

# **Wertetraditionen und Wertekonflikte** **– Ethik in Zeiten der Globalisierung –**

herausgegeben von

**Gabriele Münnix**

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2013

**Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH  
99734 Nordhausen 2013

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung  
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz  
Adobe Geramont Pro 10,5 auf 12,5 Punkt  
mit Adobe Indesign 5,5:  
Karin Farokhifar, Köln

Umschlagbild:  
BOSC

Umschlaggestaltung:  
Markus Rhode - Verlag T. Bautz GmbH

Printed in Germany  
ISBN 978-3-88309-600-1  
[www.bautz.de](http://www.bautz.de)

## Vorwort

Viele der Beiträge dieses Buches waren Beiträge der AutorInnen zu dem Internationalen Kongress „Wertetraditionen und Wertekonflikte in interkultureller Perspektive“, den ich im Mai 2012 an der Universität Innsbruck organisiert habe, und der sich konzeptionell aus einem Teil meiner Vorlesung zur Einführung in die Interkulturelle Philosophie ergeben hat, die ich im SS 2011 dort gehalten habe. Mehr als 120 TeilnehmerInnen von Norwegen bis Italien, von Portugal bis Japan haben mit interessanten Fragen zum Gelingen des Kongresses beigetragen. Dem damaligen Leiter des Philosophischen Instituts, Prof. Dr. Elmar Waibl, und der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP e.V.) danke ich für großzügige institutionelle und finanzielle Unterstützung. Den zehn neu hinzugekommenen AutorInnen danke ich, dass sie bereit waren, diesen Band bereichernd abzurunden.

Die Reihenfolge der Beiträge ist sehr genau überlegt, da die AutorInnen oft untereinander aufeinander Bezug nehmen; doch lassen sie sich natürlich auch unabhängig voneinander lesen.

Das Akan-Symbol der streitenden Krokodile, das Sie zwischen den Beiträgen finden, wird im Beitrag von Kwasi Wiredu erklärt. Es wurde von einer bekannten Cartoonistin (die aber ungenannt bleiben möchte) nachgezeichnet und abgeändert. Auch dafür einen herzlichen Dank.

Ebenfalls zu danken ist dem Verlag Traugott Bautz, der das Buchprojekt hilfreich unterstützend begleitet hat.

Und last but not least ist Karin Farokhifar von der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie zu danken, die stets einsatzfreudig, mit großer Zuverlässigkeit und mit herausragender Sachkompetenz das Layout besorgt hat.

Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Innsbruck/Düsseldorf, im Juni 2013

*Gabriele Münnix*



## Inhalt

Vorwort	5
<i>Gabriele Münnix</i> Ethik und Globalisierung. Einleitung	11
***	
<i>Arve Brunvoll</i> Multikulturalismus versus Interkulturalität. Zur norwegischen Wertedebatte	31
<i>Monika Kirloskar-Steinbach</i> Exklusion und Inklusion in der Politischen Philosophie angesichts von Migration und Globalisierung	45
<i>Elmar Waibl</i> Wert(urteils)streit – Was tun?	65
***	
<i>Mohamed Turki</i> Demokratie und Menschenrechte nach dem „Arabischen Frühling“	81
<i>Hamid Reza Yousefi</i> Menschenrechte im Vergleich der Kulturen	95
<i>Hans Kraml</i> Zwischen Aristoteles und Religion. Die Ethik des Nasir ad-Din Tusi als Lehrstück	109
<i>Katajun Amirpur</i> Scharia und Gender. Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus	121

\*\*\*

<i>Ram Adhar Mall</i>	
Prinzipienethik(en): Anspruch und Wirklichkeit. Eine interkulturelle Erkundung	141
<i>Hans van Ess</i>	
Chinesische Herrschaftsethik in Tradition und Gegenwart	159
<i>Mine Hideki</i>	
Die fundamentale Struktur von Nishidas „Logik des Ortes“	173
<i>Nancy Billias</i>	
Der Wert des Nichts. Eine Untersuchung von Werten des Buddhismus und der französischen Postmodern	195
	***
<i>Chibueze Udeani</i>	
Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert. Werteverlust oder Wertewandel?	209
<i>Jacob Emmanuel Mabe</i>	
Andere Kulturen – andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann	219
<i>Kwasi Wiredu</i>	
Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik. Ein Plädoyer für parteilose Politik	231
<i>Anke Graneß</i>	
„ubuntu“ und „buen vivir“. Zum Umgang mit indigenen vorkolonialen Konzepten	243
	***

<i>Hans Schelkshorn</i>	
Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen Philosophie für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft	263
<i>Enrique Dussel</i>	
Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik	281
<i>Charles M. Taylor</i>	
Hermeneutik und Ethnozentrismus	301
<i>Thomas A. Lewis</i>	
Vergleichende Ethik in Nordamerika. Methodologische Probleme und Ansätze	321
	***
<i>Marie-Luisa Frick</i>	
Moralischer Relativismus? Zur strittigen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten	337
<i>Gabriele Münnix</i>	
Perspektivismus, postmoderne Ethik und „sensus communis“	351
<i>Georg Stenger</i>	
Wertschätzung. Eine interkulturell-phänomenologische Ethik-Skizze	385
	***
Zu den Autoren	405





