

auch D. Sölles Bemühen um ein angemessenes Verständnis des Leidens zu sehen, das im Satz „Es gibt kein fremdes Leid, es gibt keine fremde Auferstehung“ zum Ausdruck kommt. Vgl. D. Sölle, *Leiden*, Stuttgart 1973, 212.

²⁷ Vgl. dazu P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

²⁸ A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, aaO., 22.

Pluralismus und Globalisierung: eine Herausforderung für die ethische Reflexion

Francis Schüssler Fiorenza

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts haben die Fortschritte in der Kommunikationstechnologie und die schier unbegrenzten Reisemöglichkeiten die raumzeitlichen Distanzen rund um den Erdball in einem Ausmaß mit weitreichenden Folgen zusammenschmelzen lassen. Die entferntesten Teile unserer Erde scheinen so nahegerückt wie der Empfänger eines Telefonanrufs, einer E-Mail oder wie eine simultane Nachrichtensendung im Fernsehen. Obwohl der Welthandel am Ende des 20. Jahrhunderts kaum höher war als an seinem Anfang¹, wird unserer Situation heute, aufgrund der Informations-, Transfer- und Kommunikationstechnologien eine neue Qualität, die der Globalisierung, zugeschrieben.² Dennoch zeigen gerade die Formen der Kooperation, die die Welt der Wirtschaft zwangsläufig mit sich bringt, die Interdependenz wirtschaftlicher und kommunikativer Strukturen. Globalisierung sollte daher nicht ausschließlich als eine Kategorie der Kommunikation verstanden werden. Mit ihr verknüpft sind im Rahmen des modernen internationalen Kapitalismus auch der Güter- und Warenaustausch und das Ineinandergreifen von Produktions- und Verteilungsstrukturen. Noch wichtiger freilich ist *ein* Punkt: Der Prozess der Globalisierung ist in gewisser Weise mehrdeutig: Die ökonomische und die kulturelle Ebene gehen so ineinander über, dass eine Kommerzialisierung kultureller wie materieller Güter die oftmals unausweichliche Folge ist.

Globalisierung als vieldeutiger Prozess

Die Frage ist, ob Globalisierung eine weltweite Vereinheitlichung bzw. einen Integrationsprozess bedeutet, der etwas anderes ist als eine bloß dichtere Vernetzung der Weltmärkte und ein wachsender Wirkungsradius der Kommunika-

tions- und Transfertechnologien.³ Wie wirkt sich die Globalisierung auf kulturelle Sinngehalte, auf ethische Normen und religiöse Werte aus (auch wenn sie gerade diesen Einfluss und diese Konsequenz zu verschleiern und zu verbergen sucht)? Diese Auswirkung der Globalisierung auf kulturelle und normative Sinndeutungen soll hier näher untersucht werden. Der kulturelle Einfluss der Globalisierung ist in meinen Augen ambivalent, wenn nicht gar paradox.

Als *ein* Interpretament für Globalisierung als kulturelles Phänomen ist uns allen der Ausdruck „globales Dorf“ geläufig. Die Welt als globales Dorf zu bezeichnen bzw. die „Weltgemeinschaft“ im Munde zu führen, ist in einigen Diskursen sehr populär. „Globales Dorf“, das klingt nostalgisch und ist ein ansprechendes und zugkräftiges Bild. Der wachsende globale Tourismus, die weltweite Verbreitung des Sports, internationale Krisenerfahrungen im Gesundheitsbereich, wie etwa Aids, und die Umweltbedrohungen aufgrund der globalen Erwärmung, das rapide Waldsterben und der Prozess der Wüstenbildung leisten gewiss ihren Beitrag zu den gemeinsamen Erfahrungen. Und dennoch: Der Welt das Etikett „globales Dorf“ anzuheften, ist irreführend und spielt die „kulturelle Andersartigkeit“ und die wirtschaftlichen Ungleichgewichte herunter. Das Ausmaß an „kultureller Vielfalt“ und an ungleich verteilter Wirtschaftsmacht, das heute tatsächlich existiert, straft den Ausdruck „globales Dorf“ Lügen.

Ein Dorf hat meist ein gemeinsames Ethos, das aus gemeinsamen Traditionen, aus Werten, die von allen geteilt werden, aus kollektiven Erfahrungen und Gemeinschaftsritualen besteht. In vielen Teilen der Welt jedoch sind die kulturellen, ethischen und religiösen Werte sehr verschieden. Statt zu behaupten, Globalisierung produziere ein „globales Dorf“, könnte man ebenso gut sagen, der technische Fortschritt, was die Kommunikation betrifft, habe die weltweiten Unterschiede schärfer in unser Bewusstsein treten lassen, so wie der ökonomische Fortschritt nur die Armut und die globalen Abhängigkeitsverhältnisse verschärft habe. Gerade weil wir durch weltweit vernetzte Kommunikation und Information immer näher zusammenrücken, sind uns die Augen für unsere religiösen, philosophischen und ethischen Unterschiede erst geöffnet worden. Globalisierung macht deutlich, dass die Welt immer noch aus verschiedenen Kulturen besteht und ethnische Konflikte nach wie vor viele Teile unserer Erde erschüttern. In unserem Zeitalter kapitalistischer Globalisierung sehen wir,

Der Autor

Francis Schüssler Fiorenza, seit 1986 Professor für katholische Theologie an der Harvard Divinity School. Zuvor lehrte er an der University of Notre Dame, an der Villanova University und an der Catholic University of America. Sein Hauptinteresse gilt der Fundamentaltheologie, in der er die Bedeutung moderner hermeneutischer Theorien und der neopragmatischen Kritik am Fundamentalismus erforscht. Seine Schriften zur Politischen Theologie befassen sich mit neueren Gerechtigkeitstheorien, vor allem von John Rawls und Jürgen Habermas und haben auch Themen wie Arbeit und Wohlstand behandelt. Veröffentlichungen u.a.: *Fundamentale Theologie* (Mainz 1992); *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (hg. mit John Galvin); *Habermas, Modernity, and Public Theology* (hg. mit Don Browning); *Handbook of Catholic Theology* (hg. mit Wolfgang Beinard); *Modern Christian Thought, Volume 2: The Twentieth Century* (mit James Livingston). Anschrift: Harvard University, The Divinity School, Francis Ave, Cambridge, MA 02138, USA.

wie die Kluft zwischen Arm und Reich nicht nur in den wohlhabenden Ländern, sondern auch zwischen verschiedenen Teilen der Welt immer breiter und tiefer wird.

