

Bénézet Bujo

Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik?

Eine Anfrage an westliches Denken

Die Frage nach der Spezifität afrikanischer Ethik ist vor allem Folge jenes Christentums, das mit Absolutheitsanspruch gegenüber der afrikanischen Kultur und Religion aufgetreten ist. Obwohl vieles, was als Christentum ausgegeben wurde, westlich-kulturell bedingt war, hatte die afrikanische Weltanschauung kaum Chance, etwas Positives zum Christentum beizusteuern.

Politische Unabhängigkeitsbewegungen der sechziger Jahre und vor allem das Zweite Vatikanische Konzil haben das Bewußtsein vieler für das Problem von Eigenständigkeit und Eigenwert afrikanischer Kultur geschärft. Will das Christentum die Frohbotschaft Jesu dem konkret kulturell situierten Menschen verkünden, dann gehört der Dialog zu seiner unabdingbaren Aufgabe. Dies gilt selbstverständlich auch für den ethischen Bereich. In der Vergangenheit wurde hier vieles allzu schnell als unsittlich abgetan, ohne daß Fragen über die Hintergründe mancher Sitten und Gebräuche gestellt wurden. Im folgenden sollen deshalb die Grundlagen der afrikanischen Ethik skizziert werden, damit sichtbar wird, auf welchem Weg ein fruchtbarer Dialog mit dem Christentum stattfinden kann.

Eine theozentrische Begründung der afrikanischen Ethik?

Die Tatsache, daß die afrikanische Ethik vor allem die Anthropozentrik betont, hat dazu geführt, daß man ihrer theozentrischen Dimension zuwenig Beachtung schenkt. So werden einige Forscher versucht, die christliche Moral der afrikanischen entgegenzusetzen, da das sittliche Handeln aus christlicher Sicht ohne Theozentrik undenkbar sei¹. Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob man damit die Quintessenz afrikanischer Ethik richtig erfaßt hat. Denn man könnte fast von vornherein die These aufstellen, der Afrikaner, der so religiös denkt, könne seine Moral nicht „gottlos“ leben. In der Tat: Wiewohl der Mensch in dieser Moral im Mittelpunkt steht, wird die Stellung Gottes zur Genüge hervorgehoben, da dieser als Schöpfer des öfteren in die sittliche Ordnung eingreifen muß, falls der Mensch sich nicht an die von ihm erlassenen Gesetze hält. Selbst Verfechter einer gegenteiligen These geben zu, daß Gott ein Vergehen gegen das Wohl des Menschen nicht ungestraft läßt². Im Klartext: Es ist durchaus möglich, daß manche

Stämme sich eine direkte Beleidigung Gottes nur schwer vorstellen können; dennoch sind sich alle einig, daß der Mensch gegen Gott sündigt, indem er gegen sein eigenes Wohl oder das des Mitmenschen verstößt. Der Grund hierfür besteht darin, daß Gott nur das Gute geschaffen hat; das Böse stammt ganz vom Menschen³. Bei vielen Stämmen kommen manche sittlichen Regeln direkt von Gott.

Als Beispiel seien die *Masai* genannt. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand vertreten die Masai einen monotheistischen Glauben. Danach ist Gott ein geistiges Wesen, Schöpfer aller Dinge, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, gütig und ewig. Indem er alles regiert, ist er zugleich Hüter der Sittengesetze und der Moral insgesamt. Konsequenterweise belohnt er die Guten und bestraft die Bösen. Das wird deutlich vor allem nach dem Tod, wo ein Endgericht stattfindet und wo jeder sich wegen seiner Taten verantworten muß. Die Guten werden dort aufgenommen, wo es weder Kummer noch Qual oder anstrengende Arbeit gibt. Hingegen werden die Bösen in einen Ort des Elends zurückverwiesen, in eine Wüste ohne Wasser. Alle, die nicht übermäßig böse waren, werden trotzdem durch die Barmherzigkeit des „Ngai“ (Gott) ins Paradies aufgenommen, allerdings nur, um mühsame Arbeit zu verrichten⁴.

Die Masai-Tradition kennt außerdem noch einen Schöpfungsbericht, der sich mit dem Sündenfall der ersten Frau und des ersten Mannes befaßt. Gerade nach diesem Sündenfall gab Gott den Masai die zehