

POLICY PAPER

Juni 2008

Die Würde des Menschen ist unantastbar

Religiöse und demokratische Werte im Spannungsfeld internationaler Politik

Moderne westliche Gesellschaften werden von zwei scheinbaren Gegensätzen herausgefordert: Relativismus und Fundamentalismus. Während auf der einen Seite vor der „Diktatur des Relativismus“ gewarnt wird, steht auf der anderen Seite die Bedrohung der pluralistischen Demokratie durch fundamentalistische Bewegungen. Mit seinem Versprechen moralischer und religiöser Sicherheit ist der Fundamentalismus

auch als Reaktion auf Relativismus und Wertpluralismus zu verstehen. Insofern sind Fundamentalismus und Relativismus gewissermaßen zwei Seiten derselben Medaille. Wie können wir aber das moralisch und ethisch Richtige begründen, ohne in Beliebigkeit oder Rigidität zu verfallen?

Die Sinnsuche zwischen Relativismus und Fundamentalismus ist nicht allein eine akademische Angelegenheit, denn beide Prinzipien beeinflussen politisches Handeln auf nationaler und internationaler Ebene. Dabei ist insbesondere das Verhältnis von Religion und Politik von Interesse. Die Integrationsdebatte in Deutschland, der Streit über die Mohammed-Karikaturen, aber auch die Kampagnen christlicher Fundamentalisten in Amerika gegen die Abtreibung zeugen von Wertekonflikten, auf die unsere Gesellschaften Antworten finden müssen, ohne in Beliebigkeit einerseits oder Fundamentalismus andererseits abzugleiten.



INHALT

Anke Fuchs Einführung ins Thema	3
Peter L. Berger Gewissheit – religiöse, moralische, politische	5
Wolfgang Huber Replik auf Peter L. Berger	17
Dokumentation des Workshops: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – religiöse und demokratische Werte im Spannungsfeld internationaler Politik	21
Panel I: Säkularer versus religiöser Fundamentalismus – Rückblick auf den Karikaturenstreit	21
Panel II: Gibt es eine „Ökumene der Menschenrechte“? – Zur Universalität demokratischer Werte	24
Panel III: Demokratische Werte und Krieg am Anfang des 21. Jahrhunderts	27
Biographien der Referenten	30

Juni 2008

Das vorliegende PolicyPaper dokumentiert eine Konferenz, die vom Washingtoner Büro der Friedrich-Ebert-Stiftung, den Abteilungen Internationaler Dialog/Referat Westliche Industrieländer und Politischen Akademie/Referat Berliner Akademiegespräche der FES sowie dem Institute on Culture, Religion and World Affairs der Universität Boston (CURA) in Kooperation durchgeführt wurde.

ISSN 1861-8014

Herausgeber: Friedrich-Ebert-Stiftung

Politische Akademie
Referat Berliner Akademiegespräche/Interkultureller Dialog

Abteilung Internationaler Dialog
Referat Westliche Industrieländer

Hiroshimastraße 17
10785 Berlin

Telefon: 030 26935-863

Fax: 030 26935-952

Redaktion: Tobias Mörschel / Judith Schwethelm
Mitarbeit: Jörg Schlabach

Fotos: Jens Schicke

Gestaltung: Pellens Kommunikationsdesign

Druck: Printservice Produktion

© Friedrich-Ebert-Stiftung

Anke Fuchs

Einführung ins Thema

Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes ist als bewusste Reaktion auf die massive Missachtung der Würde des Menschen in der Zeit des Nationalsozialismus zu verstehen, als Reaktion auf die Unmenschlichkeit im Dritten Reich. Diese Forderung nach Menschenwürde ist sowohl eine Ermahnung als auch ein Beleg unserer Kultur. Die Menschenwürde ist die wichtigste Wertentscheidung des deutschen Grundgesetzes: Sie kann niemandem genommen werden, weil sie dem Menschen durch seine bloße Existenz eigen ist.

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“ ist ein oft zitierter Satz. Doch wie sieht die Realität wirklich aus? Die Medien berichten zeitnah und regelmäßig, meistens dokumentiert durch grausame Bilder, wie Menschenwürde in vielen Ländern und Regionen mit Füßen getreten wird: Die blutige Niederschlagung des friedvollen Widerstands der Mönche durch die Militärdiktatur in Birma und das tägliche Sterben im Nahen Osten sind nur zwei Beispiele. Aber auch in westlichen Gesellschaften ist in den vergangenen Jahren der Respekt für die Menschenwürde beschädigt worden, indem die Genfer Konvention gegen die Folter auch heute nicht strikt umgesetzt wird. Dieser für uns als Recht geltende und etablierte Satz wird anderswo täglich widerlegt! Die Menschenwürde ist in der Formulierung des deutschen Grundgesetzes offensichtlich keine weltweit gültige Größe. Unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen legen unterschiedliche Werte für sich fest. Wir müssen anerkennen, dass unsere Gesellschaften kein homogenes oder global gültiges Welt- und Menschenbild besitzen. Der Pluralismus der Weltanschauungen und Werte ist in der modernen Welt eine Tatsache. Deshalb erscheint



auch ein gemeinsames Handeln aufgrund gemeinsamer Wertvorstellungen nur sehr schwer möglich. Dieser Pluralismus stellt uns vor große Herausforderungen, da wir heute auf globaler Ebene anderen Ländern, Religionen und Kulturen begegnen. Alle stellen den gleichen Wahrheitsanspruch wie wir. Dies ist die Realität der täglichen Arbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung in ihren rund 90 Vertretungen weltweit. Unser wichtigstes Instrument ist der Dialog, um über diese Herausforderungen zu diskutieren und Politik mitzugestalten, die einerseits unsere Werte berücksichtigt, sich aber andererseits nicht den Vorstellungen der anderen verschließt. Menschenwürde ist hierbei der wichtigste Orientierungspunkt.

Die Rolle der Religion in der Außenpolitik hat sich nach dem Ende des Kalten Krieges grundlegend geändert. Nach dem Zweiten Weltkrieg wollten sich die Amerikaner vom „gottlosen“ Ostblock distanzieren, um so eigene Werte stärker zu vertreten. „A Nation under God“ manifestierte sich als einer der Grundpfeiler des amerikanischen

Anke Fuchs
ist Vorsitzende der Friedrich-Ebert-Stiftung

Selbstverständnisses. Doch die Nähe zwischen Staat und Religion darf in den USA auch heutzutage nicht überschätzt und in Europa nicht unterschätzt werden. Gerade in Deutschland besteht kein Zweifel an der großen Glaubwürdigkeit der Kirchen besonders in Fragen wie Friedenspolitik, Entwicklungshilfe, Einwanderung, Ethik und sozialer Gerechtigkeit. Globalisierung und Modernität sind Herausforderungen für die nationale Identität, da sie kulturelle Unsicherheit schaffen. Unsere traditionellen Werte und unser eigenes Verständnis von Religion werden zunehmend in Frage gestellt und mit neuen, ungewohnten Ansichten konfrontiert. Das Schwarz-Weiß-Schema der Tage des Eisernen Vorhangs ist heute hinfällig. Viel komplexer gestaltet sich die Frage nach dem Umgang mit den weitläufigeren und doch unmittelbaren, oft unsichtbaren Konfliktlinien.

„Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit“, heißt es in Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschen-

rechte der Vereinten Nationen. Dennoch werden moderne westliche Gesellschaften gleichermaßen von zwei scheinbaren Gegensätzen herausgefordert: Relativismus und Fundamentalismus. Während auf der einen Seite vor einer „Diktatur des Relativismus“ – dem In-Frage-Stellen des Absoluten – gewarnt wird, steht auf der anderen Seite die mögliche Bedrohung der pluralistischen Demokratie durch den religiösen Fundamentalismus. Wie können wir aber das moralisch und ethisch Richtige begründen, ohne in Beliebigkeit oder Rigidität zu verfallen? Die Sinnsuche zwischen Relativismus und Fundamentalismus ist nicht allein eine akademische Angelegenheit, denn beide Prinzipien beeinflussen das politische Handeln auf nationalen und internationalen Ebenen. Zwischen dem akademischen Diskurs und den täglichen gesellschaftspolitischen Herausforderungen dies- und jenseits des Atlantiks muss eine Brücke geschlagen werden, um so dem besonderen Verhältnis von Religion und Politik gerecht zu werden.



Peter L. Berger

Gewissheit – religiöse, moralische, politische

Die Wechselwirkung zwischen zwei scheinbar widersprüchlichen Geisteshaltungen kennzeichnet unser Zeitalter: Relativismus – ein tief greifender Skeptizismus, der alle festen Überzeugungen meidet und der leicht zum Nihilismus führen kann, so dass die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Illusion oder zwischen moralisch akzeptablen und moralisch verwerflichen Handlungen aufgehoben wird –, und Fundamentalismus, das fanatische Festhalten an angeblich unumstößlichen Überzeugungen und Werten, die keiner rationalen Prüfung unterzogen werden. Fanatismus begegnet jedem, der diese Werte nicht teilt, mit Aggression. Ich stelle die These auf, dass zwischen den beiden Geisteshaltungen nur ein scheinbarer Widerspruch besteht, dass sie im Gegenteil in enger Beziehung zueinander stehen und sich gegenseitig befruchten. Diese Behauptung, sofern man ihr zustimmt, hat weitreichende Implikationen für Religion, Ethik und Politik.

Die Dichotomie zwischen Relativismus und Fundamentalismus bezieht sich gewöhnlich auf religiöse Überzeugungen – Toleranz und Aufgeschlossenheit in religiösen Fragen im Gegensatz zu Intoleranz und dogmatischer Rigidität. Man muss jedoch bedenken, dass diese Dichotomie einen weitaus größeren Geltungsbereich hat, denn es gibt sowohl weltliche als auch religiöse Fundamentalismen. Beide beeinflussen unser moralisches Urteil und unsere politische Einstellung.

Worin besteht diese Beziehung zwischen Relativismus und Fundamentalismus? Beide Phänomene sind im Modernisierungsprozess verwurzelt. Während des größten Teils der Geschichte lebten



die meisten Menschen in Gemeinwesen, in denen allgemeine Übereinstimmung in Glaubensfragen und Wertvorstellungen als selbstverständlich galt. Natürlich bestand keine absolute Übereinstimmung. Innerhalb des allgemeinen Konsenses gab es sehr wohl abweichende Meinungen, und es gab Einzelne – unbequeme Querdenker wie Sokrates –, die den Konsens insgesamt in Frage stellten. Man sollte jedoch die Einmütigkeit vor-moderner Kulturen nicht überbewerten, auch wenn in diesen Kulturen im Vergleich zur Moderne tatsächlich ein hohes Maß an Übereinstimmung herrschte. Ein Sokrates trat nicht alle Tage in Erscheinung. In allen menschlichen Gesellschaften, wahrscheinlich seit dem ersten Auftreten des Homo sapiens, gab es einen Bereich von Überzeugungen und Wertvorstellungen, die als selbstverständlich galten, und wiederum andere Bereiche, in denen es erlaubt war, Dinge zu hinterfragen. Kennzeichen einer modernen Gesellschaft ist die enorme Expansion der Bereiche, in denen hinterfragt werden darf.

Warum dies geschah, ist kein Geheimnis. Mit der Modernisierung ging ein Quantensprung an in-



terkultureller Begegnung und Kommunikation einher. Migration von Menschen hat es schon immer gegeben, aber nie zuvor hat eine vergleichbar große Anzahl von Menschen Landesgrenzen überquert wie in den letzten beiden Jahrhunderten. Schon im Altertum gab es Städte, in denen Menschen unterschiedlicher Herkunft Schulter an Schulter lebten, aber das Ausmaß der neuzeitlichen Urbanisierung ist beispiellos. Die moderne Technologie hat die Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten der Menschen enorm verbessert. All dies hatte zwangsläufig einen relativierenden Effekt. Zuvor wurden die in der eigenen Kultur etablierten kognitiven und normativen Definitionen der Realität als selbstverständlich hingenommen. Heutzutage begegnet man ständig Menschen mit völlig anderen Denk- und Verhaltensweisen. Ein klassisches Beispiel aus den Anfängen der europäischen Moderne stellt Montesquieus satirisches Werk „Persische Briefe“ dar. In Briefen an Personen in ihrer Heimat beschreiben zwei fiktive Reisende aus Persien Pariser Sitten, die sie als seltsam empfinden, wie z. B. die Monogamie. Die Pariser wiederum beschreiben sie, die Perser, als sonderbar und fragen sich: „Wie kann man nur Perser sein?“ Die Frage, die Montesquieu eigentlich stellt, ist: „Wie kann man nur Pariser sein?“ Die fiktiven Besucher aus einem exotischen Land dienen einem Theater Effekt, dem, was Bertolt Brecht *Verfremdung* nannte, wobei Ver-

trautes in Fremdartiges verkehrt wird. Das entspricht genau dem relativierenden Effekt, der die Selbstverständlichkeit der eigenen Kultur untergräbt, indem sie aus dem Blickwinkel eines Außenstehenden betrachtet wird. Kennzeichnend für die Moderne ist die Tatsache, dass man ständig von Außenstehenden umgeben ist und dass man sich schließlich selbst wie ein Außenstehender vorkommt.

