

EIGENINTERESSE, UNIVERSELLE NORMEN DES GERECHTEN UND PARTIKULARE VORSTELLUNGEN DES GUTEN

WELCHE WERTBINDUNGEN BRAUCHT DIE ENTWICKLUNGSPOLITIK?

Gerhard Kruij

Im Folgenden soll es weder um eine theologische noch um eine politisch-nationalstaatliche Begründung für Entwicklungspolitik gehen. Auch argumentiere ich nicht für eine bestimmte Prioritätenbildung entwicklungspolitischer Ziele. Ich möchte lediglich versuchen, eine vernünftige moralische Begründung von Entwicklungspolitik zu skizzieren, die prinzipiell von allen Menschen „guten Willens“, die sich einem rationalen Diskurs zu stellen bereit sind, akzeptiert werden kann. Darüber hinaus versuche ich, die Vorteile einer solchen moralphilosophischen Perspektive und die Gefahren deutlich zu machen, die sich ergeben, wenn man sie ausschließt oder vernachlässigt.

1. bEGRündung dER EntWicklunGS- zuSammEnARBEit AuS EiGEnintERESSE

Entwicklungspolitik wird häufig durch das langfristige und wohlüberlegte Eigeninteresse der Geberseite begründet, wobei seitens der Nehmerseite ein entsprechend komple-

mentäres Eigeninteresse vorausgesetzt wird. Für viele entwicklungspolitische Aktivitäten wird faktisch ein solches Eigeninteresse auch das zentrale *Movens* des Handelns sein. Verwiesen wird dabei auf strategische außen- und geopolitische Interessen sowie auf wirtschaftliche Interessen der Sicherung von Absatzmärkten für eigene Produkte oder des Zugangs zu wichtigen Rohstoffen. Auch wird Entwicklungszusammenarbeit für die Bekämpfung des Terrorismus oder die Eindämmung unerwünschter oder als gefährlich angesehener Migrationsströme in Anspruch genommen. In den letzten Jahrzehnten ist überdies zunehmend deutlich geworden, dass die drängenden ökologischen Probleme, wie beispielsweise der Klimawandel, gar nicht anders bewältigt werden können als durch internationale Zusammenarbeit. Diese kann nur gelingen, wenn sie für alle von Nutzen ist, was wiederum die Bereitschaft der reicheren Länder voraussetzt, die Entwicklung der ärmeren Länder zu unterstützen und „mit gutem Beispiel“ voranzugehen. Besonders für die in der Tradition Hobbes'scher Vertragstheorien stehende wirtschaftsethische Schule „ökonomischer“ Rekonstruktion von Moral, wie sie in Deutschland prominent von Karl Homann vertreten wird, dominiert dieser Ansatz.¹ Hier werden entwicklungspolitische Maßnahmen als Mittel zur Erzeugung von „win-win-Situationen“ verstanden. Neuerdings findet man eine durchaus überzeugende Revitalisierung dieses Ansatzes in denjenigen Arbeiten, die internationale Entwicklungszusammenarbeit aus der Notwendigkeit der Bereitstellung globaler öffentlicher Güter heraus begründen.² Insofern hierbei umfassend möglichst alle wohlverstandenen langfristigen Eigeninteressen berücksichtigt werden, lässt sich auf diesem Wege tatsächlich ein sehr hoher Anteil entwicklungspolitischer Maßnahmen begründen. Grundsätzlich ist auch nichts dagegen einzuwenden, dass Akteure ihre eigenen Interessen für die Formulierung von Handlungszielen und zur Handlungsmotivation einsetzen. Das Eigeninteresse muss und darf auch aus moralischer Perspektive nicht diffamiert werden. Auch vom Ergebnis her muss es nicht unbedingt einen Widerspruch geben zwischen Eigeninteresse und moralisch begründeten Maßnahmen und Konzepten.

2. EiGEnintERESSE AlLEin GEnüGt nicht!

Trotzdem scheint die Begründung von Entwicklungszusammenarbeit allein aus Eigeninteresse nicht ausreichend zu sein. Zwar lässt sich zeigen, dass die Etablierung allgemeiner Regeln, deren Einhaltung durch ein System positiver und negativer Anreize sicherzustellen versucht wird, durchaus im wohlverstandenen langfristigen Eigeninteresse derjenigen

liegt, die in eine solche Kooperation einbezogen werden. Jedoch stellt die Berücksichtigung eigener Interessen nicht prinzipiell sicher, dass solche Regeln wirklich „fair“ sind, d.h. dass dabei auch die Interessen der schwächeren Kooperationsteilnehmer, also der Partner und Hilfeempfänger, die Interessen zukünftiger Generationen und das Wohl der Natur in angemessener Weise Berücksichtigung finden. Auch kann dadurch nicht garantiert werden, dass Menschen geholfen wird, die zwar dieser Hilfe dringend bedürfen, an deren Wohlergehen der Hilfegeber aber kein eigenes Interesse hat. Das Eigeninteresse der Stärkeren kann dazu führen, dass bestimmte Gruppen aus der Kooperation derjenigen, unter denen ein solches Regelwerk zustande kommt, generell ausgeschlossen bleiben. Anreiz- und Sanktionssysteme sind auch selten so geschlossen, dass nicht noch enorme Handlungsspielräume bleiben bzw. nicht alle erwünschten Handlungen mit ökonomischen Anreizen und nicht alle unerwünschten Handlungen mit Sanktionen belegt sind oder belegt werden können. In solchen Fällen ist es nützlich, wenn die Handelnden nicht nur von ihrem Eigeninteresse getrieben, sondern auch moralisch motiviert und von moralischen Tugenden geprägt sind. Schließlich bleibt unklar, woher diejenigen ihre Motivation nehmen sollen, die solche Regelsysteme überhaupt erst einführen und dabei möglicherweise hohe Risiken und Opfer in Kauf nehmen müssen, wenn sie dabei nicht auf moralische Ressourcen, sondern nur auf ihr Eigeninteresse zurückgreifen können. Diese Probleme entsprechen den bekannten Grundproblemen kontraktualistischer Konzepte: Sie stellen keine fairen Kooperationsbeziehungen sicher und leisten keine Einbeziehung wirklich aller gegenwärtigen oder zukünftigen Betroffenen. Sie müssen nicht zu gerechten Ergebnissen führen und sind nicht universell.

3. moRALiScHE RESSouRcEn dER EntWicKlunGS- zuSAmMEnARBEit

Um dieses Defizit zu überwinden, muss die Legitimationsgrundlage von Entwicklungszusammenarbeit um genuin moralische Elemente erweitert werden. Dafür kommen nun allerdings nicht alle Moraltheorien und Begründungsstrategien in Frage. Konzepte, die individualistisch, partikularistisch und damit relativistisch bleiben, können Fairness und Inklusion aller offenbar genauso wenig sicherstellen, wie nicht-kognitivistische Konzepte, die allein auf moralische Gefühle oder Intuitionen setzen. Eine solche genuin moralische Erweiterung, die diese Nachteile vermeidet, kann beispielsweise mit der Begründung erfolgen, dass alle Menschen in

gleicher Weise bestimmte Rechte (Menschenrechte) haben. Dies wiederum kann in einer vernunftbezogenen naturrechtlichen Tradition wie in Teiltraditionen der katholischen Soziallehre, mit nachmetaphysischen Konzepten von Diskursethik wie bei Jürgen Habermas, durch „transzendentalen Tausch“ wie bei Otfried Höffe³, durch eine handlungstheoretische Reflexion auf den Zusammenhang angestrebter Zwecke, die vom Handelnden als „gut“ aufgefasst werden müssen, oder mit den Voraussetzungen der Handlungsfähigkeit und der logisch notwendigen Generalisierung der dafür benötigten Rechte wie bei Alan Gewirth⁴ begründet werden. Entscheidend ist, dass durch solche Ansätze die Geltung moralischer Normen nicht auf je individuelle Interessenkalküle, partikuläre Ethostraditionen oder individuelle moralische Intuitionen, sondern auf das Kriterium der Universalisierbarkeit zurückgeführt wird, das mehr bedeutet als eine Berufung auf einen meist diffus bleibenden „common sense“. Dabei sind durchaus Verbindungen mit der vertragstheoretischen Tradition möglich; die Urzustandssituation des Vertragsabschlusses muss dann allerdings – wie etwa bei John Rawls⁵ – unter idealisierende Bedingungen gestellt werden, um Fairness und Nicht-Exklusion zu gewährleisten. Eine genauere Argumentation kann dann zusätzlich zeigen, dass diese Rechte entsprechend dem Prinzip der Unteilbarkeit der Menschenrechte⁶ nicht nur negative, sondern auch positive Rechte umfassen. Auch positive Rechte sind Freiheitsrechte – ohne sie kann es keine „reale“ Freiheit geben.⁷ Es erscheint naheliegend, dass insbesondere den positiven Rechten auch Pflichten entsprechen, die die Hilfegeber auch im moralischen Sinn zur Hilfeleistung verpflichten. Zu diesen unverzichtbaren positiven Menschenrechten gehören sicherlich das Recht auf eine minimale Gesundheitsversorgung, ein soziokulturelles Existenzminimum und das Recht auf Bildung.⁸ Da bei positiven Rechten jedoch notorisch unklar bleibt, wer die ihnen entsprechenden positiven Pflichten zu übernehmen hat, muss es zu einer „moralischen Arbeitsteilung“ kommen, d.h. es muss durch entsprechende Organisation und langfristig durch Institutionalisierung klargestellt werden, wem vor anderen die entsprechenden Kompetenzen und Pflichten zukommen.⁹

4. diE notWendigKEit EinERGlobalEn pERSpEktivE

Dabei ist mit dem „moral point of view“, der eine solche Perspektive von der eigennutzenorientierten Argumentation unterscheidet, von einem moralischen Universalismus auszugehen, der kein vernunftbegabtes Wesen aus dem moralischen Universum ausschließt. Die Tradition katho-

lischer Soziallehre ist im Blick auf die Fragen globaler Gerechtigkeit im Grundsatz ausgesprochen klar.¹⁰ Auf der Bischofssynode „Über die Gerechtigkeit in der Welt“ hieß es schon 1971, noch vor der Stockholmer Umweltkonferenz und dem ersten Bericht des Club of Rome: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, dass entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinauskommen oder gar die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden“ (IM 64-7). Es ließen sich eine ganze Serie weiterer Stellen anführen, in denen in der Katholischen Soziallehre mit Bezug auf die „Einheit der Menschheitsfamilie“ globale Gerechtigkeit gefordert wird. Früher als andere hat offenbar die katholische Kirche – und das ist kein Zufall – die nationale Begrenzung von Gerechtigkeitsfragen überwunden, den „methodischen Nationalismus“¹¹ abgelegt und einen globalen Standpunkt eingenommen. Dies hat sicherlich mit dem Antrieb zur Weltmission zu tun, der das Christentum von Anfang an in unterschiedlichen Ausprägungen begleitete und mit Kolonialismus und Imperialismus wirklich globale Ausmaße annahm. Doch lässt sich die Forderung nach globaler Gerechtigkeit auch außerhalb des theologischen Gedankens gemeinsamer Gotteskindschaft rechtfertigen? An dieser Stelle kann die bekannte Paulskirchenrede von Jürgen Habermas¹² von 2001 paraphrasiert werden: Man muss nämlich nicht an einen Schöpfergott glauben, um zu verstehen, welche moralische Bedeutung die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen haben könnte. Intuitiv ist vielen Menschen klar, dass Solidarität und Gerechtigkeit heute nicht mehr an familiären, kulturellen oder nationalen Grenzen Halt machen können. Dies gilt erst recht für die „Generation global“¹³ der Jüngeren, die von Anfang an in einer globalisierten Welt heranwächst, was auch ihre moralischen Einstellungen prägt. Menschen mit einem starken „Sinn für Ungerechtigkeit“¹⁴ mag es sogar zynisch vorkommen, wenn man die Forderung erhebt, auch vermeintlich eindeutige moralische Urteile müssten noch vernünftig begründet werden.¹⁵

Der eigentlich moralische Standpunkt wird erst dann erreicht, wenn ich prinzipiell bereit bin, die Rechte, die ich für mich in Anspruch nehme, auch anderen zuzugestehen. Die Bereitschaft zur Übernahme dieses moralischen Standpunktes lässt sich jedoch nicht erzwingen, auch nicht durch eine deduktive Argumentation. Man kann aber wohl zeigen, dass Reziprozität dermaßen stark in unsere Kommunikations- und Lebensformen eingewoben ist, dass niemand, der überhaupt auf das Zusam-

menleben Wert legt, sich ihr gänzlich entziehen kann. Schon Alvin Gouldner hat überzeugend gezeigt, dass der Reziprozitätsgedanke in allen menschlichen Kulturen in ähnlicher Weise vorkommt.¹⁶ Man kann dies auch vom Grundgedanken der Freiheit des Menschen her rekonstruieren: Wenn wir uns jeweils selbst als freie Wesen verstehen und im Sinne dieses Reziprozitätsgedankens wechselseitig als freie Wesen anerkennen, dann lässt sich dies auch so formulieren, dass wir einander ein „Recht auf Rechtfertigung“ einräumen, also anerkennen, dass niemandem eine Norm oder ein Gesetz aufgezwungen werden kann, das ihm gegenüber nicht durch vernünftige Argumentation gerechtfertigt werden kann.¹⁷

In einem nächsten Schritt kann die Reichweite dieses reziprok anerkannten Rechts auf Rechtfertigung bestimmt werden. So wie niemand will, dass jemand auf der Welt über ihn verfügt, muss er auch anerkennen, dass niemand anderer will, dass über ihn verfügt wird. Wer also einen „moral point of view“ einzunehmen bereit ist, muss damit anerkennen, dass jeder möglicherweise durch seine Handlungen Betroffene ein Recht auf Rechtfertigung hat. Durch den Prozess der Globalisierung in einer zunehmend stärker vernetzten Welt, schließlich auch durch das zunehmende Wissen um diese Vernetzung, werden alle Bewohner/innen der Erde zu potenziellen Betroffenen. Er muss also das Recht auf Rechtfertigung prinzipiell allen Menschen auf der Welt einräumen; zugleich hat er selbst dieses Recht allen gegenüber, deren Handlungen Rückwirkungen auf ihn haben könnten. Der moralische Raum der Rechtfertigung ist also ein universeller.

Dieses universelle Recht auf Rechtfertigung impliziert zunächst auf jeden Fall diejenigen minimalen Lebensbedingungen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Recht überhaupt wahrnehmen zu können. Darüber hinaus impliziert es Rechte, deren Verweigerung sicherlich nicht gerechtfertigt werden könnte, also zum Beispiel das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Religions- und Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, aber auch die Ausstattung mit einem soziokulturellen Existenzminimum. Man kommt so zu einer Liste grundlegender, allen Menschen zustehender Rechte, die sowohl viele der bekannten Menschenrechte als negative Abwehrrechte umfasst, wie auch bestimmte positive Rechte. Insbesondere haben alle Menschen auf der ganzen Welt ohne Unterschied das Recht, solche Rechte zu haben. Die hier in Anspruch zu nehmende Moral oder die hier zu berücksichtigende Gerechtigkeit müssen prinzipiell eine globale Extension annehmen.

5. GLOBALE VERTEILUNGSGERECHTIGKEIT

Dieser Ansatz bei den minimalen Rechten aller Menschen gewährleistet aber zunächst nur, dass allen ein Existenzminimum zu einem menschenwürdigen Überleben zugestanden wird. Das wäre für die Armutprobleme der Welt, in der wir leben, ja schon viel, da etwa ein Fünftel der Menschheit an oder unter diesem Minimum lebt. Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht darin, dass Menschen nur ein Überlebensminimum zugestanden wird. Man kann zeigen, dass sich aus einem universellen Recht auf Rechtfertigung auf jeden Fall auch Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit weltweit ableiten lassen.¹⁸ Das allein hätte schon enorme Konsequenzen. Die Tauschgerechtigkeit verlangt einen fairen Welthandel.¹⁹ Die Verfahrensgerechtigkeit verlangt die Mitwirkung aller an politischen Entscheidungen, die sie betreffen. Institutionen wie die Weltbank oder der IWF müssten demokratischer werden; in der Generalversammlung der VN müsste die Bevölkerungszahl der Mitgliedsstaaten in Form von Stimmrechten berücksichtigt werden. Die Chancengerechtigkeit stellt massiv die Aufteilung der Welt in extrem ungleiche Staaten und deren Grenzen zur Abwehr von Migranten in Frage.²⁰

Ein besonderes Problem stellt die Frage einer weltweit gerechten Verteilung nach Kriterien der Gleichheit dar.²¹ Wenn Menschen arbeitsteilig kooperieren, kann das Kooperationsergebnis nicht mehr einzelnen zugeschrieben werden, sondern ist das Produkt einer Gemeinschaft, so dass alle Mitglieder dieser Gemeinschaft Anspruch auf einen Teil davon haben. Diese Anteile müssen nicht unbedingt gleich groß sein, aber je mehr diese Gemeinschaft insgesamt zustande bringt, um so plausibler ist es, alle Mitglieder der Gemeinschaft über das Existenzminimum hinaus besser zu stellen. Unter den Ethikern, die sich mit Fragen der globalen Gerechtigkeit befassen, ist nach wie vor umstritten, ob durch die Globalisierung die Kooperationsbeziehungen der Menschen zueinander weltweit schon so dicht geworden sind, dass man von einem gemeinsamen Produktionsergebnis sprechen kann, so dass sich eine über das Existenzminimum hinausgehende Pflicht zu einer gleichmäßigeren Verteilung ergeben würde. Je stärker die Globalisierung voranschreitet, je stärker sich die globalen Märkte integrieren, je komplexer die internationale Arbeitsteilung wird, um so stärker wird der moralische Druck in Richtung größerer Gleichheit, bis hin zu einer globalen Anwendung des viel diskutierten Differenzprinzips von John Rawls, nach dem Ungleichheiten nur dann zugelassen sind, wenn es faire Chancengerechtigkeit gibt und auch die