Es gibt zwei Tendenzen, die sich gleichzeitig in einander widerstreitende Richtungen bewegen: Transnationale, marktorientierte und ökonomische Kräfte auf der einen Seite und ein schärferes Bewusstsein für lokale Werte, ethnische Traditionen und individuelle Präferenzen auf der anderen Seite. Des Weiteren ist diese Spannung nicht einfach ein Konflikt zwischen Ökonomie und Kultur. Informations- und Transfertechnologien machen beide Richtungen möglich. So kann zum Beispiel Arbeit immer mehr auf die lokale Ebene verlagert werden, da ihre Ergebnisse sich mühelos anderswohin übermitteln lassen; was regional produziert wird, ist international leicht transferierbar. Das Paradoxe der Globalisierung besteht ja gerade darin, dass ihre Tendenzen zur exakt gleichen Zeit und im exakt gleichen Prozess sowohl universalen wie partikulären Charakter haben. Was bei diesem Prozess „herauskommt“, kann nicht einfach als „globales Dorf“ oder „Weltgemeinschaft“ zutreffend beschrieben werden. Globalisierung zeigt ebenso, von welcher Vielfalt unsere Erde ist, die eben aus vielen „Dörfern“ besteht, mit unterschiedlichen religiösen, ethischen und ethnischen Traditionen.

Eine weitere gegenläufige Dialektik der Globalisierung hat Roland Robertson in die prägnante Formel vom „doppelten Prozess der Partikularisierung des Universalen und der Universalisierung des Partikulären“⁴ gefasst. Diese Dynamik zeigt sich in der ambivalenten Auswirkung der global vernetzten Wirtschaft auf das soziale Leben. In einem gewissen Sinn gleichen die sozialen Welten sich immer mehr einander an und werden in wachsendem Maße von Marktüberlegungen bestimmt. Das Ergebnis ist, wenn man so will, eine „McDonaldisierung“ und eine Unterordnung der Kultur, der Werte und sogar der Bildung und Erziehung unter marktwirtschaftliche Interessen. Gleichzeitig formieren sich mächtige Widerstandsbewegungen: Sie berufen sich auf lokale Traditionen, kritisieren den religiösen Fundamentalismus⁵ und entwickeln ein Verständnis für die kontingente Bedeutung von Mischformen, die weder die eigene Identität hintanstellen noch mehrfache Identitäten im Sinne des Pluralismus in den Himmel erheben.⁶ Diese Spannungen spiegeln sich in den Fragen nach dem Pluralismus religiöser und ethischer Werte sowie nach deren Beziehung zur Globalisierung wider.

Kommerzialisierung als Standardisierung und als Individualisierung

Jean Baudrillards Arbeit über die Konsumgesellschaft kritisiert die marxistische Unterscheidung zwischen „Gebrauchswert“ und „Tauschwert“, die nach seinem Dafürhalten auf einem anthropologisch statischen Konzept von Bedürftigkeit beruht.⁷ In einer Konsumgesellschaft gehe es weniger um eine bloß passive Befriedigung vorhandener Bedürfnisse. Vielmehr bringe sie auch neue Tätigkeitsfelder und Werte hervor. Der Gegenstand, den man konsumiert, sei ja nicht

einfach ein materielles Gut bzw. Objekt, sondern auch ein Zeichen und Bild. Das Objekt bestimme das menschliche Subjekt ebenso sehr wie das Subjekt das Objekt. In diesem Sinne bringe die heutige Konsumgesellschaft eine Kommerzialisierung hervor, die sowohl menschliche Kultur als auch menschliches Verhalten nicht unverschont lässt.

Kommerzialisierung bedeutet, so Baudrillard, sowohl die soziale Entwicklung wie auch die kulturelle Auswirkung des Kapitalismus auf menschliches Verhalten, wodurch verschiedene Seiten des Menschen in Fragmente zerlegt und nach marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten zum Objekt gemacht werden. Das hat nicht nur die notwendige Folge, dass menschliche Tätigkeit nach Zweck-Mittel-Kategorien organisiert wird. Kommerzialisierung zielt auch auf die Umwandlung menschlicher Tätigkeit und menschlicher Kultur in Produkte, Objekte oder Waren, die für den Konsum bestimmt sind. Darüber hinaus nehmen in einer Konsumgesellschaft alle Waren eine ästhetische und in Geldwert umsetzbare Dimension an. Man kauft sich nicht einfach ein neues Auto oder eine neue Kleidergarnitur, sondern die (damit verknüpfte) Tätigkeit. Kommerzialisierung führt nach dem Autor nicht nur dazu, dass Kultur als Ware gehandelt, sondern auch, dass die Ware schön und geschmackvoll gestaltet wird.⁸ Herauskomme im Endeffekt eine Kommerzialisierung, die man als Integration des privaten und öffentlichen Bereichs in die Logik des Kapitalismus verstehen könne. In einem solchen Prozess würden nicht nur kommerzielle Güter, sondern auch Gegenstände von rein ästhetischem Wert, kulturelle Werte und ethische Optionen als Objekte, die man wählen kann, zum Markt in Beziehung gebracht.

Der Prozess der Marktorientierung weist auch auf einen gewissen Widerspruch hin. Auf der einen Seite gibt es eine Entsprechung zwischen Marktwirtschaft und liberalen politischen Tugenden wie etwa Wahlfreiheit und individuelle Autonomie. Auf der anderen Seite können beide, Wahlmöglichkeit und Autonomie, zur vermarkteten Ware werden: Was eine globalisierte Marktwirtschaft kulturell exportiert, ist ja nichts anderes als ein moderner, spezifisch westlicher Wertekanon. Was als heterogen erscheint und Wahlfreiheit anpreist, ist in Wirklichkeit eine Form der Homogenität. Diese Dialektik zwischen Homogenität und Heterogenität spiegelt sich in den ethischen und religiösen Diskussionen wider.

Zwei unterschiedliche Antworten

Da die Globalisierung paradoxerweise Universalität und Einheit, gleichzeitig aber auch Partikularität und Zufälligkeit beinhaltet, erhebt sich das religiöse wie auch ethische Problem, wie beide miteinander zusammengehen. Ethische Antworten auf die Herausforderung der Globalisierung sind also auf gleiche Weise mehrdeutig und paradox. Die erste Antwort befürwortet einen Partikularismus und Pluralismus als angemessene Reaktion. Diesen Ansatz vertreten Richard Rorty, ein führender nordamerikanischer, pragmatisch orientierter Philosoph, und Michael Walzer, ein maßgeblicher Sozialethiker, wenn auch Walzer in der Auseinander-

setzung mit der Frage einer multinationalen Ethik seine Position differenziert. Den anderen Denkansatz vertritt Karl-Otto Apel mit seiner Forderung nach einer universalen Ethik. Eine letzte Untergruppe spricht sich für eine Ethik aus, die bedeutsame Elemente aus beiden Ansätzen miteinander verknüpft, indem sie an die praktische Rationalität, an den Pluralismus im Sinne echter Vielfalt appelliert und die Idee eines Überlegungsgleichgewichts ins Spiel bringt.