*Gabriele Münnix*

## **Ethik und Globalisierung**

### **Einleitung**

In seinem 1588 erschienenen Essay „Über die Kannibalen“ beschreibt Michel de Montaigne fremde Sitten und Gebräuche der neu entdeckten Völker Südamerikas, die dem Vernehmen nach ihre Feinde töten und verzehren, nach Montaigne eine symbolische Darstellung der äußersten Rache. „Wir könnten die Wilden also Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der Vernunft aus beurteilen, aber nicht, wenn wir sie mit uns vergleichen, denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer...“<sup>1</sup> Doch aus der Außenperspektive urteile man, „alles dieses geschehe infolge einer einfältigen und sklavischen Gebundenheit an ihre Gewohnheiten, infolge des Druckes der Geltung ihres alten Herkommens, ohne Überlegung und Urteil, und weil ihr Geist so stumpf sei, dass er sich zu nichts anderem aufraffen könne...“. Montaigne sieht klar, dass „die Verderbtheit auf dieser Seite des Ozeans ihrer Ruhe und ihrem Glück (teuer) zu stehen kommen“, bis hin zu ihrem Untergang; und ironisiert die abendländische Überheblichkeit mit seinem letzten Satz: „Aber wie! Sie tragen keine Beinkleider!“<sup>2</sup>

Das Eigene, Vertraute wird also zum Maßstab von Kultiviertheit und Zivilisiertheit erhoben, das Fremde wird daran gemessen und mangels besseren Verstehens abgewertet, oft wohl auch aus dem Bedürfnis, die eigene Identität nicht durch das Fremde, Andersartige bedroht zu sehen.

Die Denkfigur ist nicht neu: „barbares“, wild, roh, unzivilisiert waren nicht erst bei den Römern diejenigen, die sich nicht dem Muster der eigenen, aus der Innenperspektive erlebten Kultur fügten, die mangels anderer Kenntnis zum Inbegriff von Kultur und Zivilisation überhaupt erklärt wurde. Auch aus der Perspektive der sehr alten chinesischen Kultur etwa unterscheidet man zwischen Nord-, Süd-, Ost- und Westbarbaren<sup>3</sup>, die – wie wir aus Pearl S. Bucks Romanen wissen – als „fremde Teufel“ galten,

---

1 Michel de Montaigne, Die Essais, Stuttgart 1953, S. 113 verweist darauf, dass man im angeblich so kultivierten Europa Leute bei lebendigem Leib foltert, sogar „unter Nachbarn und Bürgern derselben Gemeinde ...“!

2 Michel de Montaigne, Versuche, Berlin 1907, S. 250ff. (Die o.g. Reclam-Ausgabe kürzt leider wesentliche Stellen heraus.)

3 Westbarbaren, zu denen auch wir uns zählen dürften, werden von Chinesen „am schlechten Geruch und am Gang mit auswärts gestellten Füßen“ erkannt, so der Träger des alternativen Friedensnobelpreises, der norwegische Philosoph Johan Galtung, bei einem Vortrag am 15.7.2002 in der Salzburger Aula Academica.

da sie nicht nur die eigene Kultur, sondern auch die damit verknüpfte eigene Identität bedrohten.

Doch heute gibt es keine unüberwindbaren Mauern mehr, die (nur scheinbar) in sich homogene Kulturen schützen und eine Einheit suggerieren, die schon intrakulturell immer weniger vorhanden ist. Der wohl nicht aufzuhaltende Prozess der Globalisierung bringt nicht nur Arbeitsmarktchancen in globalisierten Unternehmen, sondern infolge von Hunger und Bürgerkrieg auch Migrationsbewegungen, die von konservativen Kreisen abgewehrt und als „Überfremdung“ des Eigenen abgelehnt werden, ein Ausdruck, in dem auch die übermäßige Angst vor Überwältigung durch das übermäßig Fremde mitschwingt.

In vielen Ländern der Erde leben viele Ethnien (mehr – oder auch weniger – friedlich) mit- oder nebeneinander, internationale Mobilität und global agierende Medien lassen Entfernungen schrumpfen, das Fremde ist nicht mehr weit weg und exotisch, durchmischte Populationen werden zum Normalfall. Doch sind die inneren Bindungen an die Wertetraditionen der Herkunftsländer auch nach mehreren Generationen noch identitätsstiftend und können Konfliktpotential bergen, wenn sie auf andersartige Traditionen treffen.

Da wir heute infolge von geteilten Lebensformen mehr Wissen über andere Kulturen und die in ihnen gepflegten Wertetraditionen haben, könnte man meinen, dass das Fremde, Andersartige nicht mehr als minderwertig abqualifiziert werden muss, dass u.U. sogar gelegentlich das Andersartige als Bereicherung des Eigenen verstanden werden kann.

Doch die alten Denkmuster sind immer noch aktiv: Als eines von vielen Beispielen sei die Übertragung von Kohlbergs Stufen moralpsychologischer Entwicklung auf Kulturen genannt, die gemäß Piagets These von der Parallelität von Ontogenese und Phylogenese nun auch phylogenetisch im Bereich des Moralischen unterschiedliche Reifegrade ausmachte.<sup>4</sup> Postkonventionell, d.h. autonom und prinzipiengeleitet handeln zu können und sich so kritisch von überkommenen Wertetraditionen konventioneller Moralvorstellungen lösen zu können, wird als moralisch reifes Verhalten bewertet. Dabei ist Kohlbergs Vorstellung von Autonomie am Kantischen Autonomiebegriff orientiert, der in der Autonomie des selbstgesetzgebenden Willens das Prinzip der Freiheit

---

4 Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/M. 1996, hatte (individualpsychologisch) als Stufe einer unreifen Moral (z.B. bei Kindern) die heteronome, auf Belohnung und Bestrafung ausgerichtete Normierung von Verhalten bezeichnet, als „konventionelle Moral“ ein Handeln nach dem Prinzip „Wie Du mir, so ich Dir“, also in der Orientierung am Üblichen gesehen. „Postkonventionell“ und damit autonom und reif handelt derjenige, der nach internalisierten Prinzipien aus Einsicht handelt. Vgl. Ernst Topitsch, *Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung*, in: Mühlmann/Müller (Hg.) *Kulturanthropologie*, Köln 1966, S. 62f.

