind die unterschiedlichen Religionen nichts anderes als verschiedene Sprachen, in welchen gläubige Menschen ihr persönliches Verhältnis zum unaussprechlichen Absoluten kommunizieren wollen. Dann wird der Streit unter den religiösen Dogmen zu einer Übersetzungsaufgabe zwischen diesen Sprachen und damit zu einem Versuch gegenseitiger Verständigung in einer Haltung wechselseitiger Anerkennung. Dann wird der Streit zum Diskurs. Dieser muss allerdings darauf verzichten vorauszusetzen, dass unter den Gesprächspartnern eine einigende Klammer inhaltlicher Übereinstimmung vorbesteht. Bei diesem Verständigungsversuch helfen uns Grundsätze der Ethik, welche uns zu diesem Respekt anhalten. Es sind die Grundsätze der Aufklärung, die uns dazu verpflichten, jeden Menschen als vernunftbegabt anzuerkennen und ihm gegenüber keinen Zwang auszuüben, es sei denn jenen der Überzeugungskraft unserer Argumente. Immer aber entscheidet unser Partner, ob er unsere

Gründe überzeugend findet. Nur auf dieser Basis ist ein Gespräch unter Religionen möglich.

Eine Verständigung unter den Religionen ist daher möglich. Aber diese Verständigung folgt nicht der Logik des Einheitsdenkens. Das Richtige, Wahre lässt sich nicht deduktiv von einer Offenbarung oder einem Universalprinzip ableiten. Die Logik der interreligiösen Verständigung folgt anderen Schritten:

Auszugehen ist von der Anerkennung des Anderen im Diskurs als gleichwertig, auch wenn er ganz andere Wahrheiten für massgebend erachtet. Es gilt, auf jede Form von Unitarismus zu verzichten. Der Andere ist nicht erst anerkennungswürdig, weil er auch einen gleichberechtigten absoluten Geltungsanspruch erhebt, sondern weil er Mensch ist. Damit steht die Gleichberechtigung der Teilnehmer am Diskurs nicht unter der Bedingung guter Gründe für ihre Position.

Der Diskurs ist als Methode des Umgangs mit Differenzen auszugestalten. Konsens bleibt zwar Fluchtpunkt des Diskurses³⁸ und damit Aufgabe, darf aber nicht zur Vorgabe werden. Dissens ist nicht nur wahrscheinlicher als Konsens, er ist auch legitim.³⁹ Konsens muss ferner nicht Verschmelzung der Standpunkte zu einer einzigen gemeinsamen Perspektive bedeuten, sondern kann den Treffpunkt verschiedener Perspektiven darstellen.

Unter fairer Anerkennung der primären Differenzen ist daher nach Überlappungen unter den divergierenden Positionen zu suchen. Die Reflexion dieser Positionen soll Gründe aufdecken, welche für die Entwicklung gemeinsamer Grundsätze sprechen.

Daraus kann sich so ein Netz von Prinzipien ergeben, das als Grundlage für weitere Schritte der Universalisierung von religiösen (oder doch moralischen) Vorstellungen dienen kann.

Im besten Fall fügen sich die Elemente dieses Netzes zu allseits anerkannten Grundsätzen (wie Menschenwürde oder Rechtsgleichheit) zusammen. Dann lassen sich konkrete Streitfälle durch Interpretation und Abwägung leitender Grundsätze beurteilen. Dass die verschiedenen Grundsätze sich je in eine widerspruchslöse Hierarchie universaler Werte einfügen lassen, ist unwahrscheinlich. Typisch ist denn auch, dass eine partielle Einigung bisher nicht auf der Ebene des Glaubens, sondern nur auf jener der Moral – einem interreligiösen Weltethos – erzielt worden ist.⁴⁰