Libérale Wahlfreiheit und ethnischer Partikularismus

In seiner Auseinandersetzung mit der Globalisierung hebt Richard Rorty deren Wirkung auf die Überlegungen der moralischen Vernunft hervor. Heutige Erfahrungen mit der Globalisierung rufen uns zunehmend die tiefe Kluft zwischen Arm und Reich ins Bewusstsein. Immer stärker wird uns klar, dass die Steuerungsmechanismen, die hier wirksam sind, sich der Kontrolle durch die einzelnen Nationen und Staaten entziehen. Die Folge ist, dass das Vertrauen *in* und die Aussicht *auf* eine weltweit erfolgreiche Überwindung globaler Ungleichheiten wie auch der Glaube an die Fähigkeit technologischer und (natur-)wissenschaftlicher Fortschritte, diese Überwindung zu leisten, immer mehr schwindet. Rorty sieht als Folge davon einen Verlust des Glaubens an kosmopolitische und universalistische Vorstellungen.⁹

Ein solcher Glaubens- bzw. Vertrauensverlust weist auf die begrenzte Funktion neopragmatischer philosophischer Reflexion hin. Die Funktion ist ohne Fundament, da ohne Zugang zu Grundprinzipien. Stattdessen zeigt sich, was Rorty für wichtig erachtet, in den Überschriften zweier seiner bekanntesten Artikel: *Ethics without Principles* und *The priority of Democracy over Philosophy*.¹⁰ In einem Angriff auf die kantianische Tradition lehnt Rorty den Gegensatz zwischen „dem moralischen Standpunkt“ und „bloßem Eigennutz“ ab. Den Vorwurf, wenn man nicht mehr zwischen Moralität und Eigennutz unterscheide und wenn Moralität nur das Eigeninteresse jener widerspiegele, die in einem ähnlichen Kulturkreis groß geworden sind, dann mache man sich des „Emotivismus“ schuldig, weist er zurück.¹¹ Er wehrt sich gegen die kantsche Interpretation, Moralität sei eine Sache der Vernunft und sympathisiert mit der humeschen Betonung des Gefühls. Moralischer Fortschritt sei darüber hinaus keine „Frage der Annäherung an das Wahre bzw. Gute oder Richtige, sondern ein Zuwachs an Vorstellungskraft“.¹² Wichtiger als philosophische Urteile über das Gute bzw. Richtige würden in diesem Zusammenhang Erzählweisen von Geschichte mit einer utopischen Perspektive, die uns einer besseren Zukunft wirklich näher bringen. In dieser Hinsicht würden sich Philosophie, Literatur und Religion ähneln. Der utopische, narrative, imaginative und selbst der „romantische“ Charakter religiösen Glaubens diene einem ähnlichen Zweck wie Literatur und Philosophie.

Obwohl Rorty die Marktperspektive der modernen Globalisierung anzufechten sucht, indem er die utopische Phantasie und ein narratives Geschichtsverständnis bemüht, die das Leid und die Ungleichheiten unserer modernen Welt

veranschaulichen, so spiegeln doch seine nachdrückliche Bevorzugung des Gefühls und persönlicher Präferenzen ebenso wie sein verhaltenes Festhalten an überlegenen westlich-liberalen Ansichten eher die moderne Marktwirtschaft wider, als dass sie diese in Frage stellen. Moderne westlich-liberale Überzeugungen seien anderen vorzuziehen, da sie, pragmatisch gesehen, besser funktionierten. Wir sollten daher, so Rorty, alles daran setzen, die Marktfähigkeit unserer Ideale möglichst weit zu verbreiten und zu stärken.

Es gibt die Kritik, dass einige Ausprägungen des europäischen Liberalismus das Besitzstreben und den Individualismus der modernen Wirtschaft zum Ausdruck bringen und dass der Liberalismus der Aufklärung für die Moderne paradigmatisch sei.¹³ Eine solche Kritik lässt sich aus der Sicht einiger Theoretiker gegen zwei verschiedene Komponenten des Liberalismus vorbringen.¹⁴ Während der eine Strang für die Autonomie des Individuums eintritt, bekräftigt der andere die Vielfalt (von Menschen und Kulturen). Der die individuelle Autonomie bevorzugende Trend untersucht die Einzelperson und die sozialen Sitten und Gewohnheiten im Verhältnis zu deren Autonomie. Die Richtung, die die Vielfalt favorisiert, ist gerade an jenen unterschiedlichen Vorstellungen vom Guten und vom sittlich guten Leben interessiert, die bei Einzelnen und Gruppen anzutreffen sind.

Trotz dieser Unterschiede sind beide Auffassungen, was ihre Grundlage angeht, einander ähnlich. Vielfalt und Autonomie hängen meist zusammen und seien nur die zwei Seiten der gleichen Medaille. Freilich kann man sich fragen, ob nicht die Schwerpunktsetzung auf Autonomie die (kulturelle und ethische) Vielfalt aushöhlt und den Gedanken nahe legt, dass wir eigentlich alternative Vorstellungen von Vielfalt wie vom Liberalismus brauchen. Unbestritten ist jedoch, dass das von Rorty vertretene Ethikverständnis sich nahtlos in die Parameter individueller Wahlfreiheit einfügt, die eine globalisierte Marktwirtschaft Einzelpersonen wie Gemeinschaften und Nationen anbietet.¹⁵

Weniger pragmatisch bzw. an individueller Option orientiert und stärker von hermeneutischen Überlegungen geprägt ist Michael Walzers Versuch, einen komplexen Begriff von Gerechtigkeit zu entwickeln und ihn auf internationale wirtschaftliche Zusammenhänge anzuwenden.¹⁶ Walzer argumentiert hermeneutisch. Ethische Appelle an universale, übergreifende Prinzipien würden oft von stillschweigenden Voraussetzungen und impliziten Annahmen ausgehen: nämlich den meist unausgesprochenen Prämissen über die Natur des Menschen, seine Ichstruktur und das Wohl der Gesellschaft. Walzer sensibilisiert uns für die interpretative bzw. hermeneutische Dimension unserer Gerechtigkeitskonzepte und unserer Ideen vom sittlich Richtigen. Substantielle Prinzipien dessen, was gerecht ist, hängen von den Bedeutungen sozialer Werte ab, die in den einzelnen Gesellschaften im Umlauf sind. Unsere Moralität und unsere Prinzipien von Gerechtigkeit seien daher durch diese sozialen Sinnvorgaben konstituiert. Und diese wiederum resultierten aus unserem spezifischen Existenz- und Selbstverständnis, das wir als jeweils besondere, geschichtsgebundene Gemeinschaften entwickeln. Die moralische Reflexion in diesem Ansatz sollte diese sog. „starken“ (sprich: inhaltsreicheren) sozialen Sinnkonstrukte nicht losgelöst für sich be-

trachten (und sie tut das auch nicht), sondern ihre kritische Bedeutung herausarbeiten. Gerechtigkeit ist ein komplexer Begriff und hat in den jeweils verschiedenen Kontexten bzw. Sphären eine ganz spezifische Bedeutung.