Der Relativierungsprozess breitete sich zuerst in Europa aus, der Wiege der Moderne, und dehnte sich dann auf europäische Vorposten, insbesondere Amerika, aus. Die Globalisierung hat diesen Prozess zu einem weltweiten Phänomen gemacht. Es gibt nur noch wenige Orte auf der Welt, die unberührt geblieben sind. Als ich vor einigen Jahren zum ersten Mal Indonesien bereiste, fuhren meine Gastgeber mit mir in einem Jeep in eine entlegene Gegend der Insel Java. Der Grund meiner Reise hat für die Begebenheit, von der ich hier berichte, keine Bedeutung. Von Relevanz ist jedoch die Tatsache, dass ich schon damals die gleiche markante Glatze hatte wie heute. Wir kamen in einem Dorf an, das keinerlei Anzeichen von Modernität erkennen ließ – traditionelle Behausung, keine Autos und auch sonst keine Hinweise auf moderne Technologie. Ich glaubte, endlich im Herzen der Dritten Welt angekommen zu sein. Dann liefen einige Kinder herbei, um uns in Augenschein zu nehmen. Sie sahen mich, lachten, deuteten auf meinen Kopf und riefen: „Kojak, Kojak!“ Mir wurde klar, dass die generelle Meinung über die Dritte Welt nicht der Realität entspricht.

Meistens wird die Relativierung zunächst als große Befreiung empfunden. In der modernen Literatur findet man hierfür reichlich Beispiele: Menschen, die in der kleinbürgerlichen Atmosphäre ländlicher Gegenden oder in Kleinstädten aufwachsen und später in eine Großstadt ziehen. Plötzlich tut sich ihnen eine neue Welt auf, sie

fühlen sich von alten Vorurteilen und abergläubischen Bräuchen befreit, und sie sind wie be rauscht von einem Gefühl der Befreiung. Aber nach einiger Zeit weicht dieses befreiende Gefühl sehr wahrscheinlich einer weniger erfreulichen Erkenntnis. Da die vertrauten traditionellen Überzeugungen nicht länger Orientierungshilfe und emotionaler Rückhalt sind, ist man gezwungen, Alternativen zu finden; man muss sich nun sein eigenes Weltbild schaffen. Das ist ein hoher Anspruch, der zur Belastung werden kann. Paradoxerweise besteht dann oft der Wunsch, von der Befreiung befreit zu werden.

Ein alter amerikanischer Witz (zugegeben, er ist nicht gut, aber in diesem Zusammenhang recht aufschlussreich) drückt die Art der Belastung auf sehr prägnante Weise aus: Zwei Freunde treffen sich. Einer der beiden sagt zum anderen: „Du machst einen depressiven Eindruck. Warum bist du so deprimiert?“ – „Das liegt an meinem neuen Job.“ – „Was hast du für einen neuen Job?“ – „Na ja, ich sitze unter einem schattigen Baum, und die Leute bringen mir Orangen. Vor mir stehen drei Körbe. Große Orangen lege ich in einen der Körbe, die kleinen in einen zweiten und die mittelgroßen Orangen kommen in einen dritten Korb. Und das mache ich den ganzen Tag.“ Der Freund schüttelt den Kopf: „Ich versteh dich nicht. Es sieht so aus, als hättest du einen recht angenehmen Job. Warum macht er dich depressiv?“ Sein Freund erwidert: „*Diese vielen Entscheidungen!*“

Der Fundamentalismus behauptet, dieses Problem lösen zu können. Am ehesten kann man ihn als einen Versuch zur Wiederherstellung kognitiver und normativer Überzeugungen verstehen, die als selbstverständlich betrachtet werden. Kurz gesagt bietet der Fundamentalismus Gewissheit, sei es als Rückkehr zur Tradition oder indem er neue Gewissheiten schafft. Hierin besteht die enorme Anziehungskraft aller fundamentalistischen Bewegungen: „Komm, schließ dich uns an. Bei uns

erlangst du Gewissheit über alle Glaubens- und Lebensfragen.“

Es wird nun klar, warum Relativismus und Fundamentalismus zwei Seiten der gleichen Münze sind, wobei die Münze das Dilemma der Moderne symbolisiert. Es gibt zwei Arten fundamentalistischer Projekte. Ziel der ersten ist es, der gesamten Gesellschaft die neuen Überzeugungen aufzuzwingen. Das erfordert notwendigerweise den Aufbau eines totalitären Staates, der alle Kontakte zur Außenwelt kontrolliert. Das ist ein schwieriges und kostspieliges Unterfangen, wie die verschiedenen Beispiele aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts belegen. Die zweite Version fundamentalistischer Projekte setzt sich bescheidener Ziele: Der größte Teil der Gesellschaft kann zur Hölle fahren, während man selbst versucht, eine Minigesellschaft aufzubauen, in der das Denken und Verhalten der Mitglieder streng kontrolliert wird – also eine Art von Minitotalitarismus. Auch ein solches Projekt erweist sich als schwierig, denn die starken Relativierungseinflüsse hämmern unaufhörlich gegen die Verteidigungswälle der Minigesellschaft. Dennoch sind seine Erfolgchancen besser als die der ehrgeizigeren Version.

Ein religiöses Beispiel: Radikale Islamisten möchten einen „Scharia-Staat“ aufbauen, in dem sie ihre Form von Religion und Moral allen Staats-





bürgern aufzwingen können. Eine andere Möglichkeit wäre der Aufbau einer islamischen Subkultur, die sich von der übrigen Gesellschaft abspaltet und nur innerhalb ihrer Grenzen die Einhaltung der Scharia-Gesetze erzwingt. Ein weltliches Beispiel: Radikale Feministinnen möchten die gesamte Gesellschaft umgestalten, um ihre Vorstellungen von korrekten Genderbeziehungen realisieren zu können. Sie fordern den Erlass von Gesetzen, um dieses Ziel zu erreichen. Oder sie geben sich mit der Bildung einer „Gegenkultur“ – eine treffende Bezeichnung aus den 1960er Jahren – zufrieden. In diesem „befreiten“ Gesellschaftssektor werden dann die vermeintlich korrekten Genderbeziehungen realisiert.

Zur Erläuterung seines Begriffs „Relevanzstruktur“ erzählte Alfred Schutz folgende Anekdote: Eine Dame hatte bei einer Dinnerparty einen Insektenkundler zum Tischnachbarn. Während des gesamten Dinners erzählte er fortwährend von seinen Insekten. Gegen Ende des Dinners sagte die Dame zu ihm: „Das ist sehr interessant, wenn man sich dafür interessiert.“ Die obige Diskussion über Relativismus und Fundamentalismus ist wahrscheinlich für Sozialwissenschaftler und jene relevant, die versuchen, eine Theorie der Moderne aufzustellen. Warum sollte sie für andere relevant sein? Oder einfacher ausgedrückt: Was soll's?

Sowohl Relativismus als auch Fundamentalismus haben negative Auswirkungen auf die Gesell-

schaftsordnung. Dies trifft insbesondere für eine demokratische Gesellschaftsordnung zu. Relativismus unterminiert das gemeinschaftliche Wertesystem (was Émile Durkheim als „Kollektivwissen“ bezeichnete), ohne das eine Gesellschaft langfristig nicht funktionsfähig ist. Der Fundamentalismus hingegen baut entweder einen totalitären Staat auf, der den Freiheiten und Rechten der Bürger, die in einer demokratischen Regierungsform geschützt werden, feindlich gesonnen ist (die ehrgeizigere Version fundamentalistischer Projekte). Oder er führt zu einer Balkanisierung der Gesellschaft in feindliche, nicht miteinander kommunizierende Lager (die bescheidenere Version). Es entsteht dann eine Situation, die den sozialen Frieden und insbesondere den zivilisierten Umgang miteinander gefährdet, ohne den eine Demokratie nicht überleben kann. Deshalb ist es notwendig, einen mittleren Weg zwischen beiden Extremen zu finden. Diese Aufgabe hat einen intellektuellen Aspekt: Wie kann man diesen Mittelweg in einer modernen Gesellschaft definieren, in der empirisch nachweisbar Menschen mit unterschiedlichen religiösen und moralischen Überzeugungen leben? Aber es ist vor allem Aufgabe der *Politik*, einen solchen Mittelweg zu finden, der dann tatsächlich in die Realität umgesetzt werden kann. Ein solches Bestreben ist kennzeichnend für eine gemäßigte Politik. Ich werde auf diesen Punkt später zurückkommen. Zunächst ist es sinnvoll, die religiösen und moralischen Implikationen der Dichotomie zwischen Relativismus und Fundamentalismus zu diskutieren.

Die Religion ist ebenso wie jeder andere Kulturbereich den relativierenden Einflüssen der Moderne ausgesetzt. In einer vormodernen Gesellschaft wurde die Existenz der Götter als erwiesen betrachtet. Einfach ausgedrückt bedeutet das, dass heutzutage die Menschen zwischen den Gottheiten wählen müssen, die auf dem religiösen Markt angeboten werden. Religiöser Glaube ist auch unter solchen Bedingungen möglich, aber es fehlt ihm die als selbstverständlich angenommene Ge-

wissheit; dadurch ist er wesentlich anfälliger. Die Glaubensfrage wird dann zur Frage, wie man *ohne Gewissheit* gläubig sein kann.

Religiöse Fundamentalisten behaupten natürlich, dass bei ihnen Gewissheit gefunden werden kann. In der Geschichte des Christentums sind es generell drei verschiedene Pfeiler, auf die sich die Gewissheit stützt. Da ist erstens die Unfehlbarkeit der Kirche – die Institution als Basis für Gewissheit. Das eindrucksvollste Beispiel hierfür ist die römisch-katholische Kirche, aber es lassen sich auch andere Beispiele anführen. Zweitens gründet sich Gewissheit auf die Bibel als Quelle absoluter Wahrheit – eine Überzeugung, die man in weiten Teilen des konservativen Protestantismus antrifft. Der dritte Pfeiler ist das einschneidende Bekehrungserlebnis, das sich auf verschiedene Weise äußern kann: vom Erlebnis des „Wiedergeborens“ oder (in den Worten John Wesleys) „des auf wunderbare Weise erwärmten Herzens“ bis hin zur mystischen Ekstase. Allerdings stellt die moderne Forschung alle drei Möglichkeiten ernsthaft in Frage. Nach einer gewissen Zeit verlassen diese wissenschaftlichen Erkenntnisse die Hochburgen der Gelehrsamkeit und verwirren die Gemüter der Gläubigen. Kenntnis der Geschichte und Soziologie kirchlicher Institutionen trägt keineswegs dazu dabei, sie als unbezwingbare Felsen zu betrachten, auf die man seinen Glauben bauen kann. Ebenso ist es aufgrund der modernen Bibelforschung so gut wie ausgeschlossen, an die absolute Wahrheit der Bibel zu glauben. Desgleichen hat uns die moderne Psychologie gelehrt, die verschiedenen Formen angeblich realer religiöser Erlebnisse mit einer heilsamen Portion Skepsis zu betrachten: Die menschliche Fähigkeit zur Selbsttäuschung ist nahezu unbegrenzt. Es muss jedoch mit Entschiedenheit betont werden, dass diese Forschungsergebnisse religiösen Glauben nicht verhindern (wie die sogenannte Säkularisierungstheorie behauptet). Millionen von Menschen gründen heutzutage ihren Glauben auf die Kirche, die Bibel oder das eine oder andere Bekeh-

rungerlebnis. Diese Gläubigkeit kann sehr innig, ja sogar leidenschaftlich sein, aber sie ist auch leicht anfällig. Die Erinnerung, dass man eine bestimmte Glaubensrichtung *selbst gewählt* hat, lässt sich nicht vollständig verdrängen. Aber genau diese Verdrängung streben Fundamentalisten an. Aus diesem Grund sind sie fast ausnahmslos intolerant, was sie deutlich von den Gläubigen traditioneller Religionsrichtungen unterscheidet, die ihre Religion als Selbstverständlichkeit betrachten. Ein Mensch, der ohne inneren Zwiespalt seinen Glauben als selbstverständlich erachtet, kann tolerant sein, wenn andere seinen Glauben nicht teilen. Für Fundamentalisten hingegen stellen Menschen mit abweichenden Überzeugungen eine ständige Bedrohung dar: Sie müssen ausgegrenzt, ausgestoßen, bekehrt oder im Extremfall umgebracht werden. Der Fundamentalismus wird häufig als Rückkehr zum traditionellen Glauben interpretiert. Diese Interpretation ist jedoch sehr irreführend. Fundamentalismus hat *nichts* mit Tradition zu tun. Er ist vielmehr ein ausgesprochen *modernes* Phänomen; er ist eine Reaktion auf die Einflüsse des Relativismus.