Ärmsten noch besser gestellt sind, als unter Bedingungen einer weniger ungleichen Verteilung.²² Über einen menschenrechtsbasierten Ansatz hinaus ergeben sich also Gerechtigkeitsansprüche aus der globalen Kooperation, in deren Rahmen es nicht möglich ist, die zunehmend gemeinsam erzielten Kooperationsgewinne eindeutig individuellen oder partikularen kollektiven Leistungen zuzuordnen. Eine faire Verteilung dieser globalen Kooperationsgewinne setzt deshalb voraus, dass alle Menschen Anteil an den weltweiten Wohlstandsgewinnen haben, die Unterschiede zwischen den Menschen nicht zu groß werden und erst recht nicht ganze Regionen von diesen Entwicklungen ausgeschlossen bleiben.

6. die Ambivalenz des Wertediskurses

Man kann solche moralischen Überlegungen über den Begriff der „Werte“ in die Diskussion einbringen. Auch der Titel des vorliegenden Buches fragt nach den „Wertbindungen“ der Entwicklungszusammenarbeit. Aus meiner Perspektive ist mit den oben angedeuteten Überlegungen zu globaler Gerechtigkeit bereits das Wesentliche zu den nötigen Wertbindungen der Entwicklungszusammenarbeit gesagt. Aber könnte mit „Werten“ nicht noch viel mehr gemeint sein?

Christen und Nichtchristen berufen sich immer wieder auf „Werte“, oft auch auf „christliche Werte“, die für unsere „christliche Gesellschaft“ unauflösbar wichtig seien. Eine breite Diskussion rankt sich um die Frage, ob Europa als eine „Wertegemeinschaft“ aufgefasst werden kann, welche kulturellen Werte Europa zusammenhalten²³ und inwiefern diese als christliche Werte bezeichnet werden können. Für manche werden Werte als „Deus ex machina“ gesetzt, und es wird der Eindruck erweckt, als ließen sich unsere gesellschaftlichen Probleme mit einem starken Wertebewusstsein lösen.²⁴ Der Begriff der „Werte“ meint meist etwas, was moralisch handelnden Subjekten wichtig ist, was sie sich als Ziel allein oder gemeinsam setzen, was sie erstreben. Wenn sich diese Zielsetzungen über die Zeit hinweg ändern, kann man von einem „Wertewandel“ sprechen. Pessimisten neigen dazu, dies als einen „Werteverlust“ zu deuten.²⁵

Schon diese wenigen Hinweise machen deutlich, wie „merkwürdig un-scharf“²⁶ in den verschiedenen Kontexten der Begriff „Wert“ verwendet wird. Noch deutlicher wird diese Komplexität des Begriffsfeldes, wenn

man inhaltlich fragt, welche Werte es denn gibt bzw. was von Menschen mit dem Begriff „Wert“ im moralischen Bereich genannt wird. Auf die Frage „Welche Werte halten Sie für wichtig?“ könnte beispielsweise verwiesen werden auf moralische Tugenden wie Hilfsbereitschaft, Pünktlichkeit, Toleranz oder Wahrhaftigkeit. Andere würden verweisen auf Institutionen wie die Familie, das Eigentum, die Demokratie, wieder andere auf moralische Regeln wie das Reziprozitätsprinzip oder die Goldene Regel, die Menschenrechte oder das Prinzip der Gerechtigkeit als Fairness. Manche würden ästhetisch Wertvolles benennen wie etwa ein schönes Kunstwerk, eine schöne Landschaft, oder eben „das Schöne“ schlechthin. Religiös geprägten Menschen dürften zentrale Elemente ihrer Tradition und ihres Glaubens als so wichtig erscheinen, dass sie sie ebenfalls als „Werte“ apostrophieren, etwa als Wert einer bestimmten Spiritualität, eines bestimmten Ritus oder einer Institution wie des Papsttums. Es können eben sowohl moralische Regeln, Tugenden, Prinzipien, Ziele und Institutionen wie ästhetische, kulturelle oder religiöse „Dinge“ als „wertvoll“ erachtet werden. Anders als universelle moralische Normen müssen Werte auch nicht von allen geteilt werden. Es gibt durchaus eine legitime Pluralität von Werten, sowohl hinsichtlich ihres strittigen Geltungsanspruchs als auch hinsichtlich unterschiedlicher Reichweiten bzw. legitimer Anwendungsbereiche.

7. interkulturalität der Entwicklungszusammenarbeit

Weil sich Entwicklungszusammenarbeit häufig kulturenübergreifend über Prozesse interkultureller Begegnung mit interkulturellen Verständigungen, Missverständnissen und Konflikten vermittelt, muss damit gerechnet werden, dass die Werte der Hilfegeber nicht immer mit den Werten der Partner und Hilfeempfänger übereinstimmen. Genauso wenig wie es moralisch erlaubt sein kann, in der Entwicklungszusammenarbeit gegen die Interessen der Partner und Hilfeempfänger zu verstoßen, kann es ebenfalls nicht legitim sein, ihnen von außen Wertevorstellungen aufzuzwingen, die von ihnen nicht geteilt werden.