gegeben sah. Nicht nur ist dieser Autonomiebegriff in hohem Maße kulturdependent<sup>5</sup> (und selbst in unserer eigenen Kultur wegen der bei Kant zugrundeliegenden Zweiweltentheorie und der erforderlichen Herrschaft der Vernunft über Neigungen und Triebe nicht unumstritten), er wird auch benutzt, um die vermeintliche Arriviertheit des Eigenen gegen das minderwertigere Andersartige abzugrenzen und letzteres abzuqualifizieren. Dies geschieht z.B. bei Max Weber, der in seiner Konfuzianismusstudie „ein primitives Weltbild, in welchem alles konkrete Magie war“<sup>6</sup> diagnostiziert und lobend Tendenzen zur Rationalisierung feststellt, „aber doch die Masse im Zustand eines dumpfen Traditionalismus und der Magie beließ.“<sup>7</sup> Popper stellte seiner „offenen Gesellschaft“ primitive Gesellschaften gegenüber; er verband die „Stammesmoral der frühen Griechen mit den ‚Primitiven‘ – beispielsweise den neuseeländischen Maori – da weniger Raum für Individualität und progressive soziale Befreiung gegeben war; moralische Normen waren vorgegeben und nicht zu reflektieren.“<sup>8</sup>

Habermas unterstellt der antiken konventionellen Moral eine kritiklose Ethosgebundenheit, Apel denkt über das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral mit Hilfe von rationalen Diskursen nach<sup>9</sup>, und Roetz stellt im altchinesischen Konfuzianismus einen „Durchbruch zum postkonventionellen Denken“ fest.<sup>10</sup> Immer wird der implizit enthaltene Autonomiebegriff als Synonym für Reife normativ festgeschrieben; die eigene Rationalitätsform als Maßstab gesetzt, an dem sich alles andere messen lassen muss, was bei Hermann Schmitz bis hin zur Klassifikation des europäisch/amerikanischen Denkens als analytisch und des asiatischen hingegen als intuitiv reicht<sup>11</sup> – in Unkenntnis der hochrationalen buddhistischen Diskurse etwa bei Nagarjuna oder der komplexen siebenstufigen Prädikationslogik der Jaina.<sup>12</sup>

Solche Be-wertungen und Ab-wertungen verstellen also geradezu den Zugang zu anderen jeweils kulturinhärenten Wertetraditionen, in denen andere Wertpräferenzen – durchaus mit Eigenwert – zu entdecken sind, um deren je andere Begriffsapparate

- 
- 5 siehe Nausikaa Schirilla, Handlungsmacht/Autonomie, in: Monika Kirloskar-Steinbach et al. (Hg.), Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe, Freiburg 2012, S. 78–85
- 6 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1972, S. 276–536, hier: S. 254
- 7 zur Kritik an Webers Konfuzianismus-Studie siehe Guido Rappe, Interkulturelle Ethik, Rationalitätsformen im Kulturvergleich, Berlin/Bochum 2003, Band I, S. 779–864
- 8 Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band I, 1970, S. 231–38
- 9 Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, S. 45 sowie Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M. 1988
- 10 Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zur postkonventionellen Denken, Frankfurt/M. 1992
- 11 Hermann Schmitz, Neue Phänomenologie, Bonn 1980, S. 42
- 12 siehe Jayandra Soni, Einheit und Vielfalt aus der Sicht der siebenstufigen Prädikationslogik, in: Notker Schneider/Ram Adhar Mall/Dieter Lohmar (Hg.), Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Studien zur Interkulturellen Philosophie 9, Amsterdam/ Atlanta 1998, S. 99–110

Verstehensbemühungen nötig sind, will man sich nicht dem Vorwurf des Postkolonialismus und Kulturimperialismus aussetzen.

Um Konfliktpotentiale auszuschalten, sind also möglichst vorurteilsfreie Verstehensbemühungen um andere Wertetraditionen unabdingbar, die nicht das Eigene ins Fremde projizieren und dieses eben dadurch in seiner Besonderheit verfehlen. Um diese Wertetraditionen und die in ihnen und durch sie entstehenden Konflikte soll es im Folgenden gehen.

Werte besagen, worauf es ankommt, was wirklich wichtig – wert-voll – ist. Doch nicht erst in Zeiten der Globalisierung – auch schon intrakulturell – stoßen verschiedene Wertsetzungen bzw. Wertetraditionen aufeinander und führen zu Konflikten. Man möchte Wertbindungen nicht aufgeben, denn sie machen einen Teil der eigenen Identität aus<sup>13</sup>, und die ist kulturell geprägt. Mit zunehmender Durchmischung von Ethnien wird aber auch die kontextuelle bez. regionale Universalität der Geltung von normativen Aussagen zum Problem.<sup>14</sup>

Ist etwa männliche Beschneidung unverzichtbarer Teil einer Religion oder Kultur und als Abgrenzungsmerkmal vonnöten, da identitätsstiftend, oder stellt sie ohne Einwilligung der Betroffenen einen unzumutbaren Eingriff in die körperliche Integrität dar und ist also als Menschenrechtsverletzung zu werten, die dennoch in europäischen Krankenhäusern geduldet werden darf bzw. muss? Ist die Jugendweihe Ausdruck eines notwendigerweise säkularen Staates und muss entsprechende kirchliche Initiationsriten ablösen? Gilt es, unter allen Umständen das Gesicht zu wahren, auch auf Kosten der Wahrheit?<sup>15</sup> Steht gar die Ehre höher als das menschliche Leben? Auch hier sind unterschiedliche Sichtweisen zu verzeichnen, und es lassen sich weitere Beispiele anführen.