Da der ethische Diskurs in einer spezifischen Gemeinschaft bzw. in spezifischen Traditionen verwurzelt sei, lösen alle Versuche, sie zu „exportieren“ und auf andere Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten zu übertragen, diesen Diskurs aus seinen konkreten Denk- und Lebensformen heraus, von denen er abhängt. Transnationale ökonomische Gerechtigkeitskonzepte seien illusorisch und gingen von der irrigen Annahme aus, ihre Grundkategorien und Grundprinzipien würden mit denen anderer Gemeinschaften mit anderen sozio-kulturellen Horizonten übereinstimmen. Die Betonung der partikularen und lokalen Besonderheiten widersetzt sich dem Gedanken einer universalen Anwendung, die alle konkreten Einzelfälle abdeckt.

Walzer führt den Begriff des „reiterativen Universalismus“ ein im Unterschied zu einem „umgreifenden Gesetzes-Universalismus“ und empfiehlt für internationale Situationen die sog. „schwachen“ (sprich: inhaltsärmeren) Konzepte des Guten auf kleinstem gemeinsamen Nenner.¹⁷ Es gebe zwar einen gewissen Universalismus, insofern als ein bestimmter Begriff sich in verschiedenen Gesellschaften wiederfindet. Auch gebe es die Minimalkonzepte auf kleinstem gemeinsamen Nenner, doch beide hingen von den sog. „starken“ und komplexen Konzepten ab.

Eine universale Diskursethik

In krassem und paradigmatischem Gegensatz zum historizistischen Pragmatismus Richard Rortys wie zur interpretativen Ethik von Michael Walzer steht Karl-Otto Apels Versuch, der Globalisierung mit einer universalen Ethik entgegenzutreten. Apel verfiht den Standpunkt, dass Globalisierung eine universale Ethik erfordere. Nur eine solche Ethik könne den Gefahren eines Kulturzentrismus oder gar einer Kulturversessenheit entgehen und einer Kapitulation der selbstreflexiven Vernunft vor dem Historizismus und Relativismus widerstehen.¹⁸ Apels ethische Überlegungen bewegen sich im Rahmen einer deontologischen und kantianischen Tradition. Er steht mit seinem Werk nicht allein da. Jürgen Habermas mit seiner Diskursethik ist maßgeblich von ihm beeinflusst, auch wenn dieser stärker auf die Lebenswelt, die demokratische Theorie und die Institutionalisierung abhebt.¹⁹ Apels universalistische Position kann mit verschiedenen anderen deontologischen Positionen verglichen werden, die ebenfalls den immanenten Anspruch sittlicher Urteile auf universale Geltung untersuchen. In englischsprachigen Ländern wird dieser mehr universale Ansatz von Ronald Dworkin²⁰, Alan Gewirth²¹ und vom frühen John Rawls²² vertreten, auch wenn diese dem (sozialen) Kontext und der Tradition weit aufgeschlossener gegenüberstehen. Im deutschen Sprachraum suchen Ottfried Höffe²³, Reiner Wimmer²⁴ und bis zu einem gewissen Grad Jürgen Habermas eine Ethik mit einem vorwiegend universalistischen Anspruch zu entwickeln. Unter den Theologen scheint auch

Hans Küng mit seinem Plädoyer für ein Weltethos hierher zu gehören, obwohl Apel in dessen Vorschlag eine Annäherung an die späteren Versuche von Walzer zu erkennen glaubt.²⁵

Apels Entwurf sollte, vor allem wegen seines Begründungsvorschlags, von der traditionellen Ethik abgehoben werden. Ethik war traditionell insofern universal, als sie in einer gewissen metaphysischen Wesenssicht vom Menschen gründete und in einem spezifisch naturrechtlichen Konzept ausformuliert wurde. Die naturrechtliche bzw. anthropologische Fundierung einer universalen Ethik stößt jedoch auf das Problem der Konkretisierung. Das historische und hermeneutische Bewusstsein kultureller Vielfalt sagt uns, dass die untermenschliche Natur und das Wesen des Menschen für sich allein gesehen unbestimmt sind. Viele Kulturen und Gesellschaften interpretieren die Natur, das Wesen des Menschen und die menschlichen Bedürfnisse sehr unterschiedlich. Appelle an ein solches Wesen, an das Naturgesetz und an menschliche Bedürfnisse als Fundament einer universalen Ethik kommen nicht darum herum, in Betracht zu ziehen, dass diese allein nicht hinreichend konkret sind und durch geschichtsbedingte Interpretationen und kulturelle Bestimmungen im einzelnen spezifiziert werden müssen, um eine (konkrete) Ethik zu begründen. Werden sie jedoch durch eine sog. „starke“ Beschreibung der menschlichen Natur näher bestimmt, dann kann man ihre universale Anwendbarkeit in Frage stellen.²⁶ Im Gegensatz zu diesem Ansatz sucht eine Diskursethik ihre universalen Aussagen direkt von den Möglichkeitsbedingungen des Diskurses selbst abzuleiten. Normen etwa wie Gleichheit, Gerechtigkeit, gegenseitige Anerkennung und Menschenwürde sind dem moralischen Diskurs immanent und werden (als seine konstitutiven Bestandteile) vorausgesetzt.

Apel stellt die These auf, gerade die Globalisierung fordere dazu heraus, einen Ansatz zu entwickeln, der sich von den traditionellen und konventionellen Ethikformen unterscheide. Globalisierung verlange geradezu nach einer universalen planetarischen Ethik. Herkömmliche ethische Traditionen, die er als Mikro- und Meso-Ethiken bezeichnet, basierten auf kleineren Gruppierungen, Stämmen oder Nationen. Im Gegensatz dazu sei eine planetarische Ethik eine Makro-Ethik und würde die weltweiten naturwissenschaftlich, technologisch und marktwirtschaftlich bedingten Veränderungen mit in Betracht ziehen. Da die Rationalität von Naturwissenschaft und Technologie universal sei, stelle sie jede Ethik in Frage, die auf einen lokalen und partikularen Kontext begrenzt erscheint. Daher bräuchten wir, angesichts dieser Herausforderungen, eine universale Ethik.