Gerade in der Entwicklungszusammenarbeit muss immer mitreflektiert werden, dass viele Entwicklungsländer in ihrer Geschichte einem westlichen Kulturimperialismus ausgesetzt waren, der bis heute nachwirkt und die Probleme interkultureller Zusammenarbeit prägt, möglicherweise verstärkt durch weiterhin bestehende Asymmetrien der Macht und Reich-

tumsverteilung. Entscheidend ist, wie heute insbesondere die mit der Kolonialisierung verbundene Christianisierung gedeutet wird und welchen Raum wir als Vertreter und Erben dieser westlichen Geschichte „den anderen“ einräumen und zugestehen. Wenn diese Geschichte einseitig vereinnahmend gedeutet wird, wird das Fremde der anderen Kultur abermals zum Verschwinden gebracht. In seiner Eröffnung der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (Brasilien) formulierte Papst Benedikt XVI. am 13. Mai 2007: „Echte Kulturen sind weder in sich selbst verschlossen noch in einem bestimmten Augenblick der Geschichte erstarrt, sondern sie sind offen, mehr noch, sie suchen die Begegnung mit anderen Kulturen, hoffen, zur Universalität zu gelangen in der Begegnung und im Dialog mit anderen Lebensweisen und mit den Elementen, die zu einer neuen Synthese führen können, in der man die Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten und ihrer konkreten kulturellen Verwirklichung respektiert.“²⁷ Entscheidend dabei ist freilich, dass diese Offenheit der Kulturen und die Bereitschaft zur Begegnung eine wechselseitige sein muss, dass das hier Gesagte prinzipiell für alle Kulturen in gleicher Weise gilt, insbesondere für die, der man selbst angehört. Von einem Dialog lässt sich nur sprechen, wenn bestimmte Fairnessbedingungen erfüllt sind, d.h. wenn die Beteiligten sich wechselseitig die gleichen Rechte zugestehen, wenn beide bereit sind, durch den Prozess der interkulturellen Begegnung zu lernen, wenn keine Seite von vornherein davon ausgeht, sie werde ohne Zweifel und mit guten Gründen unverändert und bestärkt aus der Begegnung hervorgehen.

Auf der Basis diskursethischer Einsichten und im Kontext der Debatten um das 500-Jahr-Gedenken der Entdeckung bzw. Eroberung Amerikas habe ich versucht, Regeln für den Umgang mit kontroversen Geschichtsinterpretationen aufzustellen.²⁸ Aus diesen lassen sich Regeln für interkulturelle Dialoge²⁹ ableiten, die ich heute folgendermaßen formulieren würde:

1. Jeder und jede Gruppe darf an interkulturellen Dialogen teilnehmen, d.h. die Beteiligten dürfen niemanden ausschließen, der mit Dialogbereitschaft am Dialog teilnehmen möchte.
2. Im interkulturellen Dialog müssen alle Beteiligten die Kultur aus der Sicht aller anderen betrachten, indem sie so weit wie möglich versuchen, deren Perspektive einzunehmen, sich in die Perspektive der anderen hineinzusetzen und dadurch zu einem tieferen Verstehen der fremden Kultur zu gelangen. Das verlangt insbesondere:

- (a) Jeder und jede Gruppe darf jedes Element seiner/ihrer eigenen Kultur in den Diskurs einführen. Alle anderen müssen sich mit ihm befassen und es mit ihrer eigenen Kultur in Beziehung setzen.
 - (b) Jeder und jede Gruppe darf jedes Element der Kultur eines anderen bzw. einer anderen Gruppe in Bezug auf alle Geltungsansprüche problematisieren, wenn er bzw. sie selbst diese Problematisierung begründet. Alle anderen müssen sich dann dieser Problematisierung stellen.
 - (c) Jeder darf seine Gefühle, Einstellungen, Wünsche und Interessen hinsichtlich der eigenen und der fremden Kultur äußern, insbesondere in Bezug darauf, welche Relevanz sie für ihn hat und welchen Sinn sie ergibt. Alle anderen müssen diese Äußerungen wahrnehmen, zu verstehen suchen und sie mit eigenen Einstellungen, Wünschen, Interessen und Sinnbezügen in ein Verhältnis setzen.
3. Niemand darf durch irgendeinen Zwang daran gehindert werden, diese Rechte auch wahrzunehmen.
 4. Das, was ein Einzelner oder eine Gruppe über sich selbst und den Sinn ihrer Existenz in einem solchen Selbstverständigungsdiskurs sagt (und dabei nicht moralische „Fragen der Gerechtigkeit“ zur Diskussion stellt), verdient die Anerkennung aller übrigen, ohne ihrer Zustimmung zu bedürfen.
 5. Im Rahmen eines interkulturellen Dialogs müssen Fragen der Verständlichkeit in einem hermeneutischen, Fragen historischer Wahrheit in einem theoretischen, Fragen moralischer Richtigkeit (Gerechtigkeit) in einem praktischen Diskurs geklärt werden. Fragen der Wahrhaftigkeit müssen in einem Selbstverständigungsdiskurs und Fragen der Sinnhaftigkeit in einem Sinndiskurs ausgetauscht und ohne Konsenszwang abgearbeitet werden. Es ist jederzeit jedem Beteiligten möglich, von der einen Diskursart in die andere überzugehen, wenn er dafür einen Grund angibt. Im Zweifelsfall muss diskursiv zu klären versucht werden, in welcher Diskursart man sich gerade befindet bzw. befinden sollte.

8. dAS „GEREcHtE“ und dAS „Gut E“

An dieser Stelle sind weitere Differenzierungen nötig. Innerhalb des Feldes von Werten gibt es Bereiche, für die legitimerweise ein universeller Anspruch erhoben werden muss, selbst wenn auch dieser faktisch nicht von allen geteilt wird. Hierzu gehören beispielsweise die Menschenrechte und grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien wie beispielsweise die Tauschgerechtigkeit (z.B. beim Handel) oder die Verfahrensgerechtigkeit (z.B. in Gerichtsverfahren auch die andere Seite zu hören). Tatsächlich finden sich solche grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien in ähnlicher Weise in allen Kulturen, und zumindest auf dem Papier sind die Menschenrechte von der überwiegenden Mehrheit der Staaten weltweit akzeptiert. Ich bezeichne in der Tradition liberalen Nachdenkens über Moral diesen Bereich von moralischen Grundlagen, für die universelle Geltung zu behaupten und durchzusetzen ist, als „moralische Regeln der Gerechtigkeit“. Auf der anderen Seite halten Menschen vieles für gut und erstrebenswert, was andere gleichgültig lässt oder von ihnen abgelehnt wird. Für diese partikularen „Vorstellungen des Guten“ kann keine universelle Geltung beansprucht werden. Vielmehr muss allgemein moralisch gefordert werden, dass Menschen, Gesellschaften und Kulturen den partikularen Vorstellungen des Guten der anderen mit Toleranz begegnen. Allerdings dürfen die partikularen Vorstellungen des Guten nicht den moralischen Regeln der Gerechtigkeit widersprechen. Insofern gibt es einen Vorrang des Gerechten vor dem Guten und eine Grenze der Toleranz.³⁰