Unterschiedliche Sichtweisen finden sich aber auch bei der rationalen Begründung von Ethiktheorien *innerhalb* der abendländischen Philosophie. Diese oft kontrovers gegeneinander antretenden Ethiktheorien können methodisch im Hinblick auf die Begründungsformen als Ausfaltungen dessen gesehen werden, was Aristoteles in seiner Lehre von den vier Ursachen vorgegeben hat.<sup>16</sup> (Man sieht daran, dass auch rationale Begründung keinen exklusiven Geltungsanspruch sichert.) Angesichts der Vielfalt der

---

13 etwa Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996

14 Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?* Frankfurt/M. 1998, S. 142 f. redet von „kontextueller Universalität“, Franz-Martin Wimmer, *Einführung in die interkulturelle Philosophie I*, Passagen Wien 1990, S. 63 von „intern universell“.

15 Gerhard Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen 1996, S. 189ff. berichtet eine von Hussein v. Jordanien überlieferte Anekdote, die eine missglückte Kommunikation mit dem damaligen ägyptischen Präsidenten Nasser unter der Maßgabe von „wajh“ beschreibt: Die eigentliche militärische Situation wurde erst nach achtundvierzig Stunden klar.

16 Die Begründungsformen des Utilitarismus sind dann natürlich an der Zweckursache orientiert, die platonische Idee des Guten kann als Wirkursache gesehen werden, die materiale Wertethik Schelers

Positionen schlägt Robert Audi, der um „Moral Value and Human Diversity“ bemüht ist und seinen Ansatz „pluralistic universalism“ nennt, vor, ja nach Situation verschiedene dieser Ethiktypen zu kombinieren.<sup>17</sup> Doch da diese nicht über abendländische Ethikkonzeptionen hinausgehen, greift dieser Ansatz wohl zu kurz.

Hans Küng hat mit seinem „Projekt Weltethos“ deutlich gemacht, wie wichtig trotz aller Unterschiede aber auch gemeinsame Werte, zum Beispiel im Einsatz für natürliche Ressourcen und gegen globale Klimaverschlechterungen, oder auch angesichts bedenklicher technologischer Neuerungen, z.B. in der Bioethik, sind. Die von Küng als Grundlage eines allgemeinmenschlichen Ethos propagierte Goldene Regel<sup>18</sup> scheint, wie sich zeigen wird, aber auch nicht unbestritten zu gelten, da sie eine Gemeinsamkeit des Empfindens voraussetzt, die nicht immer gegeben ist. Obwohl Küng von einer „herankommenden Weltkonstellation der Postmoderne“ spricht, von einer „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden“ und für eine „plurale Weltordnung“ eintritt<sup>19</sup>, vertritt doch das Parlament der Weltreligionen von Chicago (1992) und die dort verabschiedete „Erklärung zum Weltethos“ nicht die Agnostiker und Humanisten, und man geht von der naiven Voraussetzung aus, dass sich Begriffe wie Toleranz und Menschlichkeit in sprachlich anders verfassten und geschichtlich anders gewordenen Kulturen 1:1 wiederfinden lassen<sup>20</sup>. Doch zeigt sich z.B. in den mehr kommunitaristisch verfassten Gesellschaften Afrikas und Asiens, dass andere Anthropologien und Ontologien mitgedacht werden müssen, um andere Begrifflichkeiten und Begriffsfelder besser zu verstehen, die auf das zielen könnten, was z.B. bei uns Toleranz heißt<sup>21</sup>, und zu diesen anders eingebetteten Begriffen gehört auch der Begriff der Kultur selbst.<sup>22</sup>

Auch die Bedeutung einer ganz andersartigen Sprache wird für gewöhnlich unterschätzt: So macht Mamoru Takayama darauf aufmerksam, dass korrespondierend zur subjektlosen japanischen Sprache jede Ichbehauptung im japanischen Denken als schändlich gilt<sup>23</sup>, was wiederum das Anliegen der Ichzertrümmerung im Denken

---

sowie viele Tugendethiken an der *causa materialis*, die am Formalen orientierten Ethikkonzepte (wie das Kantische) an der *causa formalis*.

17 Robert Audi, *Moral Value and Human Diversity*, Oxford/New York 2007, S. 16f.

18 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1991, S. 84

19 a.a.O., S. 40 und 58 sowie S. 94

20 Erklärung zum Weltethos unter [www.weltethos.org/data/ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php](http://www.weltethos.org/data/ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php), siehe auch die Menschenpflichtenerklärung unter [www.weltethos.de/data/ge/c-40-Literatur/44-002-menschenpflichten.php](http://www.weltethos.de/data/ge/c-40-Literatur/44-002-menschenpflichten.php)

21 Jing-Jong Luh, Toleranz in asiatischen Traditionen, sowie Anke Graneß, Toleranz in afrikanischen Traditionen, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg.), *Toleranz im Weltkontext*, Wiesbaden 2013, S. 33ff. und 23 ff.

22 vgl Ryôsuke Ohashi, *Der Wind als Kulturbegriff in Japan*, in: Sigrid Paul (Hg.), *Kultur: Begriff und Wort in China und Japan*, Berlin 1984, S. 79–93

23 Mamoru Takayama, *Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken*, in: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Hg.), *Tradition und Traditions-*

Nishidas verständlicher werden lässt und deutlich macht, dass interkulturelle Dialoge nicht unter der Maßgabe einer Universalisierung westlicher Rationalitätsvorstellungen geführt werden dürfen.

Daher scheint auch Habermas' und Apels Idee einer Diskursethik (vgl. „A Planetary Macroethics for Humankind“<sup>24</sup>) im Licht der lateinamerikanischen Kritik an der Diskursethik<sup>25</sup> und an ihrer Voraussetzung eines kommunikativen Apriori zu scheitern. Idealtypische herrschaftsfreie Diskurse scheint es zudem interkulturell kaum zu geben, und auch Lyotard hat auf die Schwierigkeiten des Widerstreits hingewiesen, der entsteht, wenn eine Partei nicht die Sprache hat, sich und ihre Interessen im Diskurs angemessen zu artikulieren.<sup>26</sup>

Auch die in kontingenter geschichtlicher Entwicklung entstandenen Menschenrechtsideen<sup>27</sup> in der UNO-Deklaration können nicht als unumstrittene Kandidaten für eine Basis eines internationalen Ethos gelten, da sich zum Beispiel die Uno-Fassung und die der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ in einigen wichtigen Punkten unterscheiden. Hier spielen unterschiedliche Bewertungen von Autonomie und Theonomie eine wichtige Rolle, und die je unterschiedliche Rolle des Individuums wäre zu diskutieren. Auch gilt es in vielen islamischen Ländern als Menschenrecht, im Kreise seiner Familie versorgt zu werden und sterben zu dürfen, eine Vorstellung, die in der UNO-Deklaration und den kulturellen Kontexten, aus denen heraus sie sich entwickelt hat, fehlt.<sup>28</sup>

Überdies hat der Werturteilsstreit gezeigt, dass die rationale Letztbegründung von Werten nicht möglich scheint: Der Versuch landet nach Hans Albert im „Münchhausen-Trilemma“<sup>29</sup>: entweder in einem unendlichen Regress, einem Zirkel oder einer dogmatischen Setzung, wengleich Höhle hier Kritik angemeldet hat.<sup>30</sup>

---

bruch zwischen Skepsis und Dogmatik, Studien zur Interkulturellen Philosophie 16, Amsterdam/New York 2006, S. 393–402

24 Karl-Otto Apel, A Planetary Macroethics for Humankind, in: Elliot Deutsch (Hg.), Culture and Modernity. East-Western Philosophical Perspectives, Honolulu 1991, S. 261–278

25 siehe Hans Schelkshorn, Ethik der Befreiung, Wien 1992 sowie Raúl Fornet-Betancourt, Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, Aachen 1992

26 Jean-François Lyotard, der Widerstreit, München 1987, S. 27ff.

27 Ram Adhar Mall, Die orthafte Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen, in: Uwe Voigt (Hg.), Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt 1998, S. 245–262, hier S. 258f. hat darauf hingewiesen, dass das Recht der Religionsfreiheit schon beim buddhistischen König Ashoka im 4. Jahrhundert v. Chr. zu finden ist.

28 siehe Johan Galtung, Menschenrechte – anders gesehen, Frankfurt/M. 1997, S. 29

29 Hans Albert/Ernst Topitsch, Werturteilsstreit. Darmstadt 1991

30 Vittorio Hösle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, München 1990

Vollends problematisch wird es, wenn dem „westlichen“ Bedürfnis nach Universalität kraft rationaler Begründung von anderer Seite schlicht Herrschaftsinteressen untergeschoben werden, was den „Zusammenprall“ der Kulturen keinesfalls konfliktfrei macht (Huntington sprach vom „clash“, nicht vom „Kampf“ oder „choc“ – so die deutsche und französische Übersetzung)<sup>31</sup>. Interkulturelle Ethik kann dann in einem ersten eingegengten Sinne ganz konkret Ethik der Interkulturalität bedeuten, also Regeln oder Maßgaben für ein friedliches Miteinander, nicht nur Nebeneinander verschiedener anderer Kulturen meinen. In einem zweiten Sinn geht es der interkulturellen Ethik aber um Ethik als Teilbereich der Philosophie und um einen interkulturellen Dialog über verschiedene Ethikkonzeptionen anderer Kulturen bzw. die dort vorhandenen Vorstellungen vom moralisch Guten.

Was ist überhaupt ein Wert? Die Sache wird nicht klarer, wenn auf der Metaebene über Werte auf unterschiedliche Weise philosophiert wird. In der deutschen Wertphilosophie des 20. Jahrhunderts zum Beispiel wurde eine Subjektivierung und Individualisierung betrieben, Wertbewusstsein, Wertsetzungen, Wertüberzeugungen und Wertebindungen werden in das Belieben der einzelnen gestellt und damit dem Bereich des Unverfügbaren entrissen. Max Scheler spricht gar über das „Ressentiment im Aufbau der Moralen“ (Plural!), für v. Coelln ist daher die Rede von den Werten nur noch Schwundstufe des Redens von den Gütern, er möchte zurück zur platonischen Idee des Guten.<sup>32</sup>

Ganz anders werden Werte in der materialistischen Ethik als Überbau auf der Basis verschiedener gesellschaftlicher Strukturen gesehen (mit der einer Tendenz, das je eigene zu rechtfertigen). Zudem geht die Rede von Tauschwert und Mehrwert mit einer Ökonomisierung des Wertedenkens einher, die ihm aber eigentlich immer schon angehaftet hat.<sup>33</sup> Die soziologische Definition des Werts schließt hier an: Wie man in entsprechenden Lexika nachlesen kann, werden Werte hier als das definiert, was in einer Gesellschaft wertgeschätzt wird, und sind also – wie etwa bei den jeweiligen Shell-Jugendstudien – Gegenstand empirischer Forschung. Auch die amerikanischen Pragmatisten haben den Wertbegriff übernommen, und die gegenwärtige Diskussion in Amerika befasst sich mit der Frage von „value transmission“ oder „value clari-

31 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, dt. *Kampf der Kulturen*, München/Wien 1997 polarisierte zu oft vereinfachend zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“; das Gegenbuch (Ilija Trojanow/Ranjit Hoskote, *Kampfabsage*, München 2007) ist da wesentlich differenzierter, und Johan Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, a.a.O., S. 9 unterscheidet demgegenüber zwischen „okzidentalischen“ (festgemacht an den abrahamitischen monotheistischen Religionen mit Monotheismus, Transzendentalismus, und Individualismus) und den „orientalischen“ Kulturen des fernen Ostens, denen diese Vorstellungen fehlen. (Auch hier ist dualisierendes Denken zu verzeichnen.)