Apel argumentiert folgerichtig, man könne eine solche Ethik nicht so deduzieren, wie man sittliche Normen aus ersten Prinzipien bzw. Grundaxiomen ableite. Vielmehr arbeite man die transzendentalpragmatische Begründung einer Diskursethik dadurch heraus, dass man über die Voraussetzungen argumentativer moralischer Diskurse reflektiere. Diese Verfahrensweisen sind jedoch ideal nur für einen moralischen Diskurs über konkrete moralische Probleme und ihre Lösungen. Eine universale Ethik gehe über eine interpretative „Neuaufgabe“ historisch und kulturell kontingenter ethischer Traditionen insofern hinaus, als

sie die moralischen Voraussetzungen des globalen ethischen Diskurses reflektiert. Eine solche analytische Reflexion müsste aufzeigen, dass jeder Diskurs über Moralsysteme einem unvoreingenommenen Standpunkt verpflichtet sei. Apel räumt ein, dass eine solche Art von transzendentalpragmatischer Ethik bei den Philosophen, die von den heutigen historizistischen, relativistischen und pragmatischen Traditionen beeinflusst sind, auf keine große Gegenliebe gestoßen sei.

Ganz allgemein gesehen, macht der universalistische Ansatz einen wichtigen Punkt geltend. Die Universalisten, vor allem die Kantianer, kritisieren mit Vorliebe die Partikularisten, dass ihr Ansatz ethischen Werten in vielem nicht gerecht werde. Ihre Berufung auf lokale Gewohnheiten und Bräuche sowie auf partikuläre religiöse bzw. ethische Traditionen reflektiere und unterstütze tendenziell Praktiken, die ungerecht sein können, sowie Traditionen, die weniger Gerechtigkeit als Unterdrückung und Beherrschung beinhalten. Außerdem, so behaupten die Universalisten, böten die Partikularisten keine der modernen globalisierten Welt angemessene Beschreibung von Gerechtigkeit. Diese globalisierte Welt bringe nämlich Wirtschaftsstrukturen und soziale Normen hervor, die über staatliche und nationale Grenzen weit hinausgingen. Daher müssten die Beschreibung sowie die Grundprinzipien der Gerechtigkeit Maßstäbe explizieren, die eine breitere Grundlage aufweisen als nationale Maßstäbe bzw. ethnisch bedingte Werte. Damit ergebe sich aber die Notwendigkeit, mit jenen einen Dialog zu führen, die nicht die gleichen Traditionen, Bräuche und Werte teilen. Nach den Universalisten seien die kulturellen Partikularisten mit Blindheit geschlagen und sollten sich lieber nach universalen Prinzipien umschaun. Dennoch erhalten die Partikularisten ihre Kritik am Universalismus weiter aufrecht: Sein minimalistisches Weltethos bzw. seine formalistische Diskursethik „verkaufe“, wenn sie mit globalem Anspruch auftrete, „unter der Hand“ nur die moderne westliche und europäische ethische Sichtweise als universal.

Praktische Vernunft und reflexives Gleichgewicht

Die im vorausgehenden skizzierten Ansichten deuten an, dass die Paradoxien der Globalisierung sich in den ethischen Theorien spiegelbildlich wiederfinden.²⁷ So drückt sich Globalisierung in einem ethisch formalen und abstrakten Universalismus aus und bemüht sich um eine universale Weltethik. Im Gegensatz dazu befürwortet ein kontextuell und historisch orientiertes ethisches System eine Begründung der Moralität in ethnozentrischen Praktiken, Bräuchen und Präferenzen. Doch weder ein ethnozentrischer bzw. kommunitaristischer moralischer Partikularismus noch eine singuläre universale Ethik können mit den hochkomplexen moralischen Reflexionen und Urteilen fertig werden.

Angesichts der Tatsache, dass Globalisierungs- und Vermarktungsprozesse vieldeutig sind, besteht die Aufgabe der Ethik darin, nicht nur die eine Position zu vertreten, die die Marktfähigkeit spiegelt, mit der Folge, dass ethische Werte in erster Linie als ethnozentrische Präferenzen gesehen werden, deren Geltung

davon abhängt, dass sie optimal funktionieren, oder aber als abstraktes formalisiertes ethisches System, das das Globale lediglich als formale Regel betrachtet, die auf alles passt. Moralität beinhaltet mehr als ethnozentrische Präferenz und die Möglichkeit, die partikulären Werte eines einzelnen Stammes, einer bestimmten Gemeinschaft, Nation oder Kultur moralisch kritisch zu bewerten. Ein moralisches Urteil muss, vom Wesen der Moralität her, ein breiteres Fundament haben als die geschichtsabhängigen Wertmaßstäbe, die nur für eine bestimmte Gemeinschaft gelten. Moralität ist eben mehr als die bloß formale Anerkennung des Anderen im Diskurs. Sie speist sich aus dem Kontext konkreten Lebens und wird auf das konkrete Leben angewandt. Die formalen Unterscheidungen zwischen Entstehung und Rechtfertigung moralischer Urteile bzw. zwischen der Begründung und Anwendung dieser Urteile übersieht, dass beide im aktuellen Prozess moralischer Reflexion miteinander verflochten sind und sich wechselseitig interpretieren. Um dieses Element der Verflechtung zu erfassen, betont man, dass moralische Rationalität eine Form praktischer Rationalität sei und aus einer Pluralität von Elementen bestehe. Ferner gibt es bei einigen Vertretern beider Denkansätze Tendenzen, in die gegenteilige Position hineinzurutschen.

Ich habe diesen Gedanken mit Verweis auf die Vorstellung vom „reflexiven Gleichgewicht“, wie er sich in den Diskussionen um die ethischen Vorstellungen Rawls herausgebildet hat, zu entwickeln versucht, wenn auch mit unterschiedlichen Elementen. Ein weiterer bedeutsamer Denkansatz wäre hier die Entfaltung einer „kombinatorischen“ Methode durch Dietmar Mieth, die nicht nur verschiedene Argumentationsschritte im moralischen Urteil, sondern auch eine signifikante Beschreibung der Phänomenologie moralischer Erfahrung beinhaltet.²⁸ Meine eigene Arbeit hat die Methode eines breiten reflexiven Gleichgewichts weiter entfaltet und praktisch angewandt. Eine solche Methode beinhaltet verschiedene Elemente: hermeneutische Traditionen, Hintergrundtheorien, reductive Rechtfertigungen und die Rolle von Diskursgemeinschaften. In einem solchen Ansatz geht man von der Tatsache vielfältiger moralischer Urteile aus, hält zugleich an ihrer Transzendenz gegenüber individuellen Optionen und ethnischen Werten fest und vertritt den Standpunkt, dass diese Transzendenz sich zeigt, wenn man die angedeutete Vielfalt moralischer Urteile mitbedenkt. Ein paar kurze Bemerkungen zur praktischen Rationalität, zu menschlichen Grunderfahrungen und zum Pluralismus sowie zu Diskursgemeinschaften sollen dieses Argument des näheren erläutern.