Für die Angehörigen von Religionen ergibt sich aus dieser notwendigen Unterscheidung des Gerechten und des Guten eine grundlegende Schwierigkeit. Denn dasjenige, was in ihrem eigenen Selbstverständnis ihrem Leben und auch ihrem moralischen Handeln letztlich Sinn gibt, ist faktisch nicht universell, sondern gehört zu den partikularen Vorstellungen des Guten dieser jeweiligen Religion. Deshalb wird von gläubigen Menschen häufig gesagt, eine universelle Basis für moralisches Handeln könne es nicht geben, man brauche sehr wohl eine religiöse Begründung, sonst drohe die Moral leerzulaufen, werde auf einen reinen Formalismus reduziert. Man muss hier jedoch unterscheiden zwischen Motivation, Sinn und Begründung. Selbstverständlich reicht die rein rationale Einsicht nicht aus, um zum moralischen Handeln motiviert zu sein, seinen Sinn zu erkennen und insbesondere auch mit dem immer wieder vorkommenden Scheitern zurechtzukommen. Hier braucht es Ressourcen, die über das rein vernünftig Einholbare hinausgehen. Christen werden hier auf ihren

Glauben, auf ihre Hoffnung, auf die erfahrene oder zumindest erhoffte, unverdiente Liebe ihres Gottes zurückgreifen, was wohl in der Einbettung und Stützung einer Glaubensgemeinschaft leichter gelingt denn als isoliertes Individuum, auch wenn jeder vor Gott immer im Letzten eine individuelle Person ist. Nichtchristen haben, wenn sie nicht an ihrem Leben verzweifeln, dafür andere Ressourcen, sei es aus ihrem jeweiligen religiösen Glauben, sei es aus anderen Sinnbezügen. Gläubige können zwar für sich selbst behaupten, dass für sie in diesem Punkt ihr Glaube unverzichtbar ist. Aber sie werden wohl nicht sagen, dass Nichtgläubige erst dann moralisch handeln können und erst dann ihrem Leben einen Sinn abgewinnen können, wenn sie sich zuvor zum Christentum oder einer anderen Religion bekehrt haben. Anders verhält es sich jedoch, wenn es nicht um Motivation und Sinn des Moralischen geht, sondern um die Frage, was denn nun das moralisch Richtige sei. Hier kann m.E. auch ein Christ oder ein Angehöriger einer anderen Religion nicht einfach nur aus seinem Glauben schöpfen, sondern er ist zur Erkenntnis des moralisch Richtigen auf die Vernunft und vernünftige Argumentationen angewiesen. Der religiöse Glaube verlangt, nach Gerechtigkeit zu streben, das Bekenntnis eines menschenfreundlichen Gottes in einer Praxis der Gerechtigkeit zu verkörpern. Aber ein Glaube und mit ihm religiöse Offenbarungsschriften sagen nicht, was jeweils Gerechtigkeit sei, z.B. welche Verteilung materieller Güter in welcher Situation als gerecht anzusehen sei (nach Gleichheit, nach Bedarf, nach Leistung?). Ein religiöser Glaube sagt auch nicht, ob überhaupt und wenn ja unter welchen Bedingungen beispielsweise die Institution des Marktes im Bereich der Wirtschaft mit der Forderung nach Gerechtigkeit vereinbar ist. Hier brauchen wir die Vernunft, die letztlich allen Menschen gemeinsam ist. Wäre es nicht so, müssten wir uns mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen immer zuerst über weltanschauliche oder religiöse Fragen einigen, bevor wir zu einer Übereinstimmung in Fragen moralischer Richtigkeit kämen. Es ist aber möglich, über solche Differenzen hinweg zu einer gemeinsamen Auffassung des moralisch Richtigen zu gelangen – zugleich dieses moralisch Richtige dann aber möglicherweise aus sehr unterschiedlicher Motivation zu tun und ihm verschiedene Sinngehalte zu geben.

Fragen des Guten sind in besonderer Weise mit individueller und kollektiver Identität verbunden. Sowohl als Individuen wie als kollektive Großsubjekte (gesellschaftliche Gruppen, Organisationen, Staaten etc.) sind wir darauf angewiesen, in der Dialektik von Fremdwahrnehmung und

Selbstwahrnehmung und in der Bearbeitung eigener Ziele „Identitäten“ auszubilden. Dabei gehört zu unserer jeweiligen Identität sowohl ein bestimmtes Konglomerat von Vorstellungen des Guten, in denen wir uns möglicherweise von anderen Identitäten sehr wohl unterscheiden, als aber auch eine bestimmte Menge von moralischen Vorstellungen der Gerechtigkeit, die wir mit anderen teilen und über die wir uns als moralisch integre Subjekte ausweisen. Zum Kernbestand von Identitäten gehören deshalb sowohl gemeinsam mit anderen geteilte Überzeugungen wie auch partikuläre Vorstellungen, in denen legitimerweise Unterschiede möglich sind.

Die Tatsache, dass auch heute als universell gültig anerkannte allgemeine moralische Regeln der Gerechtigkeit zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten aus bestimmten Kontexten heraus zum ersten Mal formuliert wurden (wie z.B. die Menschenrechte in der Unabhängigkeitserklärung der USA und in der Französischen Revolution), bedeutet nicht, dass die Partikularität ihrer Genese ihre Geltung auf eben diesen partikularen Raum für immer festlegen würden. Vielmehr kann das, was in einem partikularen Raum zum ersten Mal entdeckt worden ist, auch aus anderen Kontexten heraus als gültig anerkannt werden, wenn es auch dort überzeugt. Interkulturelle Rezeptionsprozesse dieser Art kennen wir in der Kulturgeschichte der Menschheit in großer Zahl. Die Menschenrechte sind zwar „im Westen“ entstanden, sie sind aber keine „westlichen Werte“ sondern Werte der gesamten Menschheit. Selbst diejenigen, die mit Recht stolz darauf sind, dass ihre Genese sich in ihrem Kulturraum vollzogen hat, dürfen deshalb keinen Monopolanspruch auf sie erheben.

Dementsprechend muss die Entwicklungszusammenarbeit aus moralischen Gründen einen Beitrag dazu leisten, die moralischen Regeln der Gerechtigkeit weltweit durchzusetzen. Insbesondere dürfen sie von ihr nicht verletzt werden. Umgekehrt darf in der Entwicklungszusammenarbeit nicht versucht werden, anderen die eigenen partikularen Vorstellungen des Guten aufzuzwingen. Eine Entwicklungszusammenarbeit zwischen Partnern, die bestimmte Vorstellungen des Guten miteinander teilen, ist unproblematisch, solange dadurch nicht moralische Regeln der Gerechtigkeit und der Respekt vor den Vorstellungen des Guten Dritter verletzt werden.

Moralische Regeln der Gerechtigkeit und partikuläre Vorstellungen des Guten haben für unterschiedliche Träger von Entwicklungszusammenar-

beit nicht dieselbe Bedeutung. Während übernationale staatliche (wie die EU) und nationalstaatliche Träger (wie das BMZ) sich weitgehend auf moralische Regeln der Gerechtigkeit beschränken müssen, weil sie durch die demokratische Willensbildung in ihren Ländern kaum zur Realisierung partikulärer Vorstellungen des Guten legitimiert sind, können zivilgesellschaftliche, insbesondere auch kirchliche Träger partikuläre Vorstellungen des Guten, die der Gerechtigkeit nicht widersprechen, in Kooperation mit entsprechenden Partnern sehr wohl fördern wollen und zur Grundlage ihrer Zusammenarbeit machen. So ist es legitim, dass die katholische Kirche über ein Hilfswerk wie Adveniat besonders Projekte in katholischer Trägerschaft in Lateinamerika unterstützt. Andererseits ist Misereor, insofern es auch staatliche Mittel bekommt und als diese Projekthilfen ausschüttet, verpflichtet, auch in einem gewissen Umfang nicht-katholische Projekte zu fördern.

9. WERTE und moRAL BEGRündUNGEN im öffEntlichen diSKURS

Wenn kirchliche bzw. zivilgesellschaftliche Organisationen ihre Anliegen in die Diskussion um die Begründung und Zielsetzung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit einbringen, müssen sie dabei zeigen können, dass sie „gerechte“, d.h. hier allgemein begründbare Anliegen darstellen und nicht nur auf partikuläre Vorstellungen des Guten zurückgehen. Deshalb werden auch Christen in ihrem Engagement für eine Ausweitung und Verbesserung staatlicher Entwicklungszusammenarbeit sowohl von ihrem Glauben her als auch durch den Rekurs auf allgemein menschliche und auf Vernunft begründete Gerechtigkeitsregeln argumentieren. Sie dürfen dabei nicht einer bestimmten Versuchung erliegen, die sich daraus ergibt, dass Begründungen allgemeiner Gerechtigkeitsregeln aus partikularen Vorstellungen des Guten (für Christen z.B. aus der biblischen Tradition) zwar für die Anhänger dieser Vorstellungen (*ad intra*) eine höhere Überzeugungs- und Motivationskraft mit sich bringen, im öffentlichen Diskurs aber im Gegensatz dazu sich dem Risiko einer erheblich einfacheren Zurückweisung – eben als partikuläre, nicht allgemein gültige Vorstellungen des Guten einer bestimmten Gruppe – aussetzen.

Ähnliches gilt für politische Parteien. Auch für sie ist es durchaus legitim, in der Formulierung ihrer politischen Ziele auch auf die eigenen partikulären Traditionen und zentralen Merkmale ihrer partikulären Identitäten zu rekurrieren. Zugleich müssen sie jedoch – durchaus entsprechend

ihrem Ziel, politische Mehrheiten zu organisieren – deutlich machen können, inwiefern ihre Ziele allgemein konsensfähig sind oder zumindest dem Gemeinwohl nicht widersprechen. Dabei sollten sie nicht der verständlichen, aus politisch-strategischen Interessen motivierten Versuchung unterliegen, das, was eigentlich Allgemeingut sein müsste, allein für sich zu reklamieren und den anderen abzusprechen. Konfliktivität, die für pluralistische Gesellschaften nicht nur unvermeidbar, sondern in einem gewissen Grad erwünscht ist, muss immer wieder in ein prekäres Gleichgewicht zum ebenfalls unverzichtbaren Grundkonsens in wichtigen Fragen des Zusammenlebens gebracht werden.

Welche Regeln zu den moralischen Regeln der Gerechtigkeit gehören und tatsächlich universelle Geltung beanspruchen können oder nicht, schließlich auch welche Vorstellungen des Guten tatsächlich Vorstellungen des *Guten* sind und wo die Grenzen zwischen beiden liegen, ist selbstverständlich in pluralen Gesellschaften und zwischen unterschiedlichen Kulturen notorisch umstritten. Deshalb wird in Gremien, in politischen Arenen und in der breiten Öffentlichkeit ständig darüber gestritten. Diese Diskurse müssen möglichst so geführt werden, dass die Perspektiven aller Betroffenen zu Wort kommen können, dass niemand ausgeschlossen wird und dass niemand auf Grund seiner Positionen mit Sanktionen zu rechnen hat, um die Chancen möglichst zu erhöhen, dass eine Verständigung möglich wird. Insbesondere muss in Fällen interkultureller Differenzen den jeweils anderen zugestanden werden, noch Lernprozesse und interne Verständigungsprozesse durchlaufen zu können. Im Falle der moralischen Regeln der Gerechtigkeit bedeutet dies, einen Konsens über ihre allgemeine Geltung anzustreben. Im Falle der Vorstellungen des Guten genügt es jedoch, die Position des jeweils anderen zu verstehen, ohne sie zu teilen, um sie in einem qualifizierten Sinn als eine legitime Vorstellung des Guten, mit der man nicht einverstanden ist, anerkennen (d.h. tolerieren) zu können.