Analytische Konzepte fallen nicht vom Himmel. Die Unterscheidung zwischen Fundamentalismus (von dem ich behaupte, dass er ein modernes Phänomen ist) und anderen Formen von Fanatismus in der Vergangenheit ist willkürlich, aber dennoch sinnvoll. Zweifellos gab es im Laufe der Geschichte immer wieder blutrünstige Fanatiker. Torquemada kann wohl kaum als Mann der Mo-

derne bezeichnet werden. Aber der sogenannte Fundamentalismus ist eine besondere Form von Fanatismus und ist am ehesten zu verstehen, wenn man ihn als Reaktion auf die Einflüsse der Moderne betrachtet.

Nach Max Weber ist der Protestantismus die Glaubensrichtung, die am engsten mit der Moderne verknüpft ist. Es ist also in erster Linie der protestantische Glaube, der sich mit den Einflüssen der Moderne auseinandersetzen musste. Ich könnte Gründe für meine Behauptung vorbringen (was im Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik nicht möglich ist), dass die Reformationsdoktrin von der Erlösung „allein durch den Glauben“ – *sola fide* – schon andeutet, wie man auch ohne Gewissheit gläubig sein kann. Die Begegnung mit der Moderne erreichte im 19. Jahrhundert einen gewissen Höhepunkt, als die moderne Bibelforschung zuerst in Deutschland und dann auch in den theologischen Fakultäten anderer Länder Einzug hielt. Ich wage zu behaupten, dass es für Protestanten – insbesondere für Lutheraner – leichter ist, auch ohne das Vertrauen in eine absolute Gewissheit gläubig zu sein. Auch in anderen christlichen Traditionen sowie im Judentum und im Islam findet man Glaubensinhalte, die eine ähnliche Haltung ausdrücken, allerdings mit jeweils verschiedenen Problemen und Möglichkeiten. (Auf die religiösen Traditionen Süd- und Ostasiens möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen, da deren ahistorischer Charakter eine völlig andere Problematik aufwirft.)

Man kann die Voraussetzungen für diesen religiösen Mittelweg benennen. Ich möchte ein paar von ihnen erwähnen, ohne dabei ins Detail zu gehen: die Fähigkeit, zwischen dem Glaubenskern und marginalen religiösen Inhalten, die kognitive Zugeständnisse zulassen, unterscheiden zu können; die Bereitschaft, sich mit der historisch-kritischen Analyse religiöser Schriften und Traditionen auseinanderzusetzen, durch die der Glaube übermittelt wurde; die Fähigkeit, die Berechtigung von Zweifeln an den Dogmen der eigenen Konfession einzuräumen; die Fähigkeit, Menschen, die nicht zur eigenen Glaubensgemeinschaft gehören, nicht als Feinde zu betrachten und bereit zu sein, mit diesen Mitmenschen in friedlicher Koexistenz zu leben.

Die oben genannten Voraussetzungen beschreiben eine gemäßigte religiöse Haltung, die schon von jeher in jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubensrichtungen vorzufinden ist – selbstverständlich mit unterschiedlichen theologischen Inhalten. Eine solche Geisteshaltung hat enorme gesellschaftliche Auswirkungen, da durch sie Religionskriege jeder Art vermieden werden. Das Zeitalter der Aufklärung war nicht von ungefähr eine Folge der Religionskriege, die die europäische Bevölkerung dezimierten und Spuren schrecklicher Verwüstung hinterließen. Die Erinnerung an die Geschichte der Religionskriege ist ein wesentlicher Grund für die Abneigung der Europäer, öffentliche Diskussionen über religiöse Themen zu führen. Ganz andere Gründe führten zu religiöser Toleranz in Amerika. Dort fanden zwar keine Religionskriege statt, aber es war aus rein praktischen Gründen nicht möglich, einer bestimmten Konfession eine Monopolstellung zu verschaffen: Die Puritaner versuchten es in Massachusetts, die Anglikaner in Virginia, aber in beiden Fällen scheiterte das Experiment an der zu großen Zahl „anderer“. Hier beherzigte die religiöse Überzeugung die praktische Notwendigkeit der freien Religionsausübung und verband sich mit ihr. Schon zur Kolonialzeit brachte Thomas



Jefferson in Virginia die sehr eindrucksvoll abgefasste Proklamation der Religionsfreiheit durch die Legislative; sie wurde später im ersten Zusatzartikel zur Verfassung der Vereinigten Staaten gesetzlich verankert. Weder in Europa noch in Amerika trifft man heutzutage auf ernstzunehmende Versuche, ein Religionsmonopol zu errichten. Dies geschah zum letzten Mal während des Spanischen Bürgerkriegs, als die katholische Kirche die von den Nationalisten unter Franco propagierte Idee einer einheitlichen Staatsreligion unterstützte. Dieser Versuch musste scheitern. Zudem ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das sich für die Religionsfreiheit aussprach, eine derartige Unterstützung religiöser Intoleranz durch die katholische Kirche nicht mehr denkbar. Samuel Huntington hat darauf verwiesen, dass im Gegenteil die katholische Kirche in vielen Teilen der Welt – insbesondere in Osteuropa, Lateinamerika und auf den Philippinen – eine treibende Kraft hinsichtlich der Demokratisierungsprozesse war.

Falls die vorangegangene Argumentation zutrifft, ist religiöser Glaube auch ohne Gewissheit möglich. Man könnte sogar behaupten, dass Zweifel gewissermaßen wünschenswert sind. Gilt das Gleiche auch für die Moral? Oberflächlich betrachtet scheint hier ein signifikanter Unterschied zu bestehen: In westlichen Gesellschaften hat man durch grauenhafte geschichtliche Erfahrungen gelernt, dass Menschen unterschiedlicher Konfession durchaus friedlich miteinander leben können. So können z. B. Personen, die an die unbefleckte Empfängnis Marias glauben, freundschaftlichen Umgang mit Nachbarn pflegen, die diesen Glauben nicht teilen. Aber ist diese Toleranz möglich, wenn es sich um Angelegenheiten handelt, die von unmittelbarer, praktischer Bedeutung sind? Wie steht es zwischen jenen Menschen, die Folterung grundsätzlich ablehnen, und jenen, die eine Ausnahme bei gefährlichen Terroristen machen? Ein weiteres Beispiel ist einerseits die Auffassung, dass der Schwangerschaftsabbruch ein verbürgtes Grundrecht der Frau ist,

während andererseits der Nachbar ihn für ein Tötungsdelikt hält. Bei allem gebotenen Respekt für religiöse Fragen muss man doch feststellen, dass die Einstellung zu Folter oder Abtreibung zwangsläufig unmittelbare Auswirkungen auf die Rechtsordnung und das Leben gewöhnlicher Menschen hat, was für unterschiedliche Standpunkte zu den Mariendogmen nicht zutrifft.



Gestatten Sie mir, meinen persönlichen Standpunkt darzulegen: Ich bin der Meinung, dass religiöser Glaube auch ohne Gewissheit möglich ist. Gleichzeitig muss ich jedoch einräumen, dass ich von der Richtigkeit meines Standpunktes hinsichtlich bestimmter moralischer Fragen fest überzeugt bin. Diese Gewissheit wird auch nicht durch relativierende Erkenntnisse beeinträchtigt. Ich nenne die Sklaverei als Beispiel. Ich bin davon überzeugt, dass die Sklaverei eine fundamentale Missachtung des Menschseins darstellt. Obgleich mir bewusst ist, dass diese Überzeugung das Produkt eines bestimmten Zeitalters und eines bestimmten Ortes ist und dass die Sklaverei während des größten Teils der Geschichte und in fast allen Gesellschaften als völlig akzeptabel galt, halte ich doch an dieser Überzeugung fest.

Weiteres Reflektieren über meine Gewissheit hinsichtlich bestimmter moralischer Standpunkte, die ich vertrete, legt die Vermutung nahe, dass diese ethischen Einstellungen auf der Erkenntnis beruhen, dass jeder einzelne Mensch von unschätz-



barem Wert ist. Alle Bestrebungen, die sich für den Schutz der Menschenrechte und die Grundfreiheiten des Menschen einsetzen, basieren auf dieser Erkenntnis. Der bedeutende Rabbi Hillel äußerte einmal, dass man den Sinngehalt der Thora auf einem Bein stehend darlegen könne: Gott über alles lieben und seinen Nachbarn wie sich selbst – „der Rest ist Kommentar“. Ich kann meine moralische Überzeugung sogar in noch weniger Worte fassen. Ein Satz im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland bringt sie kurz und bündig zum Ausdruck: „Die Würde des Menschen ist unantastbar.“ Man kann hinzufügen: „Der Rest ist Kommentar.“ Durch die Gräueltaten und die enorme Verwüstung während der Religionskriege lernten die Menschen den Wert religiöser Toleranz schätzen. Der oben zitierte Satz wäre wahrscheinlich ohne die schmerzlichen Erfahrungen der Nazizeit mit ihren ungeheuerlichen Verletzungen der Menschenwürde nicht in das deutsche Grundgesetz aufgenommen worden.

Woher stammt diese moralische Gewissheit? Man kann ohne weiteres die Entstehung moralischer Werte zurückverfolgen – in diesem Fall vom Alten und Neuen Testament, von der griechischen Philosophie und dem römischen Recht bis hin zur Aufklärung. Aber der historische Entwicklungsprozess für jegliche Definition der Realität ist weder ein Beweis für deren Gültigkeit, noch wird sie dadurch widerlegt. Es ist sehr wohl möglich, dass Einstein seine Relativitätstheorie nur vor dem

Hintergrund jahrhundertelanger europäischer Gelehrsamkeit entwickeln konnte. Zur Überprüfung der Gültigkeit der Theorie ist ihre historische Entwicklung jedoch bedeutungslos.

Es gibt mindestens vier verschiedene Ansätze, die jeweils versuchen, die Überzeugung hinsichtlich moralischer Werturteile – und damit ihre universelle Gültigkeit – zu erklären. Moralische Überzeugung kann selbstverständlich von der religiösen Überzeugung hergeleitet werden, insbesondere dann, wenn man an göttlich verordnete Moralgesetze glaubt, deren Gebote oder Verbote immer mit dem Satz eingeleitet werden: „So spricht der Herr.“ Dieser Ansatz ist für Menschen ohne religiöse Überzeugung vermutlich ohne Bedeutung. Außerdem sollte man nicht vergessen, dass trotz der vermeintlichen religiösen Gewissheit über die von Gott verordneten Moralgesetze im Laufe der Geschichte widersprüchliche moralische Standpunkte aus ihnen abgeleitet wurden. Torquemada hätte zweifellos mit Erstaunen vernommen, dass Gott das Foltern nicht billigt. Vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg verteidigten christliche Theologen in den Südstaaten vehement die Sklaverei. Als Nächstes ist die Tradition der Naturgesetze zu erwähnen. Hier wird behauptet, dass bestimmte ethische Normen universell in das menschliche Herz eingraviert sind. Diese Behauptung halte ich für empirisch unhaltbar. So ist die moralische Ablehnung von Folter und Sklaverei offensichtlich nicht universell in das menschliche Herz eingraviert. In den meisten Epochen der Menschheitsgeschichte haben Menschen – offenbar ohne die geringsten Gewissensbisse – andere Menschen gefoltert und versklavt. Bedauerlicherweise existieren Folter und Sklaverei auch heute noch. Aber die Gewissensbisse wegen dieser Grausamkeiten sind gewissermaßen institutionalisiert worden. Die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger hat dieses Phänomen mit der Wendung „Ökumene der Menschenrechte“ treffend erfasst.

Zwei mehr empirische Ansätze zur Erklärung moralischer Überzeugungen liefern uns die Soziologie und Biologie. Die Behauptung, dass eine Reihe moralischer Grundsätze für die Funktionsfähigkeit und das Überleben der Gesellschaft notwendig seien, ist durchaus plausibel. Eine Gesellschaft wäre nicht funktionsfähig, wenn sie ihren Mitgliedern gestatten würde, alle Auseinandersetzungen mit gegenseitigem Mord auszutragen. Das ist verständlich. Aber wie steht es um den Mord an Menschen, die nicht Mitglieder dieser Gesellschaft sind? Soziologische Funktionalität ist keine gute Grundlage für moralische Gewissheit. Es gibt Handlungen, die für die Gesellschaft durchaus zweckmäßig sein könnten, die uns jedoch mit Abscheu erfüllen. Warum bringt man Alte und Kranke, die eine unproduktive Last für die Gesellschaft sind, nicht einfach um? Bei den Eskimos war es üblich, alte Menschen auf zerbrechlichen Flößen ins Nordpolarmeer und damit in den sicheren Tod zu schicken. Das war sicherlich für den Fortbestand der Eskimogesellschaft sinnvoll. In den letzten Jahren hat der Versuch, moralische Überzeugungen als biologisch verankert zu sehen, an Popularität gewonnen. Es wird behauptet, moralische Grundsätze seien genetisch programmiert, um das Überleben der menschlichen Spezies im erbarmungslosen Wettbewerb innerhalb des Evolutionsprozesses zu gewährleisten. Es ist durchaus möglich, dass es derartige genetisch vorprogrammierte Befehle gibt, die die Überlebenschancen im Laufe der Evolution begünstigten. Bisher existiert aber noch keine zuverlässige Liste, wenn ich so sagen darf, moralischer Instinkte, man kann jedoch die Hypothese aufstellen, dass es sie gibt. Es ist z. B. naheliegend zu behaupten, dass es einen Instinkt gibt, der Mütter veranlasst, für ihre Säuglinge zu sorgen. Ohne einen derartigen Instinkt kann eine Spezies nicht überleben. Es ist offensichtlich, dass diese biologisch induzierten Befehle, was immer sie sein mögen, nicht universell sind. Moralische Urteilsbildung kann also nicht biologisch begründet werden. Welcher



evolutionäre Vorteil würde sich aus der Ablehnung von Sklaverei oder Folter ergeben? Weder biologische noch soziologische Funktionalität können moralische Überzeugungen erklären.

Relativismus sowie Fundamentalismus in ihren extremen Formen findet man sowohl im ethischen als auch im religiösen Bereich. Am einen Ende des Spektrums befindet sich der Relativismus, der behauptet, dass es keine allgemein gültigen moralischen Grundsätze gebe, dass alle moralischen Standpunkte gleichwertig seien, dass die Wahl zwischen ihnen willkürlich sei. Diese Einstellung kann man leicht *ad absurdum* führen: Sie besagt, dass die Situation des Vergewaltigers und die des Opfers die gleiche Gültigkeit besitzen – eine Ansicht, die zu jeder vernünftigen Auffassung von Moral in krassem Widerspruch steht. Der moralische Fundamentalismus befindet sich am anderen Ende des Spektrums: starr und aggressiv, nicht bereit, den eigenen Standpunkt zu überdenken. In der derzeitigen Abtreibungsdebatte in den Vereinigten Staaten gibt es Aktivisten sowohl unter den Abtreibungsgegnern („pro-life“) als auch unter den Befürwortern („pro-choice“), die man sehr wohl als Fundamentalisten bezeichnen kann. An diesem Beispiel lässt sich eine gemäßigte Position gut verdeutlichen. Man muss von der axiomatischen Überzeugung ausgehen, dass Würde und Wert inhärente Merkmale eines jeden menschlichen Wesens sind. Aber wo endet das eine menschliche Wesen (die Mutter) und wo beginnt das an-

dere (der Embryo)? Sechs Stunden nach der Empfängnis? Sechs Stunden vor der Geburt? Beide Antworten sind m. E. nicht plausibel. Man kann die Antwort kurz fassen: *Wir wissen es nicht*. Am besten beginnt man mit der Kritik an den „Namensschildern“ der beiden Lager. Beide weichen der Realität aus. „Pro-life“: Es geht nicht um menschliches Leben, sondern um eine menschliche Person. Mein Blinddarm ist menschliches Leben. Das Gleiche gilt für Ovum und Sperma. Wir wissen nicht, ab wann wir im Laufe der neunmonatigen Schwangerschaft von einer menschlichen Person sprechen können. „Pro-choice“: Selbstverständlich hat eine Frau das Recht, über ihren Körper zu bestimmen. Aber wo wird bei dieser Argumentation der andere menschliche Körper erwähnt? Eine Frau hat auch nicht das Recht, ihren einmonatigen Säugling zu töten. Die Abtreibungsproblematik gehört zu jenen Fällen, in denen moralisch akzeptable Entscheidungen getroffen werden müssen, auch wenn keine gesicherten Fakten vorliegen. Wie schon oben erwähnt wurde: Wir wissen nicht, ab wann wir von einer menschlichen Person sprechen können. Wir müssen letztendlich eine willkürliche Entscheidung treffen. Wegen der axiomatischen Überzeugung hinsichtlich des Wertes eines jeden Menschen sollte die Entscheidung konservativ sein – m. E. nicht nach dem zweiten Trimester, vielleicht sogar nicht nach dem ersten. Eine Abtreibung innerhalb der gesetzlich festgesetzten Frist ist erlaubt, da wir entschieden haben, dass der Embryo innerhalb dieser Zeitspanne noch Teil des mütterlichen Kör-

pers ist. Nach Ablauf dieser Frist sollten Schwangerschaftsabbrüche nur in gravierenden Fällen erlaubt und ansonsten illegal sein. Soweit ich informiert bin, entspricht dies der gesetzlichen Regelung in den meisten europäischen Staaten. Sie ist nuanciert und vom moralischen Standpunkt aus betrachtet ausgewogen – ein gutes Beispiel für einen moralischen Mittelweg.

Wir haben es hier also mit der Gewissheit fundamentaler moralischer Grundsätze zu tun, aber es besteht ein gewisses Maß an Unsicherheit hinsichtlich ihrer Anwendung auf bestimmte Probleme. Dieser moralische Mittelweg ist nicht mit dem oben diskutierten religiösen Mittelweg identisch, aber in beiden Fällen bleiben Zweifel bestehen. Als das englische Parlament Oliver Cromwell einst in Rage versetzte, rief er: „Ich flehe Sie an, bei den Eingeweiden Christi, in Betracht zu ziehen, dass Sie sich möglicherweise irren.“ Ich halte das für einen guten Ratschlag.

Wie lässt sich nun die axiomatische Grundlage für einige moralische Überzeugungen erklären? Ich bin kein Philosoph und ich bin nicht in der Lage, hier eine umfassende Theorie zu präsentieren, aber ich kann zumindest in die Richtung weisen, in der man m. E. eine Antwort finden kann: Wenn man eine moralische (Gewissens-) Aussage macht, so sollte dies immer im Indikativ und nicht im Imperativ geschehen. Unser Gewissen befiehlt uns nicht: „Tu dieses, tu jenes nicht“, sondern es sagt: „Bedenke dieses, bedenke jenes.“ Das Gewissen erteilt nicht das Gebot „Du darfst keine Sklaven halten“, sondern es zwingt, sich in die Lage eines Sklaven zu versetzen und Mitgefühl zu empfinden. Harriet Beecher Stowe hielt keine Predigten gegen die Sklaverei, aber in ihrem Buch „Onkel Toms Hütte“ zwingt sie den Leser, die Unmenschlichkeit der Sklaverei zu erkennen. Dadurch wurde ihr Buch zu einer überzeugenden Waffe für die Gegner der Sklaverei. Anders formuliert: Moralische Urteilsbildung ist die *Erkenntnis* der Grundvoraussetzungen des Menschseins.



Dieses Menschenbild entwickelte sich im Laufe der Geschichte – es ist keine universelle Erfahrung. Nachdem diese Erkenntnis jedoch einmal gewonnen wurde, hat sie Allgemeingültigkeit. Ich kann dann nicht sagen: „Persönlich bin ich gegen die Sklaverei, aber ich räume dir das Recht ein – was immer die kulturellen Gründe sein mögen –, anderer Meinung zu sein.“ Man kann nicht zwei verschiedene Standpunkte zum gleichen Problemkreis vertreten. Wenn die Sklaverei in Alabama vor dem Bürgerkrieg als Unrecht betrachtet wurde, so gilt das Gleiche heutzutage für gewisse afrikanische Staaten.

Max Webers Unterscheidung zwischen *Gesinnungsethik* und *Verantwortungsethik* ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Gesinnungsethik ist immer ein Charakteristikum ethischer Fundamentalisten: Man muss immer in Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien handeln; sie haben in allen Situationen Gültigkeit – ohne Modifizierung und ohne Rücksicht auf die Konsequenzen. Handeln im Sinne der Verantwortungsethik hingegen wägt immer die Konsequenzen ab. Oft liegen die Konsequenzen nicht klar auf der Hand, aber wir müssen versuchen, sie so gut wie möglich abzuschätzen.

Wie überzeugt wir auch immer von einer Reihe moralischer Grundsätze sein mögen – oder, wenn man so will, von dem *einen* Grundsatz, den wir auf einem Bein stehend aufsagen können –, jeder Versuch, die Axiome im wirklichen Leben umzusetzen, ist – und sollte – mit Zweifeln verbunden sein. Das ist genau der Mittelweg zwischen moralischem Nihilismus und moralischem Fanatismus.

Zum Schluss müssen wir uns den politischen Implikationen der Dichotomie zwischen Relativismus und Fundamentalismus zuwenden. Hier geht es um die Frage, wie man eine Politik der Mäßigung konzipieren kann. Fundamentalisten sind da im Vorteil. Sie haben sich dem Einfluss



neuezeitlicher Relativierung durch die Verdrängung jeglicher Zweifel widersetzt. Daraus resultiert ein unbeirrbarer Aktivismus. Menschen mit gemäßiger Gesinnung hingegen neigen – man kann fast sagen, per definitionem – zu abwägendem Denken und Handeln. Aber in der Regel überwinden sie ihr Zaudern, wenn die menschliche Würde ernsthaft bedroht ist. Dann sind sie durchaus bereit, unbeirrbar für die Wahrung dieses Grundwertes zu kämpfen – allerdings ohne jemals Fanatiker zu werden. Das Apartheid-Regime in Südafrika brachte solche Menschen hervor. Einige der herausragenden Kämpfer gegen die Rassentrennung – Nelson Mandela, Helen Suzman, Desmond Tutu – betrachte ich als die symbolische Verkörperung von unbeirrbarem, gemäßigtem Aktivismus.

In der jüngsten Vergangenheit wurden die sogenannten europäischen Werte häufig diskutiert. Um welche Werte handelt es sich? Und bis zu welchem Grad haben diese Werte bei der Begegnung mit nichteuropäischen Kulturen Bestand? Können sie sich auch dann durchsetzen? Die derzeitige Diskussion über die Integration muslimischer Immigranten in die europäische Gesellschaft hat diese Fragen für die Bevölkerung in den Vordergrund gerückt.

Mir erscheint es angebracht, hier eine Art moralischen Selektionsprozess vorzuschlagen. Am einen Ende des Handlungsspektrums stehen Praktiken, die zweifellos untragbar sind und die ge-

setzlich verboten werden sollten. Der „Ehrenmord“ und die Verstümmelung weiblicher Genitalien gehören eindeutig in diese Kategorie. Am anderen Ende des Spektrums befinden sich Handlungen, die ohne weiteres akzeptiert werden können: Die ungehinderte Ausübung des muslimischen Glaubens einschließlich der täglichen Gebetszeiten und der Einhaltung religiöser Feiertage. In diese Kategorie fällt m. E. auch das Tragen von Kopftüchern als Ausdruck „islamischer Sittsamkeit“. Bei anderen Fragen, die zwischen den beiden Extremen liegen, fällt es nicht leicht zu entscheiden, ob man sie ablehnen oder akzeptieren sollte. Dazu gehören andere Formen „muslimischer Sittsamkeit“ wie z. B. die Freistellung von Mädchen vom gemischtgeschlechtlichen Sportunterricht. Oder bilingualer Unterricht in den ersten Grundschuljahren. Oder der Bau von Moscheen in unmittelbarer Nähe jahrhundertealter Kirchen.