32 Hermann v. Coelln, *Von den Gütern zu den Werten*, Essen 1996

33 vgl. dazu den auch von Dussel zitierten Samir Amin, *Das globalisierte Wertgesetz*, Hamburg 2012

fication“ in der Werteerziehung<sup>34</sup>, was in der deutschen Werteerziehungsdebatte als Wertevermittlung dem Modell der Werteklä rung mit je anderem (subjektivem und objektivem) Wertbegriff gegenübergestellt wird. Dem Streben nach Universalität (z.B. auch in einem rational begründeten Utilitarismus als einer metaphysikfreien und daher – wie man hofft – von vielen nachvollziehbaren ethischen Theorie) – um wenigstens einiges Verbindende und damit Verbindliches zu finden – steht also ein Trend zur Relativierung des jeweiligen Wertedenkens gegenüber, und das bereits innerhalb des sog. „westlichen“ Denkens, und dies nicht erst seit Nietzsche.

Doch die Außenperspektive ist erhellend: In sog. „nichtwestlichen“ Kulturen (wobei diese Dichotomie nur zur Vereinfachung einer großen Komplexität hilfsw eise benutzt wird) ist es oft durchaus nicht üblich, in abstrakter Weise von „Wert“ oder „Ethik“ zu reden. (Daher verzichtet der Titel des vorliegenden Buches auch bewusst auf die bei Rappe verwendete Bezeichnung „interkulturelle Ethik“.<sup>35</sup>) Vielmehr sind die Überlegungen zum guten Handeln anderswo viel stärker in Lebensweltkontexte eingebunden.

Ganz allgemein *muss* es also einer interkulturellen Ethik (dieses Schlagwort sei trotz aller Vorbehalte in seiner Vorläufigkeit angeführt) als Teilbereich der interkulturellen Philosophie, will sie über bloße Komparatistik hinaus, um das gehen, was in den Denkweisen verschiedener Kulturen und ihrer Traditionen als „gut“ zu gelten hat oder als „gut“ gilt, wobei der deskriptive und der normative Aspekt nicht nur analytisch zu trennen sind.

Erst so wird interkulturelle Hermeneutik sinnvoll möglich. Es geht dann oft um den richtigen (im Buddhismus z.B. achtfachen) „Weg“ oder einfach nur um „Dao-Lernen“<sup>36</sup>. Auch unterschiedliche Anthropologien spielen hinein: Wird der Mensch im indischen Denken durch seine Pflichten von tierischen Existenzweisen unterschieden<sup>37</sup> und kann sich im nächsten Leben in einer neuen Inkarnation als bestraft oder belohnt erleben, so ist es im abendländischen Denken die aristotelische Definition der Spezifität des Menschen als vernunftbegabtem Sinnenwesen, die ihre Spuren hinterlassen hat.

---

34 so der CFP für das jährliche APA-Treffen 2010 in Boston in der Sektion Pre-College Ethics Education

35 Guido Rappe, *Interkulturelle Ethik*, Bd. I: Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich, Bochum 2004 will die „Grundlegung einer kulturübergreifenden Ethik“ und vergleicht zu diesem Zweck das antike China und Griechenland.

36 Lik Kuen Tong, *Dao and Logos: Prolegomena to a Quintessential Hermeneutics – With Specific Reference to its Implications for Intercultural Philosophy*, in: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Studien zur Interkulturellen Philosophie 16, S. 461–467

37 Ram Adhar Mall, *Der Hinduismus*, Darmstadt 1997, S. 71f.



Versucht eine abendländische Ethik zu Handlungsregeln („Handle so, dass...“) und zu rational begründbaren Prinzipien zu gelangen, so wird sich in einer anderen Kultur, in der Menschen sich weniger als agens, sondern eher als passiv erleben, auch ein anderer Sinn von „Handlung“ und „Verantwortung“ ergeben. So wird ja das „Selbst“, sofern man im buddhistischen Denken überhaupt davon reden kann, denn es soll sich ja von seinen „Anhaftungen“ befreien, um zur Erlösung zu gelangen, grundsätzlich als an der Welt leidend betrachtet, und auch für schicksalsgläubige Fatalisten kommt alles sowieso, wie es kommen muss, es ist unerheblich, was der einzelne tut oder nicht tut.<sup>38</sup>

Eine Verständigung innerhalb der interkulturellen Philosophie über das, was wir „Ethik“ oder „Werte“ oder „gutes Handeln“ nennen, muss also zunächst eigene Selbstverständlichkeiten und Prägungen der eigenen philosophischen Tradition als kontingent hinter sich lassen und offen für andere Auffassungen und Denkweisen sein, um nicht die Sprache des Diskurses vorzuschreiben und eigene Interpretationsmuster zur Deutung des Fremden heranzuziehen, die diesem eben nicht gerecht werden können.

Diese Projektion des Eigenen ins Fremde, um sich dieses zu erschließen und vertraut zu machen, kann aber nur hilfswise als ein erster Schritt und Versuch auf dem Weg zu verbessertem interkulturellen Verstehen<sup>39</sup> akzeptiert werden. Wittgenstein empfiehlt sogar, die Leiter wegzuworfen, die uns bis dahin geführt hat, und auch die postmodernen Forderungen nach Dekonstruktion sind von hierher zu verstehen<sup>40</sup>. Die Wichtigkeit vorbehaltloser phänomenologischer Bemühungen um das „Fremde“, Andersartige wird so deutlich. Weitere Bemühungen, Fremdes nicht nur aus der eigenen Außen-sicht, sondern auch aus anderen Perspektiven zu reflektieren, müssen folgen, um sich dem Fremden in seiner spezifischen Eigenart besser nähern zu können.