Praktische Rationalität und ethisches Urteil

Eine Analyse praktischen Denkens kann zeigen, wie ein moralisches Denken als eine Form praktischer Rationalität sich von der Universalisierung Apels wie vom Instrumentalismus Rortys unterscheidet. Praktische Rationalität zeigt sich im aktuellen Vollzug moralischen Urteilens als Zusammenhang bzw. Mischung von

mehr universalen mit mehr partikularen Elementen. Außerdem führt uns eine Beschreibung der verschiedenen Arten praktischer Vernunft (von der teleologischen und utilitaristischen bis hin zur handlungsorientierten und reflexiven) die Vielfalt ihrer Facetten vor Augen. Rortys handlungsorientierte praktische Rationalität ist nur eine davon.²⁹ Wird praktische Vernunft so aufgefasst, geht man weder einfach von allgemeinen Prinzipien zu konkreten Einzelfällen, als bestünde moralische Argumentation lediglich darin, ein Prinzip mit Hilfe gewisser Maximen oder sekundärer Prinzipien auf den Einzelfall anzuwenden, noch ist moralische Vernunft als eine Form der praktischen Vernunft bloße Reflexion über die Praxis, als könnte diese allein und losgelöst aus ihren Zusammenhängen sich selbst rechtfertigen. In dieser Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Anwendung bis zu einem gewissen Grad berechtigt, selbst wenn rational gefällte Entscheidungen keine Letztbegründung haben.

Die strikte Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Entstehung eines moralischen Urteils bzw. seiner Anwendung (wie bei Habermas und Apel) übersieht jedoch, in welchem Ausmaß Entstehung und Anwendung das Urteil selbst entscheidend mitkonstituieren. Die Ausrichtung der praktischen Vernunft auf das Handeln kann nicht einfach auf teleologische Urteile und auf praktische Anwendung reduziert werden, da die Entstehung eines Glaubens, seine Einbettung in eine Lebenstradition und der Horizont einer Tradition von Idealen und Gewohnheiten alle ihren Beitrag leisten, um Anwendung, Rechtfertigung und Bedeutung eines moralischen Urteils zu verstehen. Eng verbunden mit der praktischen Vernunft sind vielfältige Erfahrungen und Traditionen, die anschaulich machen, was konkret ist, und das Konkrete dennoch transzendieren.

Pluralismus als und Widerstand gegen Vermarktung und Universalisierung

Der Versuch, eine konkrete globale Ethik auf kleinstem gemeinsamen Nenner zu entwerfen, die über einen bloßen Formalismus bzw. bloß formale Prozeduren durch Vergleichsanalyse hinausgeht, stößt nicht nur auf das Problem unterschiedlicher Wertehierarchien in den einzelnen Kulturen, sondern auch auf das unterschiedlicher Funktionen, welche diese Kulturen bestimmten Werten im Ganzen ihres Wertekanons zuschreiben. Das macht alle Vergleiche zwischen religiösen Glaubensrichtungen und ethischen Werten problematisch. So kann zum Beispiel ein Vergleich, der dem Gesetz im Katholizismus, Luthertum und Judentum eine bestimmte Funktion innerhalb ihrer religiösen Auffassungen zuschreibt, bei der Gegenüberstellung sehr wohl das konkrete Ausmaß übersehen, in dem der jüdischen Thora eine Schlüsselfunktion zukommt, sodass vielleicht nicht das Gesetz, sondern der Glaube der eigentliche Vergleichspunkt sein müsste.

Ebenso kann man innerhalb eines ethischen Systems darauf hinweisen, dass man in der einen Gesellschaft verpflichtet sei, sich um Arme, Bedürftige und Kranke

zu kümmern und den eigenen Überfluss mit ihnen zu teilen, wohingegen in einer anderen Gesellschaft die Armen und Bedürftigen ein Grundrecht auf Arbeit, Gesundheit und Wohlstand haben. Diese Unterschiede in einen ethischen Grundbestand einzubringen und auszugleichen, übersieht die tiefen kulturellen und sozialen Gräben zwischen den Gesellschaften: In der einen überwindet man die Nöte der Armen durch Nächstenliebe, Mitleid bzw. Philanthropie, in der andern bemüht sich die Gesetzgebung, grundlegende Rechte auf Wohlbefinden zu gewährleisten.³⁰

Hinzukommt, dass in dem Maße, in dem kulturelle Vielfalt auf einen Pluralismus von Grundwerten und unterschiedlichen Auffassungen vom guten Leben abhebt, sie zugleich auch die grundlegenden objektiven Unterschiede deutlich macht in der Frage, wie denn ein solch gutes und tugendhaftes Leben konkret aussieht.³¹ Der griechische Held, der christliche Asket, der Kritiker à la Nietzsche, der analytische Philosoph des 20. Jahrhunderts, der buddhistische Mönch, der kapitalistische Unternehmer und der konfuzianische Gelehrte, sie alle verkörpern unterschiedliche Werte und Tugenden, die nicht zu einer einzigen umfassenden Vision des Guten zusammengefügt werden können. Sie beinhalten Werte und Visionen des Guten, die in krassem Gegensatz zueinander stehen. Sie können nicht in ein einziges System eingeordnet oder in ein umfassendes Ganzes eingefügt werden. Man könnte diese Werte im Nacheinander leben, in dem Sinne, dass man seine Meinung ändert oder sich andere Lebensziele setzt: So könnte zum Beispiel ein griechischer Held sich zu einem christlichen Asketen wandeln oder ein moderner Geschäftsmann zu einem asketischen Mönch werden. Doch sie können nicht nach Art eines Bildungsromans oder wie der Geist, der in verschiedenen Schritten zum Bewusstsein seiner selbst gelangt, in wechselseitigen Zusammenhang gebracht werden. Vielmehr stehen sie alle nebeneinander als alternative Visionen eines tugendhaften Lebens. In dem Maße, in dem Globalisierung solche Unterschiede ins Bewusstsein rückt, in dem Maße sollte sie sich gegen jeden Versuch zur Wehr setzen, diese Visionen auf eine vermarktungsfähige Ethik zu reduzieren.