Oder wenn Imame Lehrmeinungen predigen, die den Hass auf Ungläubige implizieren. (Zweifellos darf sich die Toleranz nicht auf die Befürwortung von Gewalttätigkeit erstrecken.) In diesen dazwischenliegenden Fällen muss man mit Besonnenheit vorgehen, und der spezielle Kontext muss in den Entscheidungsprozess einbezogen werden. Über das Wesen der „europäischen Werte“ kann man sich nur dann mehr Klarheit verschaffen, wenn man zu differenziertem Denken bereit ist. Wie bei allen politischen Fragen wird eine gemäßigte Politik auch bei diesem Problemkreis sowohl die (oft masochistische) Verirrung in einen radikalen Multikulturalismus als auch die selbstgerechte und fremdenfeindliche Haltung vieler Gegner des Multikulturalismus vermeiden. Wie so oft wählt wirklich weises Denken und Handeln den Mittelweg.



Wolfgang Huber

Replik auf Peter L. Berger

Der Untertitel unserer Debatte über die Unantastbarkeit der Menschenwürde lautet „Religiöse und demokratische Werte im Spannungsfeld internationaler Politik“ – und nicht „Die Spannung zwischen religiösen und demokratischen Werten und ihre Auswirkungen auf die nationale und internationale Politik“, wie manche diesen Untertitel schnell missverstehen. Um nachvollziehen zu können, warum es zu solchen Fehlinterpretationen kommt, ist es notwendig, sich den aktuellen Diskussionskontext zu vergegenwärtigen, der im Gefolge des 11. September 2001 entstanden ist und davon ausgeht, dass religiöse und demokratische Werte eine Alternative seien. Ich bin sowohl erstaunt als auch beunruhigt, wie tief diese Betrachtungsweise auch in die deutsche öffentliche Debatte Eingang gefunden hat.

Die Religionen sind an dieser Entwicklung nicht unbeteiligt und insofern auch nicht unschuldig. Ursache hierfür sind u. a. zu beobachtende Tendenzen zu unterschiedlichen Spielarten eines religiösen Fundamentalismus, der tendenziell antidemokratisch ist. Aber Fundamentalismus liegt nicht notwendigerweise im Wesen der Religionen, vielmehr nötigt uns diese Beobachtung, eine Unterscheidung im Begriff der Religion selbst einzuführen. Wir haben es eben nicht nur mit „guter“ Religion zu tun, mit Religion, die ihrem eigenen Auftrag treu bleibt, sondern finden unterschiedliche Spielarten von Religion vor, darunter auch solche, die Religion im Sinne eines Fundamentalismus interpretieren und benutzen.

Wenn man nach dem gemeinsamen Fluchtpunkt von religiösen und demokratischen Werten fragt, stößt man unweigerlich auf den Begriff der Men-



schenswürde. Der christliche Glaube hat sich zu der Einsicht und der Erkenntnis durchgerungen, dass er grundlegend dem Auftrag bestimmt ist, Gott allein die Ehre zu geben und deshalb die gleiche Würde eines jeden Menschen zu achten. In christlicher Perspektive ist die Unantastbarkeit der Menschenwürde somit nicht eine verselbständigte humanistische Variante, sondern beide Elemente gehören zusammen. Das christliche Verständnis der Menschenwürde ist gerade dasjenige, das den Gottesbezug und den Respekt vor der gleichen Würde aller Menschen in seiner Zusammengehörigkeit betrachtet. Das bedeutet nicht, dass eine christliche Betrachtungsweise nicht zugleich auch großen Respekt vor anderen Zugangsweisen zum Gedanken der Menschenwürde hat. Als Christen sind wir uns bewusst, dass wir den Begriff der Menschenwürde so fassen müssen, dass er begründungsoffen konzipiert ist. Aber entgegen einem Missverständnis von Säkularisierung haben Christen allen Grund, diesen Begründungszusammenhang auch aktiv zu vertreten und in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen. Sie sollen nicht um einer vermeintlichen Verständigung in der Gesellschaft willen damit hinter dem Berg halten und sagen: Vom



lieben Gott reden wir jetzt gar nicht mehr, sondern wir sprechen nur noch von der Menschenwürde. Dies ist eine „Selbstsäkularisierung“, die ziemlich fatale Folgen haben kann.

Es ist eine entscheidende Frage, ob Religionen und ihre Anhänger die Fähigkeit entwickeln, sich reflexiv zu anderen zu verhalten und deren Rechte zu respektieren. In diesem Zusammenhang wird gern das Wort „Aufklärung“ als Chiffre verwendet. Die Kurzaussage lautet: Religionen werden diese Kraft in dem Maße ausbilden, in dem sie ein konstruktives Verhältnis zur Aufklärung entwickeln. Sehr viel hängt daran, ob wir die Bedingungen für einen Dialog zwischen den Religionen schaffen, der anspruchsvoll genug ist, Selbstreflexivität und selbstkritische Aufarbeitung auch der eigenen Gefangenschaft in Gewaltstrukturen des Denkens und Handelns aufzulösen. Ein interreligiöser Dialog, der zu diesen Fragen Abstand hält, um den Frieden nicht zu stören, entspricht genau dieser Aufgabe nicht. Wenn es das Ziel des Dialoges ist, ein friedliches Zusammenleben der Religionen zu ermöglichen, dann ist die Voraussetzung dafür, dass den kritischen, das heißt immer zuerst den selbstkritischen Fragen nicht ausgewichen werden darf. Wir müssen Bedingungen für einen Dialog schaffen, der diesen Namen wirklich verdient. Das ist nach meiner Auffassung die große Aufgabe, vor der wir stehen.

Peter L. Berger hat in historischer Perspektive beschrieben, dass Fundamentalismus und Relativismus Reaktionen auf Modernisierungsprozesse sind und welche strukturellen Vergleichbarkeiten sie aufweisen. In prinzipieller Hinsicht ist weder Fundamentalismus noch Relativismus mit dem Bekenntnis zur Unantastbarkeit der Menschenwürde vereinbar. Die relativistische Position bestreitet, dass es einen letzten Bezugspunkt, auf den wir uns verständigen müssen, überhaupt gibt, da alles relativ ist. Die fundamentalistische Position sagt hingegen auf eine gemäßigt oder auf eine ungemäßigt totalitäre Weise, dass Menschen nicht gleich sind. Die Unterschiede ihrer Überzeugungen werden so stark gewichtet, dass diejenigen, die nicht die „richtigen“ Überzeugungen haben, als Menschen von geringerer Würde angesehen werden.

Fundamentalismus gibt es jedoch nicht nur in religiöser Form. In der gegenwärtigen Konstellation und geistigen Atmosphäre, die sich auch in Europa ausbreitet, tritt dem religiösen ein atheistischer Fundamentalismus gegenüber. Und wie für Europa beinahe typisch, hat der atheistische Fundamentalismus, obwohl er eine Reaktion auf den religiösen ist, bei weitem mehr Popularität. Richard Dawkins mit seinem Buch über den Gotteswahn ist in dieser Hinsicht ein Signal für eine Veränderung der geistigen Atmosphäre, die uns in Zukunft noch beschäftigen wird.

Peter L. Berger hat differenziert vorgestellt, welche verschiedenen Spielarten von Fundamentalismus existieren. An dieser Stelle möchte ich ergänzen, welche unterschiedlichen Möglichkeiten von Relativismus bestehen. Im Blick auf den Relativismus darf man das Kind allerdings nicht mit dem Bade ausschütten, denn am Ursprungsort des modernen Relativismus steht eine Bewegung des Denkens, die um der Anerkennung der gleichen Würde jedes Menschen willen unentbehrlich ist.

Nachdem Kolumbus Amerika entdeckt hatte, kam zu Beginn der Neuzeit die Frage auf, ob die Leute, die dort lebten, überhaupt Menschen seien. Bartolomé de Las Casas beantwortet diese Frage mit der Aussage: Sie sind Menschen. Diejenigen, die ganz anders auf ihn gewirkt hätten, als er bisher Menschen wahrgenommen habe, waren Menschen, obwohl sie unverständliche Sprachen sprachen, unbekannte Verhaltensweisen hatten und nicht sicher war, ob eine Chance bestünde, sie zum christlichen Glauben zu bekehren etc. etc.

Als im gleichen Jahrhundert Martin Luther den Versuch unternahm, die real existierende Kirche an ihren Ursprung zu erinnern, und er mit diesem Versuch nicht erfolgreich war und daraus die Kirchenspaltung hervorging, entstand in Europa eine neue Situation. Die Europäer mussten lernen, dass auch diejenigen, die einer anderen Konfession angehörten, Menschen sind und dass dieses gemeinsame Mensch-Sein noch wichtiger als die Glaubensspaltung ist, die die konfessionellen Bürgerkriege ausgelöst hat. Es reifte die Einsicht, dass trotz des Streits um die Wahrheit eine Rechtsordnung notwendig ist, um den Frieden zu gewährleisten.

Die Renaissance hat den Begriff der Würde des Menschen erneuert. Während die Antike mit dem Begriff der Würde (*dignitas*) die unterschiedlichen Rangstufen der Menschen bezeichnete, entwickelte die Renaissancephilosophie die Idee, dass alle Menschen die gleiche Würde besitzen, unabhängig davon, wozu sie sich bekennen, welche Hautfarbe oder welches Geschlecht sie haben, ob sie reich oder arm sind. Die Selbstbetrachtung des Menschen wurde fortan reflexiv. Um sein eigenes Mensch-Sein zu verstehen, setzt der Mensch sich zu anderen in Beziehung: zu den Ureinwohnern Amerikas, zu den Angehörigen einer anderen Konfession, zu den Menschen überhaupt. Dieser Prozess kann als Relativismus be-

zeichnet werden, denn *relatio* heißt Beziehung. Es gibt folglich an der Achsenzeit zur Moderne den Schritt zu einem Relativismus, der unumgänglich ist, wenn wir von einer gemeinsamen Menschenwürde überhaupt sprechen wollen. Der Einzelne kann für sich selbst keine Würde in Anspruch nehmen, ohne sie nicht auch dem anderen zu gewähren. Das Individuum muss sich in Beziehung zum Gegenüber setzen.

Es wird kaum möglich sein, das Wort „Relativismus“ im Sinn der Anerkennung einer solchen Relationalität zu rehabilitieren, da es heute landläufig im genau gegenteiligen Sinn als allgemeine



Indifferenz verstanden wird. In dieser Sicht bringt die Pluralität der Gesellschaft einen Relativismus hervor, der mit allgemeiner Indifferenz verwechselt wird und daher jede Aussage vermeidet, welche einem Wahrheitsanspruch eine Überlegenheit gegenüber einem anderen Wahrheitsanspruch konzidiert. Unter den Bedingungen eines allgemeinen Relativismus wird somit die Unantastbarkeit der Menschenwürde gefährdet und fragil. Die banale Form, dieselbe Einsicht auszudrücken, heißt: Nach allen Seiten hin offen zu sein, das nennt man Relativismus. Zugleich sagt das Sprichwort: Wer nach allen Seiten hin offen ist, ist nicht mehr ganz dicht.

Die Menschenwürde gilt aber nicht nur gegenüber den gleichzeitig mit mir Lebenden, sondern auch im Blick auf die nachkommenden Generationen.

Es ist daher vollkommen unausweichlich, dass wir auf die globalen Bedingungen für die Zukunft menschlichen Lebens achten müssen. Vor dem Hintergrund der Fragen von Globalisierung und globaler Gerechtigkeit kann es keine separierten Inseln deutschen oder europäischen Wohlstands geben. Und auch das neuerdings zu Recht so viel diskutierte Thema Klima hat mit Menschenwürde zu tun. Wir leisten uns gegenwärtig eine Art des Umganges mit menschlichen Lebensbedingungen, mit ökologischen Ressourcen, aber auch mit der Sozialkultur, die vollkommen unerkennbar macht, wie wir unter solchen Voraussetzungen einer folgenden Generation vergleichbare Bedingungen für die Anerkennung ihrer Menschen-



würde hinterlassen wollen, wie wir sie selber mit Selbstverständlichkeit in Anspruch nehmen.

