

Moral in Zeiten der Globalisierung: Zwischen Säkularität und Religion

„Überhaupt aber trachtet alle Welt nicht nach dem Hergebrachten, sondern nach dem Guten.“ (Aristoteles, Politik 1269 a 39ff)

„Prüft alles, und behaltet das Gute.“ (Paulus, 1 Thess 5,21)

Diskurse über Globalisierung setzen heute im Allgemeinen bei jenen äußerlich sichtbaren technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen an, die die Welt in den vergangenen Jahrzehnten so radikal verändert haben. Ich möchte im vorliegenden Beitrag jedoch einen anderen Blickwinkel wählen. Globalisierung soll zuerst und vor allem als ein dynamischer Prozess verstanden werden, durch den die säkularen Ideen und Wertvorstellungen der Moderne global verbreitet und rezipiert werden. Dies gilt für die moderne Wissenschaft und Technik, vor allem aber – und darum soll es hier gehen – für politische und wirtschaftliche Ideen und Rechtsformen, und nicht zuletzt für individuelle Lebensstile und Konsummuster. Ihnen allen liegen Wertoptionen zugrunde, die ihren Ursprung in der europäischen, bzw. euro-amerikanischen Kultur haben.¹ Aus dieser Perspektive zeigt sich auch, dass Globalisierung kein neues Phänomen darstellt. Ihre Anfänge liegen vielmehr im späten 15. und 16. Jahrhundert, also der Zeit der ersten außereuropäischen Eroberungen und Weltumseglungen. Globalisierungsprozesse haben im Allgemeinen drei Etappen: Neue wissenschaftliche Erkenntnisse und techni-

¹ Der Begriff der Kultur ist außerordentlich vielschichtig. Von seiner Genese her handelt es sich um einen Gegenbegriff zur Natur. Wesentliche Momente sind von daher Geschichtlichkeit, Pluralität, aber auch die in dieser Form partikulär verwirklichten Wertvorstellungen. Der österreichische Sozialethiker J. Messner hat demnach in seiner Kulturethik Kultur als objektive und subjektive Wertverwirklichung definiert, vgl. J. Messner, Kulturethik, Innsbruck 1954, 332. Diese Definition ist in unserem Zusammenhang insofern hilfreich, als sie zeigt, dass hinter der Vielzahl der kulturellen Phänomene explizite, aber oft auch implizite Wertoptionen stehen, die gleichsam das Rückgrat einer Kultur bilden und von daher das Selbstverständnis jener, die zu ihr gehören, prägen.

sche Erfindungen ermöglichen die Ausweitung und Intensivierung von Verkehr und Handel. Über die neuen Verkehrs- und Kommunikationsrouten werden dann neben Waren und Gütern Ideen und Wertvorstellungen weltweit vermittelt. Zur christlichen Mission kam seit dem 18./19. Jahrhundert die Verbreitung der politischen und wirtschaftlichen Ideen der säkularen Aufklärung hinzu. Auch der gegenwärtige Globalisierungsschub folgt diesem Muster. Die neuen Kommunikationstechnologien, vor allem das Internet, ermöglichen die Übermittlung von Nachrichten über den ganzen Globus in Echtzeit und beschleunigen damit die Entstehung globaler Märkte. Dies gilt vor allem für die Finanzmärkte. Aufgrund von Transport- und Mobilitätsschranken trifft es in geringerem Maße, aber zunehmend auch für globale Güter-, Arbeits- und Dienstleistungsmärkte zu.² Hand in Hand damit geht die weltweite Verbreitung von Ideen und Wertvorstellungen. Diese kulturelle Globalisierung ist weniger sichtbar, aber zumindest ebenso bedeutsam. So ist bereits die Entstehung globaler Märkte kein naturwüchsiger Vorgang, sondern hat ihre ideelle Grundlage in der liberalen Wirtschaftsdoktrin und damit in einer komplexen Wertoption. Darauf hat vor allem U. Beck hingewiesen und in diesem Zusammenhang von *Globalismus* gesprochen, um so die ideelle – politisch gestaltbare – und die materielle Dimension der Globalisierung voneinander zu unterscheiden.³ Ebenso wie das liberale Wirtschaftsmodell werden liberale politische Ideen global. Die signifikante Zunahme der Länder mit demokratisch gewählten Regierungen stellt eine der erfreulichsten Entwicklungen der letzten Jahrzehnte dar.⁴ Eine wesentliche Voraussetzung dafür stellte der Zusammenbruch der kommunistischen Systeme in Mittel- und Osteuropa dar. Zugleich verstärkte sich jedoch ein gegen die Globalisierung des Freiheits- und Partizipationsethos der Aufklärung gerichtetes Bewusstsein für die je eigene kulturelle und religiöse Besonderheit und Identität. Diese Sensibilität für das Partikuläre –

² Zu den verschiedenen Arten der Globalisierung vgl. Gruppe von Lissabon (Hg.), *Die Grenzen des Wettbewerbs*, München 1995.

³ U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, München 1997, 26f.

⁴ Die Zahl der demokratisch regierten Länder hat sich zwischen 1974 und 1997 von 39 auf 117 verdreifacht, vgl. *Weltentwicklungsbericht 1997. Der Staat in einer sich ändernden Welt*, Washington 1997, 130. Weiters I. Gabriel, *Demokratie in Zeiten der Globalisierung*: G. Virt (Hg.), *Der Globalisierungsprozeß. Facetten einer Dynamik aus ethischer und theologischer Perspektive*, Freiburg 2002, 115-130; sowie UNDP (Hg.), *Bericht über die menschliche Entwicklung 2002. Stärkung der Demokratie in einer fragmentierten Welt*, Bonn 2002.

wiewohl schon länger intellektuell vorbereitet – wurde seit den siebziger Jahren auf breiter Basis, vielfach in Form einer fundamentalistischen Abwehr westlicher Ideen, geschichtswirksam.⁵ Marksteine auf politischer Ebene waren die iranische islamische Revolution von 1979, durch die erstmals ein Staat auf der Basis des islamischen Rechts errichtet wurde, der sich dezidiert als Gegenentwurf zum säkularen Staatsmodell des Westens verstand. Das Beispiel zeigt freilich auch, dass teils von außen induziert, teils durch demokratische Prozesse im Inneren vorangetrieben, ein schrittweiser Wandel und eine Integration von religiös-islamischen und säkular-modernen Werten möglich sein könnte.⁶ Die Kriege am Balkan und an den Rändern der Sowjetunion wurden und werden vielfach durch ethnische und religiöse Ideologien legitimiert. Last but not least: Die Terroranschläge auf das World Trade Centre und die nachfolgenden Kriege in Afghanistan und im Irak sind im Begriff, die ideelle Spaltung zwischen der westlich-säkularen und religiös-islamischen Welt so zu vertiefen, dass langfristig unabsehbare Folgen entstehen. Es scheint dabei eben jener Kulturkonflikt Wirklichkeit zu werden, den Huntington in seinem vieldiskutierten Artikel prognostizierte, und der zugleich Elemente einer self-fulfilling prophecy enthält.⁷ Die Situation ist demnach zutiefst paradox: Die *eine* vernetzte Welt, in der jeder mit jedem potentiell verbunden ist, ist durch technische und wirtschaftliche Globalisierungsprozesse in den vergangenen Jahrzehnten Realität geworden. In gewisser Weise entspricht dies einem uralten Traum der

⁵ Vgl. dazu I. Gabriel, Kirche und Kultur. Überlegungen zum Thema Inkulturation: W. Freistetter/R. Weiler (Hg.), Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen, Berlin 1993, 127-144.

⁶ Vgl. dazu A. Bsteh/S.M. Mirdamadi (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, Mödling 1997 und A. Bsteh/S.A. Mirdamadi (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht, Mödling 2001. Die Vorträge und Diskussionen der zwei iranisch-österreichischen Dialogkonferenzen zeigen das Ringen um Brückenschläge und wechselseitige Anerkennung zwischen islamischen, christlichen und säkularen Moral- und Rechtskonzepten im individualethischen aber auch im politischen und wirtschaftlichen Bereich.

⁷ In seinem Artikel „Clash of Civilizations?“ in Foreign Affairs summer 1993 vertritt S. Huntington eine quasi-deterministische Position des bevorstehenden Kampfes der Kulturen. In dem 1996 erschienenen Buch wird diese Sichtweise modifiziert. Diese Änderungen haben sich jedoch in der öffentlichen Diskussion kaum niedergeschlagen. Dies zeigt, dass seine These einem Bedürfnis nach klaren Identitätsgrenzen – und zwar von beiden Seiten – in der von ihm beschriebenen Weise entgegen kam.

Menschheit, wie der in vielen Kulturen verbreitete Mythos von einer ursprünglichen Einheit der Menschheit zeigt.⁸ Eine kulturell und religiös begründete Identitätspolitik, die vielfach unter fundamentalistischem Vorzeichen steht,⁹ stellt jedoch eben diese Entwicklung hin zur Einheit radikal in Frage. Dafür gibt es gute Gründe: die Hoffnung auf Entwicklung und Wohlstand hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. für die Mehrzahl der Menschen weltweit nicht erfüllt. Die Kluft zwischen arm und reich ist vielmehr tiefer geworden und die Proteste im Gewand der Religion richten sich vor allem auch gegen eine Weltordnung, die die Schwachen – seien es Staaten oder Individuen – brutal an den Rand drängt und ausgrenzt. Die Wiederkehr der Religion als mobilisatorische Ideologie kann jedoch nicht allein auf materielle Ungerechtigkeit zurückgeführt werden. Sie ist zumindest ebenso sehr die Folge einer als bedrohlich empfundenen Erosion kultureller und religiöser Traditionen, die durch die Übernahme moderner Werte nicht kompensiert werden kann, da dafür die wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen fehlen. Während in Europa Vormoderne und Moderne bei aller Diskontinuität auch in einem Verhältnis der Kontinuität zueinander standen, gilt dies nicht in derselben Weise für Länder und Kulturen außerhalb Europas. Wie J. Habermas in seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels formulierte: „Dem Schmerz über den Zerfall traditionaler Lebensformen steht in der nicht-westlichen Welt weder eine materielle Rekompensation noch die Erfahrung des schöpferischen Charakters der Zerstörung des Althergebrachten gegenüber.“¹⁰ In dieser Situation werden die Religion und ihr Wertesystem vielfach zum Instrument der Behauptung kultureller und politischer Identität. Weder Konfrontationsszenarien noch ein ausweichender ethischer Relativismus können in dieser Situation Lösungsansätze bieten. Im Interesse eines zukünftigen friedlichen Zusammenlebens ist es vielmehr erforderlich, dass es zu einer wechselseitigen Anerkennung von religiösen und säkularen Werten in ihrer jeweiligen Eigenart kommt. Derartige Hoffnungen könnten angesichts der politischen Realität utopisch erscheinen. Meine Erfahrungen

⁸ Die Erzählung vom Turmbau von Babel (Gen 11,1-9) als die biblische Variante dieser weltweit verbreiteten Sage stellt eine Ätiologie dar, die das Phänomen der Zerstreuung der Menschheit erklären will, vgl. zu den verschiedenen kulturellen Varianten G. Westermann, Kommentar Genesis 1-11, Neunkirchen 1974, 715-722.

⁹ Zum Fundamentalismus vgl. aus theologischer Sicht die Einführung von K. Kienzler, Der religiöse Fundamentalismus, 3. Aufl., München 2001.

¹⁰ J. Habermas, Glaube und Wissen: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. 10. 2001, 9.

im christlich-muslimischen Dialog haben mich jedoch davon überzeugt, dass gerade die sich zuspitzenden Konflikte Leitbilder erfordern, die den Weg hin zum wechselseitigen Verständnis weisen. Als katholische Theologin sind meine Überlegungen überdies von jenem langen Ringen um Vermittlungen zwischen der katholischen Kirche und der Moderne inspiriert, die mit den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu einem positiven Abschluss gekommen sind. Dieser Weg war von Frontstellungen, Rückschritten sowie vielerlei Missverständnissen begleitet und die Errungenschaften dieses Prozesses sind keineswegs ein- für allemal gesichert. Er hat jedoch gezeigt, dass eine Aussöhnung theoretisch fundiert werden kann und praktisch verwirklicht ist. Derartige Prozesse der wechselseitigen Verständigung von säkularer Moderne und Religionen sind in einer Welt, in der beide auf absehbare Zeit miteinander leben müssen, unabdingbar. Dazu ist zweierlei notwendig: Die Anerkennung der Leistung und damit Existenzberechtigung des jeweils anderen und Kriterien für eine Abklärung der ethischen Grundlagen und Geltungsansprüche. Die folgenden Überlegungen sollen dazu erste, fragmentarische Denkanstöße geben.