Wichtig ist in diesem Prozess das Eingeständnis, dass wir alle Partei sind. Damit dürfen wir uns nicht anmassen, die Richterrolle einzunehmen. Alles, was wir wollen, dass es auch von andern für wahr gehalten werde, muss dem Dialog ausgesetzt werden. Auch wenn wir für uns selbst von einer solchen Wahrheit noch so überzeugt sind, müssen wir sie als blossen Entwurf betrachten, der sich im Gespräch mit den andern bewähren muss. Wenn Religionen sich begegnen, entscheide nicht ich, was wahr ist, sondern es ist der Andere, der entscheidet, ob er meine Thesen übernehmen will. Interreligiös wahr ist erst, was beide glauben, d.h. als allgemeingültig anerkennen können. Eine innere Wahrheit

38 Vgl. Florian Windisch, *Jurisprudenz und Ethik: Eine interdisziplinäre Studie zur Legitimation demokratischen Rechts*, Berlin 2010, S. 135 f./322, Fn. 184.

39 Vgl. Windisch, *Jurisprudenz und Ethik*, aaO. (FN 38), S. 282 ff./313 f.

40 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, 7. Aufl., München 2002.

aber, die ich dem Diskurs nicht aussetzen will, kann über mich hinaus keine Geltung beanspruchen.

Als Grundnorm für den Umgang mit Andersgläubigen gilt meist das Gebot der Toleranz. Wir sollen den andern ihren Glauben lassen, sie in ihrem Tun dulden. Das ist sicher wichtig. Aber es ist nicht der Kern des Problems. Toleranz bleibt eine negative Haltung: Sie verlangt Gleichgültigkeit gegenüber etwas Fremdem, das wir sonst verurteilen würden – und insgeheim weiterhin verurteilen. Sie ist eine Ethik der Fremdheit. Sie lehrt uns, Unterschiede zu negieren. Das Fremde soll gleich behandelt werden, obwohl es anders ist.

Gesucht ist jedoch eigentlich eine positive Haltung: der Respekt. Respekt lehrt uns diese positive Einstellung, nämlich die Unterschiede zwischen dem Eigenen und dem Anderen zu bejahen. Es geht darum, anzuerkennen, dass andere in ihrer Eigenart unser eigenes Leben bereichern. Respekt heisst, den Anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und bereit zu sein, von ihm zu lernen.⁴¹ Fremde Wahrheit zu erfahren, kann ein Gewinn für mich sein, auch wenn sie mir nur in Bruchstücken mitgeteilt wird und ich sie nur beschränkt verstehen kann.

Die Anerkennung, welche die Diskurspartner einander schulden, bedeutet im interreligiösen Diskurs vor allem Anerkennung der Vielfalt und der Differenz. Im weltweiten Diskurs kann meist keine gemeinsame Wahrheit hergestellt werden, weil der Dissens viel wahrscheinlicher ist als ein echter Konsens. Die Differenz, d.h. der Widerstreit der Meinungen, hat viel mehr Gewicht als in der Verständigung innerhalb einer Religion. Unsere Verständigungsbereitschaft wird daher gemessen am Massstab der Wahrhaftigkeit in Bezug auf die Anerkennung des Anderen und in der Akzeptanz von Differenzen unter verschiedenen Rationalitäten.

2.3. Überlappende Konsense

Die Pflicht, den eigenen Standpunkt als Teilnehmer anzuerkennen und dem anderen gegenüber respektvoll zu begegnen, bedeutet nicht, dass wir unsere eigenen Standpunkte schwächen oder gar aufgeben. Vielmehr können wir unseren Standpunkt nur dann universalisieren, wenn wir den anderen gegenüber als Teilnehmer und mit Respekt begegnen. Das scheint zunächst ein Widerspruch zu sein. Es folgt aber aus der Einsicht, dass Universalität nicht als a priori gegebene Wahrheit begriffen werden kann, sondern als Resultat, welches in realen Diskursen erst herzustellen ist.⁴²

Unter diesen Bedingungen kann der Prozess der Universalisierung nur teilweise gelingen. Überlappender Konsens lässt sich nur für gewisse gemeinsame Werte erreichen. Wenn wir bedenken, was hier über die ostasiatische Denkweise gesagt worden ist, sollten wir sogar noch vorsichtiger sein und nur von überlappenden Gesichtspunkten sprechen

41 Vgl. Charles Taylor »The Politics of Recognition« in: Amy Gutmann (Hrsg.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994, S. 25-75, hier: S. 60 ff.