- 1] Vgl. hierzu: André Habisch / Karl Homann, *Der Ertrag der Kooperation. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik*, in: André Habisch / Ulrich Pöner (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113-138. Kritisch hierzu: Gerhard Kruij, *Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“*. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens, in: Marianne Heimbach-Stoins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 367-384.
- 2] Vgl. Stefan Hielscher / Ingo Pies, *Internationale Öffentliche Güter – Ein neues Paradigma der Entwicklungspolitik?*, in: Udo Ebert (Hg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven*, Bd 8. Grundsatzfragen, Unternehmensethik, Institutionen, Probleme internationaler Kooperation und nachhaltiger Entwicklung, Berlin 2006, 201-227.
- 3] Otfried Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991.
- 4] Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago/London 1978.
- 5] Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1993.
- 6] Vgl. hierzu: Heiner Bielefeldt, *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte*, Berlin 2008.
- 7] Michael Krennerich, *Soziale Rechte sind Freiheitsrechte! Plädoyer für ein freierheitliches Verständnis wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte*, in: *Jahrbuch Menschenrechte (Frankfurt) 2007*, 57-66.
- 8] Vgl. hierzu: Gerhard Kruij, *In der Menschenwürde begründet. Für ein Menschenrecht auf Bildung auch in Deutschland*, in: *Herder Korrespondenz* 63 (2009), 145-149.
- 9] Klassisch hierzu: Henry Shue, *Mediating Duties*, in: *Ethics* 98, July 1988, 687-704.
- 10] Im Folgenden verwende ich Gedanken und teilweise wörtliche Passagen aus Gerhard Kruij, *Katholische Kirche in einer globalisierten Welt*, in: Reinhard Gollner / Markus Knapp (Hg.), *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*, Münster u.a. 2006, 117-136; Gerhard Kruij, *Globale Gerechtigkeit und Option für die Armen. Konsequenzen für die weltweite Armutsbekämpfung*, in: Martin Dabrowski / Judith Wolf (Hg.), *Globalisierung und Gerechtigkeit*, Paderborn 2009 (im Erscheinen).
- 11] Ulrich Beck, *Generation Global. Ein Crashkurs*, Frankfurt am Main 2007.
- 12] Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels*, in: *FAZ*, 15.10.2001, 9.
- 13] Ulrich Beck (Anm. 11).
- 14] Ian Kaplow / Christoph Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2005.
- 15] Vgl. Amartya Sen, *Globale Gerechtigkeit. Jenseits internationaler Gleichberechtigung*, in: Christoph Horn / Nico Scarano (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002, 466-476.
- 16] Alvin W. Gouldner, *The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement*, in: *American Sociological Review* 25(1960), 161-178.
- 17] Vgl. Rainer Forst, *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*, in: Reinold Schmücker / Ulrich Steinvorth (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin 2002, 215-232.
- 18] Vgl. zum Folgenden Gerhard Kruij, *Vom „Sinn für Ungerechtigkeit“ zur „Globalisierung der Gerechtigkeit“*, in: Ian Kaplow / Christoph Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2005, 100-116.

- 19] Seit Jahren arbeiten wir in einer „Sachverständigen­gruppe Weltwirtschaft und Sozialethik“, die an die Wissenschaftliche Arbeits­gruppe der Kommission X „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz ange­bunden ist, an einer ethischen Bewer­tung weltwirtschaftlicher Zusammenhänge. Zum Welthandel vgl. Sachverständigen­gruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, *Welthandel im Dienst der Armen*, Bonn 2006.
- 20] Vgl. Sachverständigen­gruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit*, Bonn 2005.
- 21] Siehe auch Wilfried Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin, New York 2002.
- 22] Rawls hat die Anwendung seines Differenzprinzips auf Fragen globaler Gerechtigkeit abgelehnt. Siehe John Rawls, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002.
- 23] Vgl. z.B. Wolfgang Huber, *Europa als Wertegemeinschaft. Zu den christlichen Grundlagen des Kontinents*, in: *Die Politische Meinung* 218(2002), 61-72. Im Folgenden werden verwendet: Gedanken und teilweise wörtliche Passagen aus Gerhard Kruij, *Moral und Religion im interkulturellen Dialog*, in: Thies, Christian (Hg.): *Der Wert der Menschenwürde*. Paderborn 2009, 223-239.
- 24] Karl Homann, *Anreize und Moral. Gesellschaftstheorie – Ethik – Anwendungen*, Münster 2003, 69.
- 25] Ich gehöre in diesem Fall zu den Optimisten. Vgl. Gerhard Kruij, *Werteverlust – Wertewandel – Wertepolitik. Ressourcen für eine postkonventionelle Moral*, in: Vittorio Hösle u.a. (Hg.), *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover Bd. 12/2001*, Wien 2001, 137-155.
- 26] Dietmar Mieth, *Gemeinsame Werte? Europa angesichts globaler Herausforderungen*, in: *Erwachsenenbildung* 53(2007), 58-62.
- 27] Benedikt XVI., *Eröffnungsansprache von Papst Benedikt XVI. zu Beginn der 5. Generalversammlung am 13. Mai 2007*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Aparecida 2007. Schlusssdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik, 13.-31. Mai 2007*, Bonn 2008, hier 321-322.
- 28] Gerhard Kruij, *Kirche und Gesellschaft im Prozess ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die ‚Entdeckung‘ Amerikas*, Münster 1996.
- 29] Eine klare Vorstellung solcher Regeln für den interkulturellen Dialog gibt es auch im Vatikan: Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19.05.1991*, Bonn 1991.
- 30] Zur Begründung und den Grenzen der Toleranz – beide liegen letztlich in der Menschenwürde – siehe die hervorragende Studie von Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main 2003.