Leibhaftigkeit des Lebens und unterschiedlich gedeutete Grunderfahrungen

Wenn das Vorausgehende die kulturelle Vielfalt herausstellte, so gibt es doch auch, aufgrund der konkreten Leibhaftigkeit des Lebens, gewisse Überschneidungen und Verflechtungen. Einige Erfahrungselemente, die unser leibgebundenes Leben betreffen, finden sich überall, so zum Beispiel Leid, Krankheit, Gesundheit, Altwerden, die (naturhafte) Umwelt und andere. Wenn wir behaupten, solche Grunderfahrungen seien überall anzutreffen, so übersehen wir doch keineswegs, dass sie unterschiedlich erfahren und gedeutet werden. Leid wird in einem christlichen Kontext anders gedeutet als in einem buddhistischen oder humanistischen Umfeld. Altwerden ist ein biologischer Prozess, den alle Men-

schen in dem Maße erfahren, in dem sie eben altern. Doch ist diese Erfahrung in einer Kultur, die die Alten achtet, von anderer Qualität als dort, wo ein extensiver Jugendkult betrieben wird. Ebenso werden menschliche Bedürfnisse und Fähigkeiten, die Martha Nussbaum in ihrem fähigkeitsbezogenen Ansatz beleuchtet, unterschiedlich interpretiert.³² Selbst medizinische Begriffe wie Gesundheit unterliegen einer unterschiedlichen Bewertung.³³ Gerade zu solchen Zusammenhängen des konkreten Lebens entwickeln Kulturen ihre jeweils konkreten, ganz spezifischen Einstellungen. Über sie kommt es nicht so leicht zu einem Konsens oder Dialog, schon eher entwickelt sich etwas, was ich als „Flechtwerk“ von Urteilen und Einstellungen bezeichnen würde.³⁴

Das gleiche gilt für moralische Urteile. Dort, wo sie miteinander verflochten sind und übereinzustimmen scheinen, geschieht dies im Horizont jeweils verschiedener Weltbilder. Dennoch stößt man aufgrund solcher Verflechtungsbeziehungen in Einzelfällen auf Vorstellungen von moralischer Praxis, die deutlich machen, dass das Gemeine über die betreffende Gesellschaft hinaus Gültigkeit besitzt. Solche Urteile beziehen ihre kritische Kraft aus dem Kern der Tradition und aus dem Ausmaß, in dem eine Vielzahl von Gesellschaften und Gemeinschaften in ihren moralischen Urteilen ein „Flechtwerk“ bilden.

Diskursgemeinschaften und institutionalisierte Diskurse

Die Schwerpunktsetzung auf Diskurs und formale Prozeduren zeigt nachdrücklich, wie wichtig es ist, dass Normen und Urteile universal anwendbar sind. Wird ein Diskurs hauptsächlich von seinen formalprozeduralen Strukturen her analysiert, dann werden leider die institutionellen und politischen Regelungen vernachlässigt, die eine Beteiligung von verschiedenen Personen und Völkern am Diskurs über die Rechtfertigung moralischer Prinzipien ermöglichen sollen.³⁵ Die Probleme, die sich einer deliberativen Demokratie im Rahmen einer bestimmten Nation stellen, stellen sich auch im globalen Rahmen: Wie sichere ich nämlich in den institutionalisierten Formen des Diskurses die Probleme der Beteiligung und Gleichstellung aller Menschen? Die Ungebildeten, Armen und Minoritäten bleiben meist „außen vor“ und nehmen am Diskurs nicht teil. Das gleiche geschieht in einer globalisierten Welt. Die von der globalen Wirtschaft Benachteiligten haben bei der konkreten Umsetzung einer ökonomischen Entscheidung wenig zu sagen. Obwohl ein Diskurs den Anspruch erhebt, dass sein *Procedere*, da universalisierbar, auch für diese Gruppen gilt, kann er diesen Anspruch nur insofern erfüllen, als er das sog. „starke“ Selbstverständnis kulturell verschiedener und wirtschaftlich benachteiligter Gruppen direkt in seinen Ansatz einbaut.

Von daher gesehen können weder ein Weltethos noch ein lokal begrenztes ethisches System mit der heutigen Situation einer globalisierten Welt fertig werden. Was wir brauchen, ist vielmehr ein Konzept von Moralität, das von der Praxis ausgeht und bestrebt ist, den unableitbaren Pluralismus religiöser und ethischer Weltbilder einerseits wie auch die partiell gemeinsamen, wenn auch

unterschiedlich gedeuteten Grunderfahrungen andererseits in ein reflexives Gleichgewicht zu bringen. Was dabei „herauskommt“, ist freilich nicht so sehr ein Weltethos als ein Dialog, bei dem Vernunfturteile und unterschiedliche Konzepte in ihren moralischen Überlegungen und in ihrer Beweisführung nach Art eines Flechtwerks zusammenkommen.

Ich versuchte in diesem Beitrag aufzuzeigen, dass der Globalisierungsprozess paradoxe Tendenzen beinhaltet. Vereinheitlichung, Universalität und Homogenität auf der einen Seite, die Hand in Hand gehen mit Vielfalt, Partikularität und Heterogenität auf der anderen Seite. Vor dem Hintergrund heutiger Globalisierung gibt es in den ethischen Auffassungen momentan partikularistische wie auch universalistische Tendenzen, die, je nach Bedarf, einmal die Partikularität und Heterogenität, das andere Mal die Universalität und Homogenität betonen. Im Gegensatz dazu habe ich mich für ein Verständnis von Moralität im Sinne praktischer Rationalität entschieden, die die Unableitbarkeit des Pluralismus ernst nimmt und zugleich zu zeigen sucht, wie sittliche Urteile sich flechtwerkartig kreuzen und so den Anfang machen, die Probleme der Globalisierung in den Griff zu bekommen.

¹ G. Roth, *Global Capitalism and Multi-Ethnicity: Max Weber Then and Now*, in: S. Turner (Hg.), *The Cambridge Companion to Weber*, New York 2000, 117-130.

² M. Castells, *The Rise of the Network Society*, New York 1996.

³ Einen Überblick über die verschiedenen Globalisierungstheorien bietet: F. Buell, *National Culture and the New Global System*, Baltimore 1994; vgl. auch H. Wiesenhal, *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordination eines unbekanntes Terrains*, in: Berliner Debatte - Initial 7 (1966) 37ff.

⁴ U. Beck, *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus und Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt 1999; vgl. jedoch R. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London 1992.