Dazu sollen die Beiträge dieses Buches dienen:

Zu Beginn gibt *Arve Brunvoll* (S. 31–48) einen Einblick in die norwegische Wertebatte vor und nach den Brevik-Morden. In einem Land, in dem die Politik dem Miteinander einer Vielfalt von Kulturen einen positiven Wert beimaß, sodass in einer Grundgesetzänderung die norwegische Staatskirche abgeschafft und anderen Weltan-

38 Helmer Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Wiesbaden 1955. Der sog. „Volksislam“ tendiert zum Prädestinationsglauben, was leicht zu einem Umschlag in Passivität führen kann. Diese Diagnose bestätigte Prof. Türkkaya Ataöv bei einer Vorlesung zur arabischen Kultur am 12.5.2011 an der Bilkent University Ankara.

39 Georg Stenger, *Phänomenologische Methode und interkulturelle Philosophie*, *Studien zur Interkulturellen Philosophie* 9, a.a.O., S. 183–194 sowie ders., *Erfahrung als Leitmotiv diesseits der Dichotomie von Universalismus und Relativismus*, *Studien zur Interkulturellen Philosophie* 16, a.a.O., S. 307–324

40 siehe Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität: Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2003

schauungsvereinigungen gleichgestellt wurde, hat sich wohl zunächst unbemerkt Widerstand gegen die Entwicklung hin zum Multikulturalismus formiert, bis hin zu einer Furcht vor einer „multikulturalistischen Bemächtigung der norwegischen Identität“. Damit wird ein Topos angeschnitten, der für viele moderne Gesellschaften exemplarisch ist und die Problematik von Parallelgesellschaften mit anderen Wertetraditionen (mit oder ohne „Leitkultur“) anspricht, die untereinander möglicherweise keinen sozialen Zusammenhalt brauchen oder wollen. Aus der Sicht Kanadas, des ersten Landes, das den Multikulturalismus in die Verfassung aufgenommen hat, betont Charles Taylor die Notwendigkeit gleichberechtigter Anerkennung als wesentlichen Bestandteil der Demokratie, und leitet dies aus dem Konzept der „Würde des Staatsbürgers“ her. Auf den engen Zusammenhang von Identität und Anerkennung verweisend, betont Taylor den dialogischen Charakter menschlicher Existenz (Verweigerung von Anerkennung könne ein Repressionsinstrument sein) und plädiert für eine „Politik der Differenz, die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen“. (Gerade diese Besonderheiten seien bisher verkannt und verdeckt und einer dominierenden oder von einer Mehrheit gestützten Identität assimiliert worden.<sup>41</sup>) Rajeev Bhargava macht darauf aufmerksam, dass gleichwohl der Multikulturalismus als Wert mit seiner Notwendigkeit stabiler Identitäten, der Bedeutung kultureller Zugehörigkeit und dem Wunsch, Unterschiede aufrechtzuerhalten, eine Herausforderung darstellt<sup>42</sup>, vor die heute viele Länder gestellt sind. Arve Brunvoll formuliert als Zielvorstellung über ein beziehungsloses Nebeneinander von Ethnien hinaus eine Kultur der Interkulturalität, die Beziehungen zwischen den jeweiligen Kulturen und Wertetraditionen ermöglicht und damit Konsensbildung und Grundwerte etabliert, denn bei aller Freiheit zur Verschiedenheit müssten doch auch notwendige Einigkeiten erzielt werden können.

**Monika Kirloskar-Steinbach** (S. 45–64) betrachtet den Gegensatz zwischen Inklusion und Exklusion aus Sicht der politischen Philosophie und der Migrationsethik, einem Forschungsgegenstand, der philosophisch noch mehr in den Blick rücken müsse. Heute müsse sich eine politische Ethik unter der Bedingung der weltweiten Verknüpfung von Handlungen und Zielen fragen lassen, gegen welche Formen von Exklusion man vorgehen kann (schon sprachlich: „Ausländer/Person mit Migrationshintergrund“, auch noch in der dritten oder vierten Generation). Bewegungsfreiheit auch über die Grenzen eines Staates hinaus gelte als Menschenrecht, aber gelte dies auch für Emigration und Immigration? Minderheitenrechte werden auf dem Hintergrund liberaler und kommunitaristischer Theorien beleuchtet; und schließlich wird als Beispiel für Bemühungen um gesellschaftliche Inklusion von Marginalisierten der indische

---

41 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2013, S. 15, 19, 23 und 25

42 Rajeev Bhargava, *Multiculturalism*, in: Monika Kirloskar-Steinbach et al. (Hg.), *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe*, Freiburg 2012, S. 157–163, hier: S. 157

Denker und Justizminister Ambedkar herangezogen, dem nach der politischen Unabhängigkeit Indiens die Aufgabe zufiel, einen Rahmen für die Umsetzung von Rechten auch von Diskriminierten zu schaffen, sodass die Gesellschaft die Entwicklung und Persönlichkeitsentfaltung des Individuums unterstützen sollte und konnte. Dennoch möchte Kirloskar-Steinbach politische Philosophie als soziale Praxis unter anderen Praxen situieren, und nicht als „Tribunal der Vernunft“ des Politischen begriffen wissen. Ein solches kontextsensitives Vorgehen mahnt sie auch für eine abendländische Philosophie an, die sich der Herausforderung der Globalisierung nicht stelle und mehr und mehr zur Exegese der eigenen Tradition werde. Dabei wäre zu erforschen, wie die Grundbegriffe der politischen Ethik in anderen vergleichbaren Zusammenhängen verstanden werden, um Einsichten in Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zu gewinnen.