Kulturell-religiös geprägte Gemeinschaften als Orte der Bildung moralischer Identität

Die lebensordnende und identitätsbildende Funktion von Ethosformen

Die Begriffe Moral, Sitte und Ethos beziehen sich etymologisch auf ähnliche Inhalte. Ethos bezeichnet den Wohnort und die *Gewohnheit*, „Sitte“ leitet sich vom indogermanischen Stamm *suedh* her, was soviel bedeutet wie *Heimstätte* und Ordnung des menschlichen Lebens. Das lateinische *mos, mores* meint soviel wie *Gewohnheit*, als auch *Gesetz* und *Charakter*. Moral ist somit das, „was menschliches Zusammenleben ermöglicht, was den Zustand des Geordneten, Geregelten, Vertrauten, Gewohnten, Haltgebenden hat ..., was in einer gegebenen menschlichen Gruppe als gültig angesehen wird“.¹¹

¹¹ W. Kluxen, *Ethik des Ethos*, Freiburg 1974, 22.

Die Zugehörigkeit zu einer partikulären Lebens- und Ethosform ist demnach vorgängig zu jeder ethischen Reflexion.¹² In ihrer konkreten Form bestimmt sie die Weltsicht des einzelnen und vermittelt ihm zugleich jene moralischen Normen, Sitten und Gebräuche, die sein alltägliches Leben regeln. Die Moral ist damit „Teil des komplizierten Gewebes“ der Gesellschaft, das dem einzelnen vorgegeben ist.¹³ Moralsysteme regeln jedoch nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben. In ihnen bildet sich zugleich die individuelle und kollektive Identität aus. Die vorgegebenen „Werte, Normen, Ideale, Vorbilder, Helden“¹⁴ definieren, so P. Ricoeur, das *Wir* der Gruppe ebenso wie das *Ich* des einzelnen in seiner Eigenart. Die gemeinschaftliche und persönliche Identität basiert demnach auf einem geteilten, kulturell vermittelten Wissen um gut und böse, richtig und falsch. Der Glaube an die Gültigkeit dieser je eigenen moralischen Werte und Normen gibt dem einzelnen Sicherheit im Umgang mit sich selbst, den anderen und der Welt und begründet zugleich sein Bewusstsein „eine(r) für ihre Taten verantwortliche Person“¹⁵ zu sein. Identität ist demnach zuerst und vor allem moralische Identität. Werden das moralische Selbstverständnis und damit die eigene Identität brüchig, und dies ist angesichts der Globalisierungsprozesse und den damit verbundenen gigantischen Umbrüchen in hohem Maße der Fall, dann führt dies zu einem individuellen bzw. kollektiven moralischen Ordnungsverlust und damit auch zu einem Identitätsverlust mit gravierenden gesellschaftlichen Folgen. So bildet für E. Fromm der Verlust von moralischer und transzendentaler Orientierung eine wesentliche Ursache für Destruktivität und Gewalt.¹⁶ Entwicklungen hin zur Anomie, die R. Dahrendorf als eigentliche Gefahr liberaler Gesellschaften sieht,¹⁷ begünstigen wiederum einen moralischen Traditionalismus, der vielfach fundamentalistisch begründet wird. Dies gilt vor allem in Gesellschaften, in denen traditionelle und moderne Moralvorstellungen durch die Globalisierung unvermittelt aufeinander prallen. Demnach kommt den überlieferten und die moralische

¹² Vgl. dazu O. Apel, *Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität*: W. Lütterfelds/Th. Mohrs (Hg.), *Eine Welt – eine Moral?*, Darmstadt 1997, 60-76, 63.

¹³ M. Walzer, *Lokale Kritik – Globale Standards: zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Berlin 1996, 17.

¹⁴ P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 151,

¹⁵ ebenda 185.

¹⁶ E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Hamburg 1992, 259-273.

¹⁷ R. Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart 1992, 242-244.

Praxis prägenden Moralsystemen aufgrund ihrer grundlegenden identitätsbildenden Funktion eine eigene Dignität zu. Dies gilt auch angesichts der offenkundigen Tatsache, dass sie gute und schlechte Normen, Vorbilder und Werte enthalten.

Die immanente Wandlungsfähigkeit von Moralsystemen

Wie M. Walzer gezeigt hat, enthalten alle Moralsysteme Potentiale „immanenter Kritik“.¹⁸ Dies ergibt sich daraus, dass die gelebte Praxis immer hinter den verpflichtenden Sollensansprüchen zurückbleibt. Gravierende Verletzungen moralischer Verpflichtungen rufen so soziale Kritiker auf den Plan, die die Differenz zwischen dem tatsächlichen Verhalten und dem Gesollten aufzeigen und Verhaltensänderungen einmahnen. Ähnlich wie wir im täglichen Leben Menschen kritisieren, die sich nicht an ihre eigenen moralischen Vorstellungen halten, so kritisieren soziale Kritiker ihre jeweilige Gesellschaft, wenn sie von ihren moralischen Standards abweicht. Moralsysteme sind darüber hinaus kontinuierlichen Prozessen der Interpretation und Reinterpretation unterworfen. M. Walzer hat die Moral einmal anschaulich mit einer Statue verglichen, die von vielen Generationen gemeißelt wurde und in der Gegenwart von jedem einzelnen weiter bearbeitet wird.¹⁹ Derartige Reinterpretationsprozesse moralischer Normen und Regeln geschehen im Laufe der Zeit bereits aufgrund ihrer Sprachlichkeit. Darüber hinaus ergeben sie sich daraus, dass auf Herausforderungen und Fragestellungen adäquate ethische Antworten erwartet werden. Die Werte, Normen und Vorbilder werden so einem permanenten Wandel unterzogen.²⁰ Dieses Grundmodell möchte ich nun durch zwei Überlegungen ergänzen: 1) Das Modell geschlossener Gesellschaften, d.h. kulturell-religiös homogener Milieus, das Walzer seinen Überlegungen zugrunde legt, ist adaptationsbedürftig. Ein wesentliches Charakteristikum von Globalisierungsprozessen ist es eben, dass die geschlossenen Lebenswelten sich auflösen. Selbst in den entferntesten Weltgegenden kommen die Menschen mit unterschiedlichen religiösen und anderen Moralvorstellungen in Kontakt. Jeder Versuch, die reli-

¹⁸ Vgl. zum Folgenden M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt 1993.

¹⁹ M. Walzer, *Lokale Kritik*, 35.

²⁰ Zur Interpretation und Reinterpretation z.B. in der alttestamentlichen Bibel vgl. die exzellente Studie von M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.

giöse bzw. weltanschauliche Homogenität aufrecht zu erhalten oder wiederherzustellen, muss angesichts der kommunikativen Verflechtungen notwendig totalitäre Züge annehmen. Er wird auch langfristig kaum effektiv sein, da die neuen Kommunikationstechnologien eine Abschottung nach außen faktisch unmöglich machen. In einer Welt, in der verschiedene religiöse und säkular fundierte Ethosformen notwendig in immer engerem Kontakt miteinander stehen, finden die immanente Kritik, sowie Interpretation und Reinterpretationsprozesse aber nicht mehr nur innerhalb des je eigenen Moralsystems statt, sondern in einem wertpluralen Umfeld, in dem unterschiedliche religiöse Moralvorstellungen und die säkularen Werte der Moderne sich wechselseitig kritisieren und reinterpretieren. 2) Walzer übersieht, dass die immanente Kritik als Rückbezug auf die je eigene Tradition auch eine rückwärtsgewandte Moral fördern kann und dies häufig auch tut. Gerade angesichts der „neuen Unübersichtlichkeit“ durch Globalisierungsprozesse liegt es nahe, sich auf eine unveränderbare Ursprungsmoral zu berufen, die gegen Erosionsprozesse verteidigt und immunisiert werden soll. Interpretation und Reinterpretation werden so wesentlich eingeschränkt, um nicht von dieser als autoritativ ausgegebenen Moral abzuweichen. Dies aber bedeutet, dass statt dem erhöhten Kommunikations- und Dialogbedarf, der durch die Globalisierung gegeben ist, gerecht zu werden, die eigene moralische Identität künstlich nach außen abgesichert wird. Doch trotz dieser Versuchung zur Abkapselung bleibt die Bildung von moralischer Identität und damit die Verwurzelung in partikulären Moral- oder Ethosformen als Voraussetzung für moralisches Handeln in jedem Falle unverzichtbar. Sie kann nicht durch eine allgemeine Weltmoral abgelöst werden. Aus der Sicht der Religionen ist dies auch deshalb nicht möglich, weil ihre Moralvorstellungen Teil eines religiösen Glaubenssystems sind, das von den Gläubigen die Anerkennung von religiösen und moralischen Wahrheiten, Normen und Vorbildern gleichermaßen verlangt. Bereits diese Unterscheidung ist eigentlich künstlich – dogmatische und moralische Inhalte sind vielmehr unlösbar miteinander verbunden. Darüber hinaus ist zweifelhaft, ob die Ablösung von „dichten“ Moralien durch eine „dünne“ Einheitsmoral überhaupt wünschenswert wäre. Die kulturelle und religiöse Vielfalt ist vielmehr als ein gemeinsames Erbe der Menschheit zu sehen, ohne dessen Traditionen und Sinnressourcen die humane Tiefendimension des menschlichen Lebens verkümmern würde. Die zentrale Herausforderung besteht demnach darin, einerseits kohärente und damit identitätsbildende Moralsysteme anzuerkennen, aber zugleich ihre Öffnung für Kritik und Reinterpretation zu fordern, die nicht nur von

innen, sondern auch von außen kommt. Nur so kann sowohl ein ethischer Relativismus als auch ein Fundamentalismus vermieden werden, der Normen, Werte und Vorbilder gegen Anfragen immunisiert – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Beide Optionen werden dem Wert der Verschiedenheit nicht gerecht. Sie gleichen sich darin, dass sie einen Dialog entweder für unmöglich oder für unnötig erachten, weil der eigene Wahrheitsanspruch entweder verabsolutiert oder die Wahrheitsfrage überhaupt nicht gestellt wird. Dialoge, die auf die Klärung und Vermittlung verschiedener Ethosformen zielen, gehen hingegen davon aus, dass es berechnete ethische Wahrheitsansprüche gibt, die jedoch angesichts der Kontingenz jeder konkreten geschichtlichen Verwirklichung niemals voll eingelöst werden können und daher ergänzungs- und klärungsbedürftig bleiben. Ein derartiger Dialog setzt seinerseits eine „dünne“ gemeinsame Basis voraus, die eine Zuordnung und Abwägung der einzelnen Moralvorstellungen erst ermöglicht. Diese – so soll im Folgenden argumentiert werden – liegt sowohl für säkulare als auch für religiöse Wertvorstellungen im Kriterium der Humanität.

Humanität als gemeinsames Letztkriterium säkularer und religiöser Moral

Ch. Taylor hat in seiner breit angelegten Studie zur Genese neuzeitlicher Identität²¹ gezeigt, dass die Sensibilität für das eigene Leid und jenes der anderen die Grundlage der Moral der Moderne bildet. „Unter den als moralische anerkannten Forderungen betreffen die vielleicht dringendsten und überzeugendsten die Achtung vor dem Leben, der Integrität und dem Wohlergehen – ja, dem Gedeihen – der anderen.“²² Sie gründen im „Anspruch menschlichen Leids“, dessen Verminderung, ja Überwindung das Grundanliegen moderner säkularer Ethik darstellt. Dies gilt – einmal abgesehen vom fundamentalen Traditionsbruch Nietzsches – für alle Ethikentwürfe bis hin zur Gegenwart, so unterschiedlich sie im übrigen sein mögen. Humanität und Leidensbegrenzung bilden das Letztkriterium der Diskursethik von J.

²¹ Ch. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt 1994.

²² Ebenda 17.