42 Zum Folgenden vgl. Mastronardi, *Verfassungslehre: Allgemeines Staatsrecht als Lehre vom guten und gerechten Staat*, Bern 2007, Rz. 1065 ff.

statt von Prinzipien, da asiatisches Denken weniger normativ geprägt ist als das westliche mit seiner Dichotomie von Faktizität und Normativität. Westliches Denken kann von Asien lernen, dass Widersprüche zum Leben gehören. Asiatisches Denken zeigt uns, dass Werte gleichzeitig übereinstimmen und einander widersprechen können. Es ist nicht erforderlich, alle Widersprüche auszuräumen, denen wir im inter-rationalen Diskurs begegnen. Die Spannungen zwischen unterschiedlichen Weltbildern können sogar fruchtbar sein. Es braucht keinen universell einheitlichen moralischen Minimalkodex. Nur im öffentlichen Raum braucht es ein Minimum an Übereinstimmung in praktischen Fragen des Zusammenlebens.⁴³

Michael Walzer entwickelt aus dem Konzept des überlappenden Konsenses das Prinzip des »wiederholenden Universalismus«. ⁴⁴ Jedes Volk macht seine eigenen Erfahrungen und bildet seine eigene »dichte Moral« aus. Jeder Mensch und jedes Volk hat das Recht, eine bestimmte Auffassung vom guten Leben zu entwickeln und danach zu leben, d.h. diese Lebensweise zu wiederholen. Im interkulturellen Vergleich ergeben sich aus dieser Autonomie zunächst Differenzen. Dennoch lässt sich in diesen Lebensweisen »eine sich überschneidende Vielheit von Bündeln entdecken, die alle eine gewisse Familienähnlichkeit zu den anderen aufweisen«. ⁴⁵ In den dichten Moralauffassungen der einzelnen Völker finden sich auf diese Weise Merkmale, welche auch in allen andern immer wieder auftauchen. Diese nennt Walzer die »dünne Moral« oder das moralische Minimum, welches die Vertreter verschiedener dichter moralischer Kulturen wechselseitig anerkennen. ⁴⁶

Walzer wirft der Diskursethik vor, selbst ein Produkt einer dichten Moral zu sein. Deshalb könne sie nicht als universales moralisches Minimum dienen. ⁴⁷ Diesem Einwand lässt sich begegnen, wenn wir einräumen, dass die Forderungen der Diskurstheorie selbst nicht mehr als ein Beitrag zum interkulturellen Diskurs darstellen. Die Diskurstheorie bewegt sich zwar auf der Meta-Ebene der Reflexion über unsere Verständigung. Sie bleibt aber auch auf dieser Ebene ein Angebot an die Gesprächspartner: keine Vorgabe, sondern nur ein Vorschlag. Demnach sind die Diskursforderungen selbst der Zustimmung im interkulturellen Diskurs unterworfen. ⁴⁸ Einmal mehr lässt sich der hermeneutische Zirkel, welcher alle Verständigung zwischen Teilnehmern beherrscht, nicht vermeiden. Die Diskurstheorie kann nur ein Entwurf sein. Sie ist der Vorausentwurf eines Resultats, das sich erst im Diskurs über die Gültigkeit dieser Theorie bewähren kann.

Das Modell der überlappenden Konsense lässt sich am Beispiel des interreligiösen Diskurses testen. Denn die Vielzahl gegenläufiger Rationalitäten bleibt das Merkmal des interreligiösen Diskurses. Ob dieser es schafft, Übereinstimmungen herzustellen, ist nie gesichert. Er bleibt eine Suche nach überlappenden Wertvorstellungen und Gemeinsam-

43 Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998, S. 219 ff.

44 Vgl. Michael Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996, S. 139 ff.

45 Vgl. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards*, aaO. (FN 44), S. 159.

46 Vgl. Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards*, aaO. (FN 44), S. 13 ff.

47 Walzer, *Lokale Kritik – globale Standards*, aaO. (FN 44), S. 26 ff.

48 Vgl. Mastronardi, *Verfassungslehre*, aaO (FN 42), Rz. 1060.

keiten. Gibt es Fragen, zu denen alle Religionen bereits eine übereinstimmende Antwort haben oder doch in Zukunft finden können? Die bisherige Geschichte des interreligiösen Austauschs weist darauf hin, dass sich solche Gemeinsamkeiten herstellen lassen. Jede Religion macht ihre eigenen Erfahrungen und bildet ihre eigene Moral aus. Trotzdem finden sich Gemeinsamkeiten in wichtigen Moralvorstellungen.⁴⁹ Diese Gemeinsamkeiten betreffen insbesondere Prinzipien der Menschenwürde und der Gerechtigkeit.

Die Gemeinsamkeiten in den religiösen Moralvorstellungen werden etwa als universales moralisches Minimum verstanden. Dieses bildet allerdings nicht einen gemeinsamen Kern letzter Werte, aus dem sich eine einheitliche Moral entwickeln liesse. Das moralische Minimum ist nicht ein gemeinsamer Nenner aller religiösen Konzepte von Moral. Es ist bloss ein überlappendender gemeinsamer Teil der verschiedenen Moralvorstellungen. Welche Konvergenzen sich herstellen lassen, ist eine Frage der Überzeugungskraft der Gründe, welche im interreligiösen Diskurs vorgetragen werden. Was dabei als überzeugend gilt, entscheiden aber auch hier die Teilnehmer. Die Moral der einzelnen Religion geht daher dem Teilgehalt, der sie mit andern verbindet, stets voraus. Jeder Versuch, die verschiedenen Moralvorstellungen in ein System universeller Moral einzufügen, würde den pluralistischen Ursprung dieser Moralvorstellungen verletzen. Er würde zudem die europäische Einheitslogik andern Denkweisen aufzwingen, welche nicht nach Einheit streben.

Was hier über den interreligiösen Diskurs gesagt wird, lässt sich auch auf den interkulturellen und zum Teil sogar auf den interdisziplinären Diskurs anwenden. Der überlappende Konsens kann als Mittel innerhalb eines Prozesses der Universalisierung kontingenter Werthaltungen dienen. Unterschiedliche Haltungen, die aus verschiedenen Religionen, Kulturen oder Disziplinen stammen, können teilweise übereinstimmen und eine gemeinsame Wertung, Norm oder Haltung bilden. Die Gültigkeit solcher gemeinsamer Richtlinien hingegen hängt vollständig von der Qualität des Diskurses ab, d.h. von der Fairness des argumentativen Prozesses, in welchem der Konsens gebildet wird.

Die Universalität gemeinsamer Werte ist nicht vorgegebene Norm, sondern nur regulative Idee oder aufgegebenes Ziel eines Prozesses der Universalisierung.

3. Universalität als Prozess der Universalisierung

Wenn Universalität hergestellt werden soll, dann muss dies unter wesentlicher Prägung durch eine diskursiv ausgerichtete Ethik geschehen. Aber die allgemeine Begründungspflicht und Überzeugungslast für Argumente im Diskurs gilt auch für die Kriterien der Ethik. Soweit handlungsorientierende Argumente der Ethik sich im Bereich der Angemessenheit oder der Klugheit bewegen, können sie unterliegen, wenn Gründe anderer Disziplinen überwiegen. Z.B. wäre es moralisch gerecht, das Kilo Brot den Armen billiger zu verkaufen als den Reichen; da dies aber ökonomisch nicht rational wäre, ist es vertretbar, auf diese Differenzierung zu verzichten und die soziale Gerechtigkeit mit andern Mitteln (z.B. Steuerpolitik) zu verfolgen.

49 Vgl. Küng, *Projekt Weltethos*, aaO. (FN 40), S. 82.

Damit gilt es für die Ethik zu differenzieren zwischen Ethik als jener Disziplin, welche sich mit Fragen der Moral befasst (1), und Ethik als Reflexionsmodus über alle Diskurse – disziplinäre, kulturelle, religiöse oder solche zwischen den einzelnen Rationalitäten (2).