*Elmar Waibl* (S. 65–80) schließt sich mit einem indischen Beispiel an und reflektiert die Konflikthaftigkeit von Wertsetzungen verschiedener Werttraditionen. Dabei zeigt er handlungsleitende Werte als „ambige Gebilde“ auf, denn sie hätten einerseits integrierende und gruppenstabilisierende Funktion, könnten aber auch bei Dissens Menschen gegeneinander aufbringen, was Streit erzeuge, denn nach abendländischem Logikverständnis könne Gegenteiliges nicht gleichzeitig gültig sein.

Waibl rekurriert auf die Positionen des Werturteilstreits, nach dem ausgemacht schien, dass Werte nicht rational begründbar seien. Gegen Webers Antikognitivismus möchte Waibl aber daran festhalten, dass Werte zwar nicht objektiv begründbar, aber doch bewertbar seien, und dass man Wert von Unwert unterscheiden könne. Sachfremde Gründe seien als willkürlich einzustufen, und das heiße, dass moralische Gebote oder Verbote „vor dem Gerichtshof der Vernunft“ bestehen müssten. An der „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“<sup>43</sup> wird ja vielfach festgehalten, und der Verzicht auf objektiven Geltungsanspruch von Werten kommt für Waibl einem „Beliebighkeitsrelativismus“ gleich. Für ihn ist die Lösung des Gegensatzes von Universalismus und Relativismus das Autonomieprinzip, wobei er ein präferenzutilitaristisches Konzept eines relativen Universalismus vertritt. Waibl verweist darauf, dass vieles von dem, was man heute an anderen Kulturen kritisiert, ehemals Bestandteil unserer eigenen Tradition war, und dass der Wertewandel der Aufklärung ein Bruch mit Wertetraditionen war, die einem heute zwar nicht völlig fremd sein dürften, aber nun doch als überwunden gelten können, was ihn dazu bewegt, auf die Stärkung aufklärerischer Kräfte in anderen Kulturen zu setzen und die eigenen Überzeugungen auch Kulturen mit abweichenden Wertvorstellungen anzuspüren.

Diese Position, zusammen mit dem von Marie-Luisa Frick vertretenen moralischen Relativismus und dem von mir vertretenden Perspektivismus spannen einen Rahmen

---

43 Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: Merkur, Hefte 467–478, (Jg. 42.) 1988, S. 1–17

auf, in dem die folgenden Beiträge aus verschiedenen Kulturkreisen zu reflektieren sind. Sie können natürlich nur Schlaglichter sein, die zu weiterer und vertiefter Beschäftigung anregen sollen.

Für die arabisch-islamischen Kulturkreise, die philosophisch keinesfalls als bloßes Transportmedium griechischer Philosophie ins Abendland gesehen werden dürfen, sondern eigenständige Leistungen hervorgebracht haben<sup>44</sup>, geben vier AutorInnen interessante Einblicke:

**Mohamed Turki** (S. 81–94) beschreibt die Demokratieentwicklung nach dem „arabischen Frühling“ in Tunesien und Ägypten, in der die Forderung nach Menschenrechten zentraler Treibsatz war. Dennoch dürfe dies nicht als importiertes Gedankengut gelten, das „der Westen durch sein Projekt der Rationalität den Völkern in Nahen und Mittleren Osten vermittelt zu haben glaubt“, womit die arabischen Traditionen, die zu dieser Entwicklung führen konnten, verkannt würden. Die Rückbindung der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte im Islam (mit Gemeinsamkeiten, aber auch charakteristischen Unterscheiden zur europäischen Version) an den historischen Ursprung der islamischen Offenbarung vor vierzehn Jahrhunderten wird allerdings von Turki kritisiert, denn so seien sie als sakrosankte weiterer Entwicklung entzogen. Doch erst mit der Säkularisierung (in der tunesischen Verfassung schon 1846, vor der Türkei, fixiert) werde der Mensch als Rechtssubjekt wahrgenommen und zur Beeinflussung der Politik herangezogen, was auch bedeute, dass ausgediente Modelle neopatriarchalischer Herrschaft einer Revision unterzogen werden müssten.

**Hamid Reza Yousefi** (S. 95–108) verweist auf die sehr alten Menschenrechtskodizes bei Hammurabi und Kyros II. und vertritt die Position einer Universalität der Menschenwürde bei einer Partikularität bzw. Kontextualität der Menschenrechte. Am Beispiel des Menschenrechts auf Vergeltung will er die Menschenrechte als Bürgerrechte und nicht als Staatsrechte verstanden wissen. Yousefi hebt die Bedeutung der vielen islamischen Rechtsschulen für einen Beitrag zur Völkerverständigung heraus und die daraus folgende Verpflichtung – auch in der Erziehung –, auf der Grundlage der jeweiligen Menschenbilder die dem Menschen zukommenden Rechte und Pflichten unter Berücksichtigung unterschiedlicher Wertetraditionen interkulturell zu diskutieren.

Die schon bei Turki thematisierte Spannung zwischen Glaube und Vernunft wird bei **Hans Kraml** (S. 109–120) in anderer Weise zum Thema, nämlich durch einen Blick in die Geschichte des arabischen Denkens. Am Beispiel der Ethik des Nasir ad-Din

---

44 vgl. Christian Schäfer/Heidrun Eschner/Matthias Perkams, *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013, sowie Benmeziiane Bencherchi, *Das Mittelmeer: Ergebnis eines interkulturellen Dialogs*, in: Christoph Wulf/Jacques Poulain/Fathi Triki (Hg.), *Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog*, Berlin 2006, S. 199–205