*Habermas*²³, des Pragmatismus von *R. Rorty*²⁴ und des kommunitären ethischen Entwurfs von *M. Walzer*²⁵, um nur einige zu nennen. Die Konkretisierung dieses Postulats der Humanität soll primär durch die Schaffung gerechter sozialer Strukturen und Institutionen geleistet werden. Ihre Aufgabe ist es, Leid zu mindern und Leben zu erhalten und zu fördern. Letzteres vor allem durch den Schutz und die Erweiterung individueller Freiheitsräume. Das Spezifikum der Ethik der Moderne ist demnach eine auf Gerechtigkeit verpflichtete Strukturenethik.²⁶ Diesem doppelten Grundimpuls – der Verwirklichung von Gerechtigkeit und der Gestaltung gerechter sozialer Institutionen – entstammen im politischen Bereich die Menschenrechte, aber auch die demokratischen Partizipationsrechte und die Sozialrechte. Ebenso hat die liberale Wirtschaftsdoktrin das Ziel, alle Glieder der Gesellschaft mit materiellen Gütern zu versorgen und so Elend zu überwinden. Diese humanen Grundimpulse sind dabei untrennbar mit dem emanzipatorischen Ethos der Moderne verbunden. Die Befreiung von staatlicher Willkürherrschaft, kolonialer Unterdrückung und von Benachteiligung aufgrund der Ge-

²³ „Solche [versöhnten] Lebensformen [freier, reziproker Anerkennung] sind uns, diesseits der prophetischen Lehren, nicht einmal in Aussicht gestellt ... Von ihnen wissen wir nur, dass sie ... produziert werden müssten. „Produzieren“ heißt allerdings nicht Herstellen nach dem Modell der Verwirklichung intendierter Zwecke; es bedeutet vielmehr das nichtintendierbare Hervorgehen aus der fehlbaren und immer wieder misslingenden kooperativen Anstrengung, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern.“ J. Habermas, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1992, 153, 186. Und an anderer Stelle: „Moralische Institutionen sagen uns, wie wir uns gemeinsam verhalten sollen, um durch Schonung und Rücksichtnahme der extremen Verletzbarkeit von Personen entgegenzuwirken.“ Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt 1991, 223.

²⁴ Die Art von Solidarität, auf die es im öffentlichen Vernunftgebrauch ankommt, ist jene Solidarität, die als Selbstzweifel während der letzten Jahrhunderte allmählich den Bewohnern der demokratischen Staaten eingepflegt wurde – als Zweifel an der eigenen Sensibilität für die Schmerzen und Demütigungen anderer, als Zweifel daran, dass gegenwärtige institutionalisierte Arrangements angemessen mit diesen Schmerzen und Demütigungen umgehen können, auch als Neugier auf mögliche Alternativen. [...]“ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 4. Aufl., Frankfurt 1997, 320.

²⁵ „Jede Moral, ... deren praktizierende Anhänger nicht auf das Leid und die Unterdrückung anderer Menschen reagieren, ... wäre eine unzureichende Moral“, M. Walzer, *Lo-kale Kritik*, 24.

²⁶ Vgl. W. Korff, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*: ders., *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, 95-118.

schlechts-, Standes- oder ethnischen Zugehörigkeit ergibt sich aus der Grundforderung der Gleichheit, die in der Geschichte verwirklicht werden soll. Ein derartiges auf Emanzipation zielendes Freiheitsethos ist ein unaufgebbarer Bestandteil der modernen Kultur. Es ist für alle jene Menschen weltweit unverzichtbar und attraktiv, die unter Unterdrückung leiden. Dies gilt u.a. für Frauen, denen das Postulat der Gleichheit mehr Unabhängigkeit und menschenwürdigere Lebensbedingungen in Aussicht stellt.

Die moderne Freiheitskultur steht dabei von ihrem Ursprung her in einem mehr oder weniger ambivalenten oder auch ablehnenden Verhältnis zu überlieferten Religionen und ihren moralischen Normen. Historisch ist dies eine Folge der traumatischen Erfahrungen der europäischen Glaubensspaltung und der Konfessionskriege des 16./17. Jahrhunderts, die zur Errichtung einer säkularen politischen Ordnung führten. Die politische Legitimität musste angesichts des Versagens der Religionen säkular fundiert werden, d.h. die klammerte religiöse Wertvorstellung explizit aus. Dies führt bis heute dazu, dass Religionen aus der Sicht eines aufgeklärten Humanismus vielfach als Hort der Intoleranz und Inhumanität gesehen werden. Doch Aufklärung und Gegenaufklärung können nicht in dieser Weise säkular und religiös verortet werden. Weder die Religionen noch die säkulare Moderne haben sich im Hinblick auf die Verwirklichung von humanen Grundwerten als lineare Erfolgsgeschichten erwiesen. Die Ideale der Aufklärung wurden in den Ideologien des 20. Jahrhunderts ebenso kompromittiert, wie zuvor in der Geschichte jene der Religion. In beiden Fällen führten verengte und ideologisierte Weltbilder, die sich jeder Öffnung widersetzen, zu tragischen Entwicklungen.²⁷

Doch es geht nicht nur um historische Praxis. Die Frage ist vielmehr, ob die Religionen aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus Humanität überhaupt als ethisches Grundkriterium anerkennen können. Die Antwort von Seiten der christlichen Theologie ist positiv. So sieht *J. B. Metz* in der Frage nach dem Leid die gemeinsame Grundfrage aller Religionen. Die unbedingte „Anerkennung der *Autorität der Leidenden*“, die an das Gewissen appelliert und der es Gehorsam schuldet, sei die einzig mögliche Grundlage eines globalen Ethos. „Die Chance und die Aufgabe einer *Koalition der Religio-*

²⁷ P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 258ff entfaltet seine Phänomenologie der Tragik, die aus der Unfähigkeit oder mangelnden Bereitschaft der Relativierung eigener moralischer Vorstellungen entsteht, im Anschluß an Hegel anhand der Antigone-Erzählung.

nen heute: (liege daher) ... in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt ...“ auf der Basis des „in den Religionen der Menschheit akkumulierte Leidensgedächtnisses“.²⁸ Küng's Projekt Weltethos und die damit in Zusammenhang stehende „Erklärung für das Weltethos“, die 1993 vom Parlament der Weltreligionen verabschiedet wurde, geht noch einen Schritt weiter. Alle religiösen Ethosformen vertreten demnach gleiche humane Grundforderungen,²⁹ die Forderung der Ehrfurcht vor dem Leben des Mitmenschen und die natürliche Umwelt, nach einer Kultur der Solidarität und der Gerechtigkeit; nach Toleranz und Wahrhaftigkeit gegenüber dem anderen, sowie nach einer Kultur der Partnerschaft zwischen Mann und Frau. Küng's Weltethos setzt ebenso wie Metz' Kriterium bei einem bereits bestehenden inhaltlichen moralischen Grundkonsens der Religionen an. Dieser ist m. E. nach allerdings aus dem säkularen Kontext der Moderne übernommen und wird dann in die Religionen zurücktransferiert, wobei die spezifisch religiöse Dimension von der ethischen abgekoppelt bleibt. Außerdem werden inhaltliche Aussagen getroffen, die vom Selbstverständnis der Religionen nicht eingeholt sind. Dies gilt vor allem für Küng's Projekt Weltethos und hier vor allem für die Forderung der Toleranz gegenüber Andersgläubigen – deren Verhältnis zur Wahrhaftigkeit ungeklärt bleibt – aber auch für die Anerkennung von partnerschaftlicher Gleichberechtigung im Verhältnis von Mann und Frau. In der katholischen Kirche wurde z.B. das Postulat der religiösen Toleranz und damit der Religionsfreiheit erstmals in der Erklärung *Dignitatis Humanae* des Zweiten Vatikanischen Konzils nach langem Ringen verbindlich festgelegt.

Daher möchte ich einen anderen Zugang vorschlagen, der in der Gottesvorstellung selbst seine Grundlage hat. Religionen verstehen sich als Orte der Verwirklichung menschlichen Heils. Von daher ist es unmöglich, dass sie Inhumanität und inhumanes Verhalten *prinzipiell* als gerechtfertigt ansehen. Denn sonst müssten sie behaupten, dass Gott oder das Göttliche selbst ein Handeln gegen das Wohl des Menschen gut heißt. Eine derartige Aussage ist nur unter zwei Prämissen möglich. Zum einen verlangt sie eine voluntaristische Gottesvorstellung, wonach Gott das Heil seiner Geschöpfe auf-

²⁸ J.B. Metz, Mit der Autorität der Leidenden: Feuilleton-Beilage der Süddeutschen Zeitung, Weihnachten 24./25. Dezember 1997, Nr. 296.

²⁹ Abgedruckt: H. Küng/K.J. Kuschel (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993, 13-46.

grund seiner Freiheit wollen oder nicht wollen kann. Weiters kann an der Behauptung von göttlichen Befehlen und religiösen Normen, die sich grundsätzlich gegen das Wohl von Menschen richten, nur um den Preis festgehalten werden, dass moralische Normen überhaupt dem Diskurs entzogen werden, weil sie aufgrund eines positivistischen Verständnisses des Religionsgesetzes keinerlei Rechtfertigung bedürfen und auch keinerlei Abänderungen durch Interpretation und Reinterpretation zulassen. Ein derartiger legalistischer Zugang wird zwar – gerade auch gegen den rationalen Anspruch der Moderne vertreten – aber er ist in sich äußerst brüchig. Dies zum einen, weil er ein Gottesverständnis voraussetzt, das hinter jenes der Hochreligionen zurückfällt, indem es in Gott bzw. dem Göttlichen nicht das absolut Gute sieht. Zum anderen, weil das Ringen der menschlichen Vernunft um das Gute und Richtige, das in der immanenten Kritik ebenso wie in den Interpretationsprozessen aller religiöser Traditionen von jeher seinen Ort hatte, damit für unnötig, ja schädlich erklärt wird. Soll dies nicht geschehen, dann kann und muss das Kriterium der Humanität nicht nur an eine säkulare Ethik, sondern auch an religiöse Ethiken als kritischer Maßstab angelegt werden können. Dies bedeutet freilich keineswegs, dass die inhaltliche Bestimmung dessen, was dem menschlichen Wohl am besten entspricht, bereits feststände. Eben dies sollte das Thema von Dialogen sowohl zwischen den Religionen, aber auch zwischen einer religiös fundierten und einer säkular philosophischen Ethik sein. Deren Ziel wäre es, Übereinstimmung darüber zu erzielen, welche Verhaltensweisen, besonders aber welche sozialen Institutionen als lebensfördernd anzusehen sind, welche es Menschen erlauben, sich zu entfalten und welche Menschen schädigen. Die Grenzen derartiger Dialoge ergeben sich daraus, dass heilige Schriften detaillierte moralische oder rechtliche Regelungen vorgeben. Der Ausweg einer hermeneutischen Textinterpretation, die nach der Grundintention der Aussagen fragt und sie damit letztlich unter das Kriterium der Humanität stellt, ist in diesem Fall unumgänglich, wenn ein positivistisches Verständnis vermieden werden soll, das auch aufgrund der Widersprüchlichkeit der Darlegungen zu ein und derselben Frage letztlich nicht aufrecht erhalten werden kann.

Der metaethische Gehalt von Religionen und seine ethische Relevanz

Religiöse Moralvorstellungen und Ethosformen sind weithin ungeschieden Teil eines Glaubenssystems und damit rückgebunden und eingebettet in Glaubensinhalte, die den Bereich des Moralischen transzendieren. Sie sind über den Anspruch eines säkularen Humanismus hinaus, Orte der Vermittlung von Sinn. Die grundlegenden Lebensfragen, auf die Religionen Antwort geben, sind jene nach der Bestimmung des Menschen, den Folgen von Schuld und der Möglichkeit der Versöhnung, nach dem Sinn des Leidens. Wie die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* formuliert: „Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, alles Dinge, die trotz allen Fortschritts weiter bestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkaufte werden mussten? Was kommt nach dem irdischen Leben?“ (GS 10).

Ich möchte dies an zwei Beispielen aus den christlichen Traditionen verdeutlichen. Die universale Frage nach dem Leid wird in der philosophischen Ethik als moralischer Aufruf zu seiner solidarischen Überwindung beantwortet. Doch ein derartiger immanenter Humanismus stößt angesichts der Sterblichkeit des Menschen und der notwendigen Unvollkommenheit der Gerechtigkeit an Grenzen.³⁰ In den religiösen Traditionen wird das Leid damit zu einer Rückfrage nach Gott selbst. So ist es in den biblischen Traditionen letztlich Gott, der aus Unterdrückung und Not befreit. Für das Alte Testament ist der Exodus, die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, das Grunddatum der Geschichte Israels, und im Neuen Testament findet dieses Gottesverständnis seinen Ausdruck im Namen Jesus selbst, was soviel bedeutet wie „Gott rettet“. Gottesglaube und Gottesanrufung vertiefen so den Raum des Menschlichen. Sie ermöglichen dem einzelnen, sich an eine die jeweilige soziale Ordnung transzendierende Instanz zu wenden, wo ihr Menschsein aufgehoben ist. Eine derartige Jenseitoffenheit kann freilich zur Weltflucht verkommen. Dies aber ist nach jüdisch-christlichem Verständnis gegen ihre ursprüngliche Intention. Die Verankerung der Moral in der Selbstoffenbarung Gottes sichert nicht nur ihre Geltung, sondern soll zum Grund des Handelns werden, Gott, der den „Schwachen aus dem Staub erhebt und den Armen erhöht, der im Schmutz liegt ...“ (1 Sam 1,8) wird zum verpflichtenden Vorbild, an dem sich das eigene Verhalten auszurich-

³⁰ Vgl. Ch. Taylor, *A Catholic Modernity?*, Oxford 1999.

ten hat. Dies gilt für das Alte³¹ ebenso wie für das Neue Testament, wo Jesus zum unüberbietbaren Vorbild und zur Norm allen Handelns wird. Dies wiederum ermöglicht die Freigabe einzelner Normen auf das eine Grundgebot einer Liebe hin, die allen sozialen und gesetzlichen Regelungen vorausliegt. Wenn gilt, dass „der Sabbat für den Menschen da ist, und nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27f), dann können institutionelle Regelungen nicht aufgrund von Traditionen Geltung beanspruchen, sondern sind prinzipiell daraufhin zu berufen, ob sie ein Mehr an Humanität ermöglichen. In diesem Sinne schreibt der katholische Theologe E. Schillebeeckx, „dass die spezifische Eigenart der christlichen Ethik ... darin liegt, gerade keine eigene Ethik zu haben und darin offen zu sein für das von allen Menschen gesuchte Humanum, hier und jetzt und immer wieder von Neuem.“³² In dieser Grundintention trifft sich die christliche Ethik mit jener der Aufklärung.

Ein weiteres Spezifikum religiöser Ethik stellt die Frage nach dem rechten Umgang mit Schuld dar. Sie ist eng verbunden mit jener nach der Möglichkeit und Bedingung von Vergebung und Versöhnung.³³ Die Vergebung von Schuld stellt bisher vor allem ein Thema religiöser Moral dar, obwohl sie sowohl die transzendente als auch die zwischenmenschliche Ebene berührt. Denn Vergebung betrifft jedes Handeln insofern, als sie Bedingungen dafür festlegt, unter denen für fehlbare Menschen ein Neuanfang möglich ist. In einem der wenigen philosophischen Texte dazu schreibt H. Arendt, dass nur durch Vergebung die „Unwiderruflichkeit“ des Handelns und die „Unvorhersehbarkeit“ seiner Folgen ertragbar werden.³⁴ Denn angesichts der universalen Fehlbarkeit des Menschen stellt sich immer und überall die Frage, wie menschliche Beziehungen wieder ins Lot gebracht werden können. Diese Einsicht stamme aus dem Neuen Testament. Dies – so H. Arendt – sollte

³¹ Vgl. z.B. Ex 22,20: „Einen Fremden sollst du nicht ausnützen oder ausbeuten, denn ihr seid in Ägypten Fremde gewesen.“ Die ethische Forderung wird hier mit der Erinnerung an die Rettung durch Jahwe begründet.

³² E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, 54.

³³ Dies sind Lebensfragen, von denen – wie der Philosoph J. Splett sehr pointiert formuliert – die Ethik im Unterschied zu Menschen selbst nicht betroffen wird. J. Splett, *Art. Schuld: Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H.Krings/ H.M. Baumgartner/Ch. Wild, Band III, München 1974, 1277-1288, 1279.

³⁴ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 4. Aufl., München 1985, 234.

aber nicht verhindern, sie auch „im diesseitigen Sinne so ernst zu nehmen, wie sie es verdient.“³⁵

Ähnlich stellt *J. Derrida* fest, „dass die abrahamitischen Traditionen“ der Vergebung „an sich partikulär aber heute auf dem Weg zur Universalisierung“ seien.³⁶ Diese Universalität gründet für ihn in einer „Sakralität des Humanen“. Das Beispiel zeigt, dass es eine Durchlässigkeit zwischen religiöser und säkularer Moral gibt. Religiöse Moralvorstellungen werden säkular und damit Teil des humanen Selbstverständnisses. Dies ist effektiv nichts anderes als die Weiterführung eines Prozesses der wechselseitigen Rezeption, wie sie in Europa seit der Antike zwischen philosophischer Ethik und christlicher Religion stattgefunden hat. Dies gilt für die Übernahme stoischer Vorstellungen in die frühe christliche Theologie, ja die neutestamentlichen Schriften selbst, aber auch für die Wurzeln der Menschenrechte in der christlichen Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Grund seiner Würde, um nur zwei Beispiele zu nennen. Diesen Rezeptionsvorgängen und ihren Verbindungen vor allem auch in anderen religiösen Kontexten nachzugehen, wäre ein wesentlicher Beitrag, um diese wechselseitige Durchlässigkeit zwischen religiöser und säkularer Moral – und übrigens ebenso zwischen verschiedenen religiösen Ethosformen – zu zeigen, ohne zu übersehen, dass – wie *J. Habermas* feststellt – „die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen fließend ist.“³⁷ Trotz dieser fließenden Grenzen in der Begründung lassen sich jedoch die spezifischen Aufgaben säkularer und religiöser Ethosformen in der gegenwärtigen Situation bestimmen.