Im Horizont einer Ethik der Verantwortung werden aus einer bestimmten ethischen Grundorientierung im Blick auf ein Einzelthema gelegentlich unterschiedliche Konsequenzen gezogen. Der Hauptgrund hierfür liegt in der wesentlichen Schwäche der Verantwortungsethik, da sie auf künftige Konsequenzen abhebt. Eine Ethik der Verantwortung ist folglich eine Ethik der Unsicherheit, weil sie sich auf Annahmen über die künftigen Folgen stützt. Eine religiöse Grundorientierung stellt somit nicht für jede Einzelfrage

das sichere Rezept zur Verfügung. Religion weist vielmehr in eine bestimmte Verantwortung ein vor dem Horizont, dass es Sinn hat, sich dieser Verantwortung tatsächlich zu stellen und ihr nicht auszuweichen. Aber Religion nimmt dem Menschen nicht die Unsicherheit in der Einschätzung der Folgen seines Tuns ab und in der Beantwortung der Frage, welches Mittel geeignet ist und welches nicht.

Der Begriff der „certainties“ spielt bei Peter L. Bergers Ausführungen eine große Rolle. Ich schlage vor, im Deutschen zwischen „Sicherheiten“ und „Gewissheiten“ zu unterscheiden. „Sicherheit“ ist diejenige Haltung, die sich aus Satz- wahrheiten ableitet: Wenn ich diesen Satz für richtig halte, dann bin ich absolut sicher. „Gewissheit“ hat damit zu tun, dass mein Leben von einem Vertrauen getragen ist, das mir so viel Daseinsgewissheit gibt, dass ich mich in meiner Welt orientieren kann. Nach der Auflösung bisheriger vermeintlicher Sicherheiten müssen wir Ausschau halten nach denjenigen Gewissheiten, die für das Leben tragende Bedeutung haben können. Diese sind auch von ausschlaggebender Wichtigkeit für den Umgang mit den gegenwärtigen moralischen Auseinandersetzungen, die um Anfang und Ende des Lebens kreisen, sei es bei der Stammzellenforschung oder der Sterbehilfe.

Man wird auf Ungerechtigkeit nur aufmerksam, wenn man für die Wahrnehmung der Ungerechtigkeit auch Kategorien hat. Urteilsbildung ist also genauso notwendig wie Wahrnehmung. Gespräche haben den Sinn darin, uns in diesem mittleren Bereich urteilsfähig zu machen. Verglichen damit, ist sowohl Relativismus als auch Fundamentalismus die Verweigerung des Gesprächs und deswegen ist zur Orientierung in einer modernen Gesellschaft das eine wie das andere ungeeignet.

Dokumentation des Workshops:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“ – religiöse und demokratische Werte im Spannungsfeld internationaler Politik

Ausgehend von dem hier wiedergegebenen Vortrag von Peter L. Berger und der Replik von Bischof Wolfgang Huber wurde in einem Expertenworkshop in insgesamt drei Panels über religiöse und

demokratische Werte im Spannungsfeld internationaler Politik debattiert. Im Folgenden dokumentieren wir die wesentlichen Argumente und Standpunkte.



Panel I:

Säkularer versus religiöser Fundamentalismus – Rückblick auf den Karikaturenstreit

Das Panel setzte sich aus Vertretern aus Politik, Religion und Wissenschaft zusammen. Teilnehmer waren Markus Meckel, MdB, Aiman Mazyek vom Zentralrat der Muslime in Deutschland, Robert Hefner vom Institute on Culture, Religion and World Affairs an der Boston University, James Hunter vom Institute for Advanced Studies in Culture an der University of Virginia und Rolf Schieder von der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Die Diskussion wurde moderiert von Almut Wieland-Karimi, Leiterin des FES Büros in Washington

Den Ausgangspunkt der Debatte bildeten die zwölf Karikaturen des Propheten Mohammed, die im September 2005 in der dänischen Tageszeitung

Jyllands-Posten erschienen waren. Im Zentrum stand die Frage, ob die Meinungsfreiheit bei Verletzungen religiöser Gefühle einzuschränken sei oder weiter absolut gelte. Ist es zulässig, den Propheten Mohammed mit einer Bombe als Turban abzubilden? Oder werden religiöse Gefühle bei einer derartigen Meinungsäußerung über die Maßen verletzt? Wo ist die „rote Linie“ zu ziehen, die nicht überschritten werden sollte? Der Karikaturenstreit hatte die Frage nach der Bedeutung von Mäßigung und Deeskalation aufgeworfen. Peter L. Berger unterstrich in diesem Zusammenhang die Nützlichkeit von Anstößigkeiten in einem öffentlichen Raum des gegenseitigen Respekts. Satire und Clownerie hätten auch eine heilende Funktion.



Markus Meckel bezeichnete das Verhältnis von Religion und Politik als immer noch schwierig, wie aktuelle Beispiele wie der Kopftuchstreit in Deutschland und die Debatte über den Gottesbezug in der EU-Verfassung zeigten. Die europäischen Länder stünden insbesondere vor der Herausforderung, einen angemessenen Umgang mit muslimischen Minderheiten zu finden. Beim Auftreten von Konflikten mit Muslimen sei die Frage entscheidend, ob diese gesellschaftspolitischer oder religiöser Natur seien. In der Mehrheitsgesellschaft behindere ein zu oft geäußelter Generalverdacht auf Terrorismus die Integration von Muslimen. In diesem Zusammenhang sei der Mangel an öffentlich präsenten muslimischen „Repräsentanten der Mitte“ zu beklagen. Daher müssten Strukturen für die Anerkennung von Migranten geschaffen werden.

Aiman Mazyek beschrieb in seinem Beitrag seine eigene religiöse Verortung als ein antiinquisitorisches, tolerantes und pluralistisches Islamverständnis. Nach diesem Verständnis gebe es keinen Zwang im Glauben, und die Existenz verschiedener Religionsgemeinschaften sei als von Gott gewollt anerkannt. Ein stereotyper Gegensatz von „dem Islam“ und „dem Westen“ ist nach Mazyek ausgeschlossen. Im Karikaturenstreit habe die Fähigkeit, Religionen zu respektieren, im Mittelpunkt gestanden. Die Veröffentlichung der Karikaturen habe eine Marginalisierung der moderaten Mehrheit und eine Stigmatisierung der Ge-

samtheit der Muslime nach sich gezogen. Die Mittel seien Klischees wie die Beleidigung des Propheten als Terrorist gewesen (Karikatur: Bombe als Turban). „Wem nützte der Karikaturenstreit?“, fragte Mazyek. Die eigentliche Frontlinie in diesem Konflikt sei zwischen Friedliebenden und Hardlinern verlaufen. „Die bipolare Weltsicht der Hardliner ist verantwortlich für den Karikaturenstreit“, so Mazyek. Respekt gegenüber dem Glauben sollte nicht im Spannungsverhältnis von Glaubens- und Pressefreiheit untergehen. Muslime seien daher dazu aufgerufen, sich auf eine proaktive Darstellung des Eigenen anstatt auf abgrenzende Apologetik zu konzentrieren. Insbesondere die muslimische Mitte sollte als positives Vorbild stärker thematisiert werden.

Robert Hefner bezeichnete den Karikaturenstreit als ein Lehrstück darüber, wie nicht mit Migranten umgegangen werden sollte. Das Resultat dieser Auseinandersetzung sei eine antiliberalen und intoleranten Botschaft gewesen, die die Muslime gedemütigt, beleidigt und erniedrigt habe. Die Debatte habe zum Ziel gehabt, muslimische Verfechter von Demokratie und Pluralismus zum Schweigen zu bringen. Die pluralistische Mehrheit der Muslime sei leider nicht berücksichtigt und in der Debatte nicht einmal erwähnt worden. „Die Moderaten waren die größten Verlierer in dieser traurigen Angelegenheit“, fasste Hefner die Auswirkungen des Streits zusammen und schloss sich mit seiner Analyse den Ausführungen Mazyeks an. Es sei der Höhepunkt säkularistischer Intoleranz und säkularistischen Fundamentalismus anzunehmen, dass Bürger religiöse Begründungen von ihrem politischen Verhalten trennen müssten. Jedoch habe sich der Protest der Muslime nicht gegen den Säkularismus gerichtet. Im Zentrum hätten vielmehr „demokratische Zivilität [democratic civility]“ und „gegenseitiger Respekt aller Bürger“ gestanden. Die Karikaturen seien eine Leugnung des zivilen Miteinanders in einer Bürgergesellschaft und keineswegs ein säkularer Angriff auf Religion.

James Hunter begriff den Karikaturenstreit als Zusammenstoß zweier Ideen des Sakralen. Die Heiligkeit des Propheten Mohammed stehe dem heiligen Ritual der freien Meinungsäußerung entgegen. Globalisierung und Modernisierung führten zu einem unvermeidlichen Zusammenstoß solcher konkurrierender Modelle von Heiligkeit. Jedoch habe jede der Gemeinschaften im Karikaturenstreit gegen ihre eigenen Bekenntnisse verstoßen: Der säkulare Liberalismus habe durch Intoleranz gegenüber Muslimen Verrat an multikulturellem Respekt geübt. Die Muslime hätten auf die Beleidigungen nicht gemäß der Scharia reagiert. Solche fundamentalistischen Reaktionen seien weit verbreitet in der modernen Welt. Fundamentalismus sei, so Hunter, ein Gesicht der Welt, das er zurückweise. Der Karikaturenstreit müsse daher als ein Problem von Respekt und von Verweigerung demokratischer Zivilität begriffen werden.

Rolf Schieder erkannte einen Bedarf an bürgerschaftlichem Bewusstsein angesichts der Realität von religiösem und säkularem Fundamentalismus. Eine gemeinsame Vision unseres Gemeinwesens sei als Voraussetzung und Versprechen der Integration notwendig. Die Auseinandersetzung mit dem richtigen Umgang mit Freiheit und Fundamentalismus sei die zentrale Herausforderung der Moderne. Vor dem Hintergrund der europäischen Erfahrung habe sich die „Zivilisierung der Religion“ durch den Staat, und zwar in Form von staatlich geförderten Religionsunterricht und der Bereitstellung religiöser Infrastruktur, wie beispielsweise theologischer Fakultäten, bezahlt gemacht.



Nach Aussagen der Diskutanten war der Karikaturenstreit keine Infragestellung des säkularen Staates. Im Zentrum hätten vielmehr Fragen von Anerkennung und Toleranz muslimischer Minderheiten gestanden. Die Fronten der Auseinandersetzung seien, wie Mazyek bemerkte, zum einen zwischen Hardlinern und Fundamentalisten auf muslimischer und säkularer Seite sowie zum anderen zwischen Friedliebenden der muslimischen Minderheit und der nichtmuslimischen Mehrheit verlaufen. Die Verlierer des Streits über die Karikaturen seien, wie Hefner ausführte, die moderaten Muslime gewesen. Sie seien von den Hardlinern an die Wand gedrängt und ihre Stimmen in der Diskussion kaum wahrgenommen worden. Meckel rief die „Muslime der Mitte“ dazu auf, ihr moderates Islamverständnis kundzutun und die öffentliche Darstellung des Islam nicht den Hardlinern zu überlassen. Die Forderung nach einem zivilen Miteinander aller Bürger und nach gegenseitiger Anerkennung ohne Anschauung der Religion müsse als die mäßigende Botschaft ins Zentrum der Diskussion gestellt werden. Die von intoleranten Fundamentalisten und Hardlinern betonten Grenzen zwischen Mehrheit und Minderheit seien zu überwinden.



Panel II:

Gibt es eine „Ökumene der Menschenrechte“? Zur Universalität demokratischer Werte

Teilnehmer des Panels waren Peter L. Berger vom Institute on Culture, Religion and World Affairs, Boston University, Ann Bernstein vom Centre for Development and Enterprise in Johannesburg, Herta Däubler-Gmelin, MdB, der Politikberater Dietmar Nietan sowie Bekir Alboga von der Türkisch-Islamischen Union der Anstalt für Religion (DITIB). Das Panel wurde geleitet von Jeffrey Peck, Georgetown University.

Die Grundlage der Menschenrechte ist die Gleichheit aller Menschen, die in der Idee der Würde des Menschen begründet liegt. Darüber hinaus ist es eine dem Menschen eigene Fähigkeit, den anderen als gleich anzuerkennen. Die Menschenrechte bestehen erstens aus individuellen Freiheitsrechten, zweitens Partizipations- und Gruppenrechten und drittens dem Menschenrecht auf Entwicklung. Jedoch sind Menschenrechte in ihrer Vollendung utopisch, da Menschenrechtsverletzungen nie ausgeschlossen werden können. Wie kann der Spannung aus Anspruch und Wirklichkeit von Menschenrechten begegnet werden? Ergeben sich kulturell unterschiedliche Wege hin zu Menschenrechten? Wie kann das Problem der Glaubwürdigkeit politischen Handelns angesichts existierender „double standards“ bewältigt werden?