(1) *Ethik als Disziplin* beansprucht, moralische Standpunkte universalisierbar zu machen und fordert dafür einen kategorischen Vorrang vor anderen disziplinären Positionen. Während alle Disziplinen »gute Gründe« in den Diskurs einbringen könnten, seien die »letzten Gründe« der Ethik vorbehalten. Nur sie mache gegenüber dem sozialtechnischen Erkenntnisinteresse der zweckmässigen Gestaltung des Zusammenlebens das emanzipatorische Erkenntnisinteresse geltend, das aus grundsätzlicher Warte Vorrang verdiene.

Allerdings gilt dieser Anspruch nicht a priori, sondern muss begründet werden. Damit ist nicht die blossе theoretische Begründbarkeitsforderung gemeint, sondern die Bewährung in realen Diskursen. Der Geltungsanspruch der Ethik gilt in dem Umfang, in welchem der interdisziplinäre und interkulturelle Diskurs der Moderne einen Universalisierungsprozess bestanden hat, der uns in begründeter Weise gestattet festzulegen, dass zu einer bestimmten ethischen Norm ein Grundkonsens unter allen Kulturen und Disziplinen bestehe. Dieser Konsens sichert dann eine gemeinsame Wertgrundlage, von welcher aus die übrigen disziplinären Argumente beurteilt werden können. Inhalte dieses Grundkonsenses sind heute v. a.

- das Gebot der elementaren Anerkennung des Anderen,
- das zwingende Völkerrecht (z. B. das Folterverbot, das Verbot des Völkermords oder der Sklaverei),
- die Menschenrechte.

Auch diese Inhalte sind freilich je nach dem kulturellen Kontext, in dem sie stehen, Gegenstand unterschiedlicher Interpretation; der interkulturelle und interdisziplinäre Konsens leidet zudem unter verzerrenden Diskursbedingungen, die sich aus den unterschiedlichen Machtpositionen der Teilnehmenden ergeben.

Ein Vorrang der Ethik lässt sich somit auf der materiellen Ebene moralischer Normen nicht abstrakt begründen, er muss sich im Einzelfall in der Form besserer Gründe konkret ausweisen lassen.

(2) *Ethik als Reflexionsmodus über alle Diskurse* hingegen bewegt sich auf der methodischen Ebene der Metatheorie moralischer Argumentation. Hier lässt sich eine Zuständigkeit der Ethik zur Reflexion über den interdisziplinären Diskurs vertreten: Der Status der Diskurstheorie ist derjenige einer ethischen Metatheorie. Ethik hat somit insofern einen methodischen Vorrang vor anderen Disziplinen, als die Reflexion der interdisziplinären Argumentation ein ethischer Vorgang ist. Ethik in diesem Sinne ist nur ein Modus der interdisziplinären Verständigung ohne den Anspruch, Aussagen von materieller normativer Bedeutung in konkrete Diskurse einbringen zu können. Ethik ist hier die Art und Weise, in welcher über faire Verfahren der Reflexion über konkrete Diskurse geurteilt werden soll.

Im Ergebnis gilt sowohl für den interkulturellen als auch für den interdisziplinären Diskurs, dass der Anspruch jeder Rationalität auf Wahrheit oder Richtigkeit zunächst als gleichwertig anerkannt werden soll. Keine Kultur und keine Disziplin kann anderen

gegenüber einen höheren Status beanspruchen. Auch die Philosophie kann nicht behaupten, über die letzten Gründe der ethischen Rechtfertigung zu verfügen. Auch sie muss ihre Gründe in einem konkreten Diskurs rechtfertigen können. Was Philosophie auszeichnet, ist ihre Fähigkeit, alle Kulturen und Disziplinen zu reflektieren. Sie dient als Reflexionsmodus der interkulturellen und interdisziplinären Argumentation. Sobald sich der philosophische Anspruch jedoch auf konkrete moralische Normen richtet, wird Philosophie eine Disziplin wie jede andere und von gleichem Rang.⁵⁰ Die philosophische Reflexion kann uns aber helfen, in interkulturellen und interdisziplinären Diskursen gemeinsame Überzeugungen und Normen zu entwickeln. Diese müssen sich jedoch aus einem weltweiten Prozess moralischer Universalisierung ergeben. Damit ist es Aufgabe der interkulturellen und interdisziplinären Diskurse, den Bestand an Überzeugungen und Normen, welche als richtig anerkannt werden, zu vermehren und damit einen Grundkonsens herzustellen.