Vom Zueinander säkularer und religiöser Moral: ein Leitbild

Die ideellen Globalisierungsprozesse der letzten Jahre sind von Konflikten begleitet, die sich vielfach nicht als materielle Interessenkonflikte, sondern als religiöse und kulturelle Identitätskonflikte verstehen. Die vorherigen Überlegungen haben gezeigt, dass Identitäten und Moralsysteme auch in Zukunft vielfach religiös fundiert sein. Religiöse Ethosformen werden demnach weiterhin der Ort sein, wo sich Moral und Identität in ihrer partikula-

³⁵ Ebenda.

³⁶ J. Derrida, *Le siècle et le pardon: Le Monde des Débats* Nr. 9, Dec. 1999, 1.

³⁷ H. Habermas, *Glaube und Wissen: Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15. 10. 2001, 9.

ren Verfasstheit bilden. Weder können noch sollen sie durch eine „dünne“ säkulare Welteinheitsmoral ersetzt werden. Andererseits ist in Zeiten der Globalisierung eine säkulare politische Basismoral unabdingbar, da ohne sie politische Legitimität nicht mehr oder nur unter der Inkaufnahme von prinzipieller Ungleichheit der Staatsbürger begründet werden kann. Zudem stellen die politischen Institutionen der Moderne zweifellos einen Fortschritt an Humanität im Sinne von Legalität dar, den es unter allen Umständen zu bewahren gilt. Es geht daher darum, das Mit- und Zueinander von säkularer und religiöser Moral näherhin zu bestimmen. Dieses Verhältnis wird in unterschiedlichen historischen und gesellschaftlichen Kontexten je andere Formen annehmen. Ich möchte jedoch vier zentrale Punkte nennen, die dafür wesentlich sein werden.

- Die wechselseitige Anerkennung von religiösen und säkularen Traditionen stellt eine Grundvoraussetzung für jeden ernsthaften Dialog dar. Diese Wertschätzung ist angesichts der historischen Erfahrungen und eines noch immer tief verankerten Misstrauens auch im europäischen Kontext alles andere als selbstverständlich. Dies zeigt z.B. die hitzige Debatte um die – politisch mäßig relevante – Erwähnung der religiösen Wurzeln Europas in der Präambel einer europäischen Verfassung. In Ländern und Kulturen, in denen säkulare Wertvorstellungen aufgrund einer ganz anderen geschichtlichen und kulturellen Ausgangslage um vieles schwieriger zu verstehen und daher auch zu inkulturieren sind, stellt diese Anerkennung eine noch größere Herausforderung dar. Dies umso mehr als die institutionellen Errungenschaften der Moderne wie Menschenrechte und Demokratie vielfach als Teil einer westlichen Hegemonialkultur gesehen werden, die kulturimperialistisch aufoktroziert werden soll. Eine wechselseitige Anerkennung erfordert vor allem auch die Einsicht in die Grenzen der je eigenen Welt- und Glaubenssicht, sowohl was die konkrete Verwirklichung der in ihr enthaltenen Normen als auch was ihre inhärente Begrenztheit angeht. Eine derartige Selbstbescheidung könnte durch das historisch aufweisbare Wissen um die eigene Fehlbarkeit und die Bedrohung jeder Moral durch Inhumanität und Heuchelei gefördert werden.
- Die wechselseitige Anerkennung bildet aber auch die Voraussetzung für einen Dialog, in dem die eigenen Vorstellungen zu klären und daher auch der Kritik auszusetzen sind. Eine derartige Kritik, die von anderen an die je eigenen religiösen und säkularen Wertvorstellungen herangetragen wird, sollte zuerst zu einem besseren Verständnis der eigenen Moral und

ihrer Relevanz in der gegenwärtigen Situation führen. Sie wird aber auch Wandlungen initiieren. Wenn nach Aristoteles „alle Welt nicht nach dem Hergebrachten, sondern nach dem Guten“ trachtet, dann bedeutet dies, dass alle Gesellschaften das Potential haben, Neues zu übernehmen und dies häufig auch tun, wenn sie davon überzeugt werden können, dass es sich um das Bessere handelt.

- Dabei ist von der Komplementarität der säkularen Moral als Grundlage der politischen Ordnung und den religiösen Ethoi als Grundlage „partikularer Gemeinschaftstradition“³⁸ und Identität auszugehen. Eine derartige Anerkennung der Komplementarität bedeutet nicht ein friktionsfreies Nebeneinander, das religiöse Moral schützt, solange sie den Bereich des Politischen und Wirtschaftlichen unberührt lässt. Dies würde den moralischen Ansprüchen von Religionen, die immer auch Gerechtigkeitsvorstellungen einschließen, nicht gerecht. Es heißt aber, dass Religionsgemeinschaften bereit sind anzuerkennen, dass sie aufgrund ihrer Partikularität im Bereich des Politischen eines gemeinsamen und damit notwendig säkularen Ethos bedürfen und ihren Anspruch zur Alleingestaltung der politischen Ordnung aufgeben. Dies sollte ihnen umso leichter fallen, als – wie Ch. Taylor bemerkt – dieser Machtanspruch am meisten zu ihrer Diskreditierung in der Vergangenheit beigetragen hat.
- Grund- und Letztkriterium der Dialoge sollte der Maßstab der Humanität sein, vor dem auch Religionen sich legitimieren können und müssen. Dabei ist freilich nicht von vornherein ausgemacht, was human bzw. inhuman ist. Die westliche Kultur und Ethik, und noch weniger die effektiv praktizierte Moral, haben nicht *a priori* einen Superioritätsanspruch.

Ich habe am Anfang dieses Abschnitts davon gesprochen, dass es eines neuen Leitbilds hinsichtlich des Miteinanders von religiöser und säkularer Moral bedarf. Ein derartiges Leitbild ist unverzichtbar, auch wenn durch die politischen Ereignisse der letzten Jahre ein Klima entstanden ist, das Diskursen dieser Art abträglich ist. Umso dringlicher ist die Einsicht, dass Globalisierung mehr ist als ein technischer und wirtschaftlicher Prozess und dass durch eine Angleichung in diesen Bereichen nicht von selbst eine Weltkultur entsteht, die Menschen untereinander verbindet. Dazu bedarf es gemeinsamer intellektueller und geistiger Anstrengungen, damit jene Menschheitsfamilie Realität werden kann, die das Ziel jeder Moral ist.

³⁸ O. Apel, Ethnoethik, 71.