Peter L. Berger bezeichnete die Universalität von Menschenrechten als Dilemma. Menschenrechte seien von ihrem Anspruch universell gültig, in der Realität jedoch weit davon entfernt. Die Herausforderung bestehe in der Wahrung des schwierigen Gleichgewichts aus Anspruch und Wirklichkeit. Sie ergebe sich aus der empirischen Relativität von Menschenrechten und der Überzeugung von ihrer universellen Geltung. Eine interkulturelle Basis für die Legitimation der Menschenrechte sei aber nicht gegeben. Historisch gesehen seien sie alleine ein Produkt der europäischen Aufklärung. Interessanterweise, betonte Berger, habe die Idee von universellen Menschenrechten eine unmittelbare Reaktion und Popularität auch in anderen Teilen der Welt erfahren. Dieser Export der Menschenrechte könne zwar als eine Art kultureller Imperialismus betrachtet werden, sollte jedoch nicht ihre universelle Notwendigkeit in Frage stellen.

Ann Bernstein stellte die Perspektive der Entwicklungsländer in den Mittelpunkt ihres Vortrags. Insbesondere Entwicklungsländer seien durch einen Mangel an Möglichkeiten geprägt, so dass in der Politik Prioritäten gesetzt werden müssten. Es bestehe daher ein fundamentaler Zusammenhang zwischen ökonomischer Entwicklung und Men-

schenrechten, die oftmals gegeneinander ausgespielt würden. Die Realität entspreche eher der Devise „Entweder ein schrecklicher Job oder gar keiner!“. In einem Entwicklungsland mache sich, so Bernstein, die Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes als Anfang von Entwicklung nicht bezahlt. Sinnvoller sei es, an funktionierenden Bereichen weiterzuarbeiten, anstatt durch eine simple Gleichmacherei diese zu gefährden.

Herta Däubler-Gmelin stellte die rechtliche Verbindlichkeit universeller Menschenrechte in den Vordergrund. Der Sprengstoff der Diskussion über ihre Universalität liege schon in ihrer theoretischen Konzeption, die Maßstäbe für totalitäre Regime setze. Am Beispiel eines gespaltenen Landes wie Südafrika lasse sich erkennen, dass Individualrechte strategisch relativiert werden. Dies geschehe zu Gunsten der sozialen Gruppenrechte, da diese für die wirtschaftliche Entwicklung förderlicher seien. Eine weitere Problematik sieht Däubler-Gmelin in der universellen Umsetzung von Menschenrechten. Die Realität sei allzu oft durch einen selektiven Umgang (Guantánamo, Libyen) gekennzeichnet. Was aber ist universell? Däubler-Gmelin hob diesbezüglich hervor, dass jedem Menschen ein ausgeprägtes Gefühl der Akzeptanz seiner Würde und das Verlangen nach einer fairen Behandlung zu eigen ist. Eine Weiterentwicklung und Ausweitung des Menschenrechtsschutzes erfolge dann aus Erfahrungen von Leid. Hieraus könne idealerweise ein Bewusstsein für die Menschenrechtsproblematik entstehen.

Dietmar Nietan nannte die goldene Regel „Was du nicht willst, dass man dir tu“, das füg auch keinem anderen zu“ als den entscheidenden Anknüpfungspunkt. Diese Regel bilde aufgrund ihrer Präsenz in vielen Religionen und Traditionen ein gemeinsames, transkulturelles Fundament. Für die Durchsetzung von Menschenrechten habe sie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung als eine „Ökumene der Menschenrechte“. „Ein gemein-

sames Verständnis einer goldenen Regel immunisiert gegen einen Kampf der Kulturen“, betonte Nietan. Die Problematik universeller Menschenrechte bestehe jedoch in der Frage der Glaubwürdigkeit, die sie nur in ihrer Durchsetzung beweisen könne. An erster Stelle müsse folglich die Schaffung von Sanktionsmöglichkeiten im Falle von Menschenrechtsverletzungen stehen. Die Einführung von Demokratie als bloßem Mechanismus sei jedoch kontraproduktiv für die Entwicklung von Menschenrechten. Erfolgversprechender sei die Schaffung eines internationalen Dialogs mit dem Kristallisationspunkt der goldenen Mitte ohne Gesichtverlust des anderen.

Bekir Alboga betonte die Entwicklung eines Menschenbildes, das die Grenzen von Völkern und Religionen übersteigt. Die Menschen sind in seinen Worten „Menschengeschwister in einer Menschheitsfamilie“. Erst in zweiter Linie seien sie Muslime und Deutsche. Die Bildung einer Ökumene ist laut Alboga wenig problematisch, wie beispielsweise die Weihnachtsbotschaft von 138 muslimischen Gelehrten beweise. In der tagtäglichen politischen Praxis dagegen dominierten handfeste materielle Interessen, die von nationalen oder persönlichen Egoismen geleitet seien. Alboga fragte: „Welchen Umgang pflegen Staaten mit der Menschenwürde?“ Die Realität relativiere die Unantastbarkeit der menschlichen Würde angesichts der Behandlung von Menschen in



Saudi-Arabien, Guantánamo oder auch dem amerikanischen Gefängnis Abu Ghraib. Hinter einer angeblichen Verteidigung und Durchsetzung von Menschenrechten verstecke sich allzu oft harte nationale Interessenpolitik. Solche Politik spreche Menschenrechtspolitik die Glaubwürdigkeit ab. Alboga nannte diesen Missbrauch von Menschenrechten das „Gift zweierlei Maßstäbe“. Hier stelle sich die Frage nach angemessenen Methoden und Trägern der Förderung von Menschenrechten und Demokratie weltweit.

Die Akzeptanz der Würde des Menschen und die Forderung nach einer fairen Behandlung bezeichnete Däubler-Gmelin als Teil der menschlichen Natur. Die Problematik bestehe in folgender Diskrepanz: Menschenrechte sollen universell sein,

sind es faktisch aber nicht. Wie kann diese Spannung überbrückt werden? Als ein Produkt der europäischen Aufklärung sei ihre Idee mittlerweile auf ein weltweites Echo gestoßen. Allzu häufig würden Menschenrechte jedoch gegen materielle Interessen und wirtschaftliche Entwicklung aufgewogen und ihre Umsetzung vertagt. Problematisch seien existierende „double standards“ in der Behandlung von Menschenrechtsthemen, die, wie Alboga ausführte, ihre Glaubwürdigkeit untergraben. Fraglich sei zudem, wie Bernstein bemerkt, ob eine strikte Anwendung des Gleichheitsgrundsatzes statt Entwicklung dem Menschen dienlich sei. Entscheidend für die Menschenrechte sei ihre rechtliche Verbindlichkeit in einzelnen Staaten.





Panel III:

Demokratische Werte und Krieg am Anfang des 21. Jahrhunderts

Auf diesem Panel diskutierten Peter L. Berger von der Boston University, Karsten D. Voigt vom Auswärtigen Amt, der katholische Theologe George Weigel vom Ethics and Public Policy Center in Washington, D. C., sowie Ingeborg Gabriel vom Institut für Sozialethik an der Universität Wien. Die Podiumsdiskussion wurde moderiert von Arndt Henze, WDR.

Nach dem Ende des Kalten Krieges wurden Rechtfertigungsstrukturen militärischer Gewalt wiederentdeckt. Zum einen galt es, Terrorbekämpfung und Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen zu legitimieren. Zum anderen wurde Krieg mit dem Ziel der demokratischen Neuordnung von Staaten geführt. Die Problematik militärischer Gewalt steht in einem Spannungsverhältnis, da Krieg zwar nicht sein soll, aber doch stattfindet. Das Bekenntnis des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1948 „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein“ formulierte eine strikte Ablehnung militärischer Gewalt. Muss diesem Satz wieder mehr Geltung verliehen werden? Besteht die Möglichkeit eines interreligiösen Neins zu Gewalt? Oder sind Interventionen aus humanitären Gründen zu legitimieren? Der Westen ist zwar noch die globale Führungskraft, wird sie aber absehbar durch eine Verschiebung der globalen Rollenverteilung nicht mehr sein können. Wie kann Stabilität in der Zukunft aussehen?

Peter L. Berger beschrieb die Notwendigkeit militärischer Gewalt zum Schutz seines Nächsten. Pazifismus sei hingegen keine verantwortliche Position. Bei der Anwendung von Gewalt stelle sich in erster Linie die Frage nach ihren Zielen und Grenzen. Wer ist mein Nächster und wer bedarf meines Schutzes? Welches Ausmaß von Menschenrechtsverletzung muss erreicht sein? Sind die Mittel verfügbar und legitimierbar, um erfolgreich konfliktlösend einzugreifen? Sicherlich, so betonte Berger, müsse eine pragmatische Grenze angenommen werden, ab welcher eine Intervention stattfinden solle. Die Legitimität eines Unternehmens sei in der Realität jedoch Verhandlungssache. Erst die Akzeptanz durch eine große Anzahl von Menschen lasse es legitim erscheinen. Die Möglichkeiten zum Eingreifen lägen dabei fast ausschließlich bei den USA, die in die Rolle des pragmatisch handelnden Weltpolizisten geschlüpft seien. Grundsätzlich, merkte Berger an, müsse aber von einer Verbindung von nationalen Interessen und Interventionen ausgegangen werden. Im Rahmen einer Konfliktlösung seien auch konsensorientierte Regelungen möglich, wie im Fall der Abschaffung der Apartheid in Südafrika. Solche Dialoge hätten als oberstes Ziel Aussöhnung und Gestaltung eines unblutigen Übergangs – auch wenn dabei der Preis zu zahlen sei, Menschenrechtsverbrechern die Absolution zu erteilen.



Karsten D. Voigt betonte das Spannungsverhältnis von einer wertorientierten Außenpolitik und interessengeleiteten Machtbeziehungen. Bei der Anwendung militärischer Gewalt könnten Konzepte eines gerechten Krieges keine Geltung haben. Sie wirkten nicht gewaltbegrenzend. Grundsätzlich könne Krieg nicht gerecht sein. Es bestehe aber die Möglichkeit der Rechtfertigung kriegerischen Handelns. Sicherheitspolitisch relevant seien neben militärischer Gewalt vermehrt zivilgesellschaftliche Organisationen. Sie arbeiteten präventiv gegen Gewalt. Ebenso sollte die Kooperation mit Halb- oder Nichtdemokratien nicht aus den Augen verloren werden. Die Hilflosigkeit beim Bosnien-Einsatz habe zu einer Legitimierung der Interventionen aus humanitären Gründen geführt. Die Folgen einer Intervention und das Risiko für die eigenen Soldaten seien jedoch immer abzuwägen. Für neue Konfliktfelder sollten das Völkerrecht erweitert und neue Sanktionsmittel angesichts neuer Gefahren geschaffen werden. Grundsätzlich könne jedoch eine gesellschaftliche Kultur nicht mit Waffengewalt in einem bestimmten Sinn geändert werden. Somit müsse das Hauptaugenmerk auf der Entwicklung zivilgesellschaftlicher Strukturen zur Entstehung von Demokratie liegen.

George Weigel zog in seinem Beitrag das Konzept des gerechten Krieges einer Verantwortungsethik vor. Dieser theoretische Ansatz beinhalte Fragen nach gerechter und kompetenter Autorität, dem gerechten Grund, der rechten Intention und dem gerechten Ergebnis. Die Idee des gerechten Krieges werde daneben durch den Einschluss von „soft power effects“ legitimiert. Dies bedeute, dass Soldaten zunehmend zivile Funktionen wie humanitäre Hilfe im Katastrophenfall übernähmen. Aber wer repräsentiert eine gerechte und kompetente Souveränität und Autorität? Die UNO weise, wie Weigel betonte, einen Mangel an notwendiger Autorität auf. Gegenwärtig dominierten faktisch die USA in der Rolle des Weltpolizisten. Den gerechten Grund für eine Intervention finde man durch die Suche nach einem Aggressor, dessen Handeln ein Eingreifen legitimiere. Problematisch sei in diesem Zusammenhang die Rechtfertigung der Erstanwendung von Gewalt, bevor ein möglicher Aggressor sich schuldig gemacht hat. Das Ziel der gerechten Absicht hingegen meine nicht nur, die Anwendung militärischer Gewalt ausreichend moralisch und juristisch zu rechtfertigen. Der Aufbau einer friedlichen Nachkriegsordnung durch eine „verantwortliche Regierung“ sei das ultimative Ziel einer Intervention.