Zusammenfassung

Moral wird missverstanden, wenn sie als Inbegriff universell gültiger Normen gedeutet wird. Moral ist nur der kulturell geprägte Anspruch auf Universalisierung bestimmter ethischer Normen. Sogar die Regeln der Diskursethik müssen sich einer interkulturellen Auseinandersetzung stellen und legitimieren sich erst durch den dort erzielbaren Konsens. Unser Konzept von Rationalität hat europäische Wurzeln und darf nicht als gültige Grundlage für interkulturelle Diskurse vorausgesetzt werden. Es muss sich unter fairen Bedingungen in einem offenen inter-rationalen Verständigungsprozess bewähren.

Die Schwierigkeiten interkultureller Einigung werden durch interdisziplinäre Differenzen überlagert. Disziplinen wie Politikwissenschaft, Rechtswissenschaft, Ökonomie und Betriebswirtschaftslehre gehen von unterschiedlichen Verständnissen des Wahren und des Richtigen aus. Der interdisziplinäre Diskurs bedarf daher einer übergreifenden normativen Entscheidungslehre. Sowohl im interkulturellen wie im interdisziplinären Diskurs sind die Geltungsansprüche der verschiedenen Rationalitäten auf Wahrheit und Richtigkeit anfänglich als gleichberechtigt anzuerkennen. Keine Kultur und keine Disziplin kann einen höheren Status beanspruchen als die anderen. Auch die Philosophie kann nicht beanspruchen, über die letzten Gründe ethischer Rechtfertigung zu verfügen. Was Philosophie auszeichnet, ist, dass sie einen Reflexionsmodus über alle Diskurse darstellt. Sie dient als Methode der interkulturellen und interdisziplinären Argumentation. Sobald die Philosophie hingegen zugunsten bestimmter moralischer Normen argumentiert, wird sie zu einer gleichrangigen Disziplin neben anderen.

50 Vgl. zur Stellung von Philosophie und Ethik im Verhältnis zu anderen Disziplinen auch Windisch, Jurisprudenz und Ethik, aaO. (FN 1), insb. S. 192 ff./510 ff.

Summary

The notion of morality should not be misconceived as being a given set of universal norms – it is better construed as being a cultural claim for norms yet to be universalized. Even the rules of discourse ethics must be exposed to intercultural argument and should become subject to mutual agreement. The concept of rationality itself has European roots and cannot be presupposed to be a valid basis of intercultural discourse until it has been confirmed on fair grounds within an open inter-rational argument.

Intercultural disagreement is reinforced by a clash of interdisciplinary discrepancies. Disciplines, such as Political Science, Law, Economics, and Business Administration, have their own notions of truth and rightness. Interdisciplinary discourse therefore should be guided by a normative concept of decision-making. Within both intercultural and interdisciplinary discourse, every claim for any truth or any rightness should initially be regarded as having equal value. No culture and no discipline can claim higher status than any other. Philosophy cannot pretend to safeguard the ultimate justification for an ethical foundation. What distinguishes philosophy is its capacity as the mode of reflection on all disciplines and cultures. It serves as the method by which we can argue amongst disciplines and cultures. But when philosophy makes an argument in favor of certain moral norms it becomes a discipline like any other and with equal standing.

Philippe Mastronardi: Universality: Inter-rational Truth and Rightness

Staatsverständnisse



Das Staatsverständnis von Nicos Poulantzas

Der Staat als gesellschaftliches Verhältnis

Herausgegeben von Alex Demirovic,
Stephan Adolphs und Serhat Karakayali

2010, Band 30, 265 S., brosch., 29,- €,

ISBN 978-3-8329-3887-1

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de



Nomos