⁵ F. Schüssler Fiorenza, *Roman Catholic Fundamentalism: A Challenge to Theology*, in: W.M. Shea (Hg.), *The Struggle over the Past: Fundamentalism in the Modern World*, Lanham 1991, 231-254.

⁶ H.K. Bhabha, *On Cultural Choice*, in: M. Garber/B. Hanssen/R.L. Walkowitz (Hg.), *The Turn toward Ethics*, New York 2000, 181-200.

⁷ Vgl. J. Baudrillard, *La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris 1970; ders., *Le miroir de la production: l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris 1985, sowie M. Poster (Hg.), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford 1988.

⁸ Vgl. F. Jameson/M. Miyoshi (Hg.), *The Cultures of Globalization*, North Carolina 2000, und früher schon F. Jameson, *Signatures of the Visible*, London 1990.

⁹ R. Rorty, *Global Utopias, History, and Philosophy*, in: L. Soares (Hg.), *Cultural Pluralism, Identity and Globalization*, Rio de Janeiro 1996, 457-469; Nachdruck unter dem Titel *Globalization, the Politics of Identity and Social Hope* in seinem Aufsatzband: ders., *Philosophy and Social Hope*, New York 1996; ders., *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 1994; vgl. auch A. Niyogi Balslev/R. Rorty, *Cultural Otherness: Correspondence with Richard Rorty*, Atlanta 1999.

¹⁰ Der erste Titel ist veröffentlicht in: *Philosophy and Social Hope*, aaO. 80, der zweite ist auf

Deutsch erschienen in: R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988.

¹¹ Ebd.; vgl. auch Rortys Behandlung der Menschenrechte in: *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, in: R. Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, Bd. III, New York 1998, 167-185.

¹² Vgl. *Social Hope*, aaO. 87.

¹³ Zur Kritik einer so monolithischen Konzeption vgl. J. Schmidt, *What Enlightenment Project?*, in: *Political Theory* 28 (2000) 734-757.

¹⁴ W. Galston, *Two Concepts of Liberalism*, in: *Ethics* 105 (1995) 516-534.

¹⁵ Ein weiteres Thema, das hier nicht erörtert werden kann, ist R. Dworkins Vorschlag, der Liberalismus sei eher durch Gleichheit als durch Freiheit konstituiert: R.M. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge 1977; deutsch: *Bürgerrechte ernst genommen*, Frankfurt am Main 1984.

¹⁶ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main 1982 und: ders., *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt am Main 1993. Eine kritische Diskussion seines Werkes findet sich bei D. Miller (Hg.), *Pluralism, Justice, and Equality*, New York 1995.

¹⁷ M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994; ders., *Lokale Kritik, globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg 1996. Eine kritische, wenngleich wohlwollende Analyse von Walzer aus der Sicht von J. Habermas vgl. bei S.O'Neill, *Impartiality in Context: Grounding Justice in a Pluralistic World*, Albany 1997

¹⁸ K.-O. Apel, *Globalization and the Need for Universal Ethics*, in: *European Journal of Social Theory* 3 (2000) 137-155; vgl. auch ders., *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, New York 1998, sowie ders., *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main 1998.

¹⁹ Habermas übernimmt nicht den zentralen Punkt von Apels Appell an eine „Letztbegründung“. Siehe J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992.

²⁰ Vgl. R. M. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge 1985; ders., *Bürgerrechte ernst genommen*, aaO.; ders., *Law's Empire*, Cambridge 1986; ders., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge 2000.

²¹ Vgl. A. Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago 1996; ders., *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago 1982; ders., *Reason and Morality*, Chicago 1978.

²² Siehe J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt 1975, und im Vergleich dazu seine späteren Arbeiten *Politischer Liberalismus*, Frankfurt 1992, sowie *Collected Papers*, Cambridge 1999, *The Law of Peoples*, Cambridge 1999, und *Justice as Fairness*, Cambridge 2001.

²³ Vgl. seine Kritik am frühen Rawls in: O. Höffe, *Gerechtigkeit als Fairness*, Freiburg/München 1977

²⁴ R. Wimmer, *Universalisierung in der Ethik. Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*, Frankfurt 1980

²⁵ Vgl. H. Küng, *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München 2000.

²⁶ Vgl. A.J. Lisskas Versuch, die Naturrechtstheorie mit Bezug auf das Werk von H.B. Veatch und J. Finnis zu rekonstruieren und neu zu konzipieren, in: ders., *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford 1996.

²⁷ Für einen allgemeinen Überblick über die ethischen Positionen in der Debatte zwischen den vorwiegend partikulären und vorwiegend universalen Denkansätzen vgl. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt

1994 und W. Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt 1997 sowie Y. Huang, *Religious Goodness and Political Rightness: Beyond the Liberal Communitarian Debate*, in: Harvard Theological Studies 49 (2001), hg. von F. Schüssler Fiorenza/P. Machinist.

²⁸ D. Mieth, *Moral und Erfahrung. I: Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg ⁴1999 und *II: Entfaltung einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg 1998.

²⁹ Vgl. O. O'Neill, *Four Models of Practical Reasoning*, in: dies., *Bounds of Justice*, New York 2000; vgl. auch ihren Versuch, den Konflikt zwischen Universalismus und Partikularismus in den moralischen Theorien zu überwinden: dies., *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, New York 1996.

³⁰ Vgl. F. Schüssler Fiorenza, *Justice and Charity in Social Welfare*, in: M.J. Bane/B. Coffin/R. Thiemann (Hg.), *Who Will Provide? The Changing Role of Religion in American Social Welfare*, Boulder 2000, 73–96.

³¹ Vgl. J. Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton 1996, 38–75; vgl. auch die Besprechung und Korrekturen von M. Walzer, in: *New York Review of Books* (2001).

³² M.C. Nussbaum, *Sex & Social Justice*, New York 1999, und dies., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, New York 2000.

³³ Vgl. A. Kleinman, *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*, Berkeley 1995.

³⁴ Ich habe mit Bedacht den Ausdruck „Flechtwerk von Urteilen“ und nicht „übergreifender Konsens“ gewählt, denn der zweite Ausdruck, den Rawls verwendet, bezieht sich auf gemeinsame Glaubensüberzeugungen und übereinstimmende Standards in der zivilen Gesellschaft, die für Stabilität der politischen Institutionen sorgen. Er spricht nicht ausreichend die Differenz und Vielfalt von Werthierarchien an.

³⁵ F. Schüssler Fiorenza, *Politische Theologie und liberale Gerechtigkeits-Konzeptionen*, in: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz 1988, 105–117.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Pluralismus
und
Globalisie-
rung: eine
Herausforde-
rung für die
ethische
Reflexion