Ingeborg Gabriel stellte heraus, dass in einem Krieg vor allem die Würde des Menschen angefasst werde. Zwar könnten humanitäre Gründe Kriterien eines gerechten Krieges sein, die Frage nach einer gerechten Autorität bleibe jedoch offen. Der Grund des Eingreifens müsse durch eine Menschenrechtsverletzung von entscheidender Größe gegeben sein. Deren Ausmaß sei jedoch noch zu bestimmen. Ein militärisches Eingreifen wie im Irak dürfe sich nicht der Gefahr aussetzen, einen Verlust der Mitte und eine Entfremdung der muslimischen Welt in Kauf zu nehmen. Ebenso

sei es fragwürdig, ob es legitim ist, Errungenschaften der Moderne militärisch zu verbreiten. Aber auch die unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Voraussetzungen schränken die zwangsweise Verbreitung von Demokratie und Menschenrechten ein. Legitimität dürfe als natürliches, elementares Gerechtigkeitsempfinden nicht gegenüber Fragen des Erfolgs ausgespielt werden. Die Wege zu einem gerechten Frieden seien die Unteilbarkeit der Menschenrechte, Konfliktprävention und Konfliktnachbereitung, eine Stärkung des Dialogs und eine realistische Einschätzung von Terrorismus. Gerechter Krieg sei lediglich das letzte Mittel eines gerechten Friedens und sollte in das umfassendere Konzept eines gerechten Friedens eingeschrieben werden.

Im Mittelpunkt der Debatte stand die Frage, ob Krieg und die Anwendung von Gewalt gerecht sein können oder wenigstens zu rechtfertigen sind. Der Schutz des Nächsten ist, wie Berger bemerkte, in bestimmten Situationen eine Notwendigkeit. Die Frage sei nur, wann eine solche Situation bestehe und wie militärisches Eingreifen legitimiert werden könne. Zusätzlich müsse man auch über die entsprechenden Mittel verfügen, den Konflikt militärisch zu lösen. Eine grundsätzliche Spannung besteht, wie Voigt ausführte, in dem Verhältnis von materiellen Interessen und wert-

orientierter Außenpolitik. Voigt rät dazu, zivilgesellschaftliche Maßnahmen zur Gewaltprävention und mögliche Folgen einer Intervention zu bedenken. Das Ziel einer Intervention sei eine verantwortliche Regierung, wie Weigel am Konzept des gerechten Krieges veranschaulichte. Problematisch sei in diesem Zusammenhang die Frage nach der gerechten Autorität, die über Interventionen entscheide. Diese Frage muss, wie Gabriel anmerkte, jedoch offenbleiben. Eine Menschenrechtsverletzung großen Ausmaßes könne der entscheidende Grund für militärisches Eingreifen sein. Gewalt alleine könne, so Gabriel, nicht konfliktlösend sein. Vielmehr sollte man sich auf Konfliktprävention und Konfliktnachbereitung konzentrieren und die Achtung der Menschenrechte gewährleisten.



Biographien



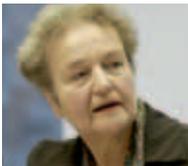
Bekir Alboga ist Dialogbeauftragter des Moscheen-Dachverbandes DITIB (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion). Seit seinem Studium der Islamwissenschaften und Publizistik in Göttingen und Heidelberg arbeitet er als Imam. Bekir Alboga versteht sich als „Brückenbauer“ zwischen Islam, Judentum und Christentum.



Ann Bernstein ist Direktorin des Centre for Development and Enterprise (CDE) in Johannesburg, Südafrika. Sie beschäftigt sich mit Fragen der Entwicklungshilfe, Demokratieförderung und ökonomischen Wachstums in Südafrika. In den Jahren 1997 bis 2001 war sie Mitglied des Vorstandes der Entwicklungsbank von Südafrika.



Peter L. Berger lehrt und forscht seit 1981 als Professor für Soziologie und Theologie an der Boston University, wo er seit 1985 auch Direktor des Institute on Culture, Religion and World Affairs ist. Sein zentrales Arbeits- und Forschungsfeld ist die Religionssoziologie. Peter L. Berger hat mit Arbeiten wie „Invitation to Sociology“ (1963), „The Social Conception of Reality“ (1966 gemeinsam mit Thomas Luckmann) und „The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion“ (1967) international die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft und ihrer kulturellen Befindlichkeit geprägt.



Herta Däubler-Gmelin ist seit 2005 Vorsitzende des Ausschusses für Menschenrechte und humanitäre Hilfe. Zuvor war sie Vorsitzende des Ausschusses für Verbraucherschutz, Ernährung und Landwirtschaft (2002 bis 2005). Däubler-Gmelin ist seit 1972 Mitglied des Deutschen Bundestages und war von 1998 bis 2002 Bundesjustizministerin.



Ingeborg Gabriel ist Leiterin des Instituts für Sozialethik an der Universität Wien. Nach Abschluss ihres Studiums arbeitete Gabriel bis 1980 als internationale Beamtin bei den Vereinten Nationen in New York, Kathmandu (Nepal) und Ulan-Bator (Mongolei). Danach widmete sie sich dem Studium der Fachtheologie an der Katholischen Fakultät der Universität Wien und promovierte dort im Jahre 1989.



Anke Fuchs ist seit 2003 Vorsitzende der Friedrich-Ebert-Stiftung. 1977 wurde sie Staatssekretärin, 1979 Mitglied des SPD-Parteivorstandes, 1980 Bundestagsabgeordnete. Von April bis Oktober 1982 wirkte sie als Bundesministerin für Jugend, Familie und Gesundheit. Zwischen Juli 1987 und Mai 1991 war Frau Fuchs Bundesgeschäftsführerin der SPD. Von 1998 bis 2002 hatte sie das Amt der Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages inne.



Arnd Henze ist als stellvertretender Auslandschef des WDR u.a. zuständig für die redaktionelle Betreuung der ARD-Studios Washington und New York. Seit 1994 berichtet er regelmäßig als Korrespondent aus den USA und über die Vereinten Nationen. Seit fünfzehn Jahren leitet Arnd Henze das „Dellbrücker Forum“, das sich in dieser Zeit weit über Köln hinaus als Ort kontroverser außen- und gesellschaftspolitischer Diskussionen etabliert hat.



Robert Hefner ist Professor am Institut für Anthropologie an der Boston University sowie stellvertretender Direktor des Institute on Culture, Religion and World Affairs. Dort ist er zuständig für den Bereich Islam und Zivilgesellschaft. Hefner hat sich insbesondere auf die Themen Religion und Politik in Südostasien spezialisiert. Weiterführend beschäftigt er sich in vergleichender Perspektive mit muslimischer Kultur und Politik.



Wolfgang Huber ist Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Von 1980 bis 1984 war er Professor für Sozialethik in Marburg, 1984 bis 1994 hatte er die Professur für Systematische Theologie in Heidelberg inne. Seit 1994 ist er Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg.

James Davison Hunter lehrt an der University of Virginia am Lehrstuhl für Religion, Kultur und Soziale Theorie. Seit 1995 ist er Direktor des Institute for Advanced Studies in Culture. Dieses beschäftigt sich insbesondere mit der interdisziplinären Erforschung zeitgenössischer kultureller Veränderungen und ihrer Folgen für Individuen, Institutionen und für die Gesellschaft.



Aiman Mazyek ist seit dem Frühjahr 2006 als ehrenamtlicher Generalsekretär des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD) in den neuen Vorstand gewählt worden. Seit 1994 ist er Mitglied der Vollversammlung des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD). Von 2001 bis 2004 arbeitete er dort hauptamtlich als Pressesprecher. Mazyek ist seit mehreren Jahren Delegierter der alljährlich in Kairo von der ägyptischen Regierung ausgerichteten internationalen Islamkonferenz.



Markus Meckel ist seit 1990 Mitglied des Deutschen Bundestages und des Auswärtigen Ausschusses. Seit 2001 ist er stellvertretender Sprecher der SPD-Bundestagsfraktion zur Außenpolitik. Seit den 1970er Jahren organisierte Meckel politische oppositionelle Arbeit in der DDR und war gemeinsam mit Martin Gutzeit Initiator für die Gründung der Sozialdemokratischen Partei (SDP) in der DDR. Von März bis Oktober 1990 war er Mitglied der Volkskammer und von April bis Oktober 1990 Außenminister der DDR.



Dietmar Nietan ist Mitglied des Kreistages Düren und außenpolitischer Berater des Europaabgeordneten Martin Schulz. Von 1998 bis 2005 war Dietmar Nietan Mitglied des Deutschen Bundestages und des Auswärtigen Ausschusses.



Jeffrey Peck forscht und lehrt zurzeit an der Humboldt-Universität zu Berlin und leitet dort die Summer School für Jüdische Studien und für deutsch-jüdische Geschichte. Er ist Professor für „Communication, Culture and Technology“ an der Georgetown University und Wissenschaftler am American Institute for Comparative German Studies (AICGS).



Rolf Schieder ist seit 2002 Professor für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Humboldt-Universität zu Berlin, seit 2005 Sprecher des dortigen Forschungsbereichs Religion und Politik und seit 2006 Mitglied des Leitungsgremiums der „Berliner Studien zum jüdischen Recht“.



Karsten D. Voigt ist seit 1999 Koordinator für die deutsch-amerikanische Zusammenarbeit im Auswärtigen Amt. Voigt unterstützt mit seiner Arbeit die Netzwerkbildung in Politik, Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft und intensiviert die Kontakte zwischen Entscheidungsträgern in Deutschland, Kanada und den USA.



George Weigel ist Wissenschaftler am Ethics and Public Policy Center in Washington, D. C., und katholischer Theologe. Von 1989 bis 1996 war Weigel Präsident des Ethics and Public Policy Center, wo er ein ökumenisches und interreligiöses Programm für Forschung und Publikationen zu außenpolitischen Themen ins Leben rief. Sein Forschungsschwerpunkt ist das Verhältnis des Christentums zu Demokratie, Krieg und Frieden.



Almut Wieland-Karimi übernahm 2006 das Büro der Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) in Washington und repräsentiert die Stiftung seitdem in den USA und Kanada. Von 2002 bis 2005 leitete sie das Büro der FES in Kabul, Afghanistan. Almut Wieland-Karimi ist Islamwissenschaftlerin und promovierte 1997 an der Humboldt-Universität zu Berlin zur politischen Rolle von religiösen Führern im Afghanistankonflikt.



Weitere Publikationen der Politischen Akademie zu diesem Themenfeld:

- Nr. 2 Religion und Politik
Wandlungsprozesse im transatlantischen Vergleich
- Nr. 6 Weltethos und Weltfriede
- Nr. 8 Braucht Deutschland Religion?
- Nr. 10 Fundamentalismus
- Nr. 19 Islamismus in Deutschland –
Eine Herausforderung für die Demokratie
- Nr. 20 Religion und säkularer Staat
Perspektiven eines modernen Religionsgemeinschaftsrechts
- Nr. 21 Antisemitismus
Forschung und aktuelle Entwicklungen



Ausgewählte Publikationen aus der internationalen Arbeit der Friedrich-Ebert-Stiftung

Krankenversicherung für alle: das US-amerikanische Gesundheitswesen und die Wahlen 2008, Karen Davenport. Washington, DC: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2008 (Fokus Amerika; 2008,3).

Onlinepublikation abrufbar unter:
<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/usa/05360.pdf>

Die US-amerikanischen Wahlen: Aussichten für eine neue amerikanische Außenpolitik, Richard E. Rubenstein. Washington, DC: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2008 (Fokus Amerika; 2008,2).

Onlinepublikation abrufbar unter:
<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/usa/05238.pdf>

Die transatlantischen Beziehungen: der Westen gemeinsam auf dem Weg zu neuen Ufern, Almut Wieland-Karimi. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung, Referat Entwicklungspolitik, 2007
(Kompass 2020 – Deutschland in den internationalen Beziehungen)

Politische Parteien in den Vereinigten Staaten, Richard S. Katz. Washington, DC: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2007 (Fokus Amerika; 2007,7).

Onlinepublikation abrufbar unter:
<http://library.fes.de/pdf-files/bueros/usa/05074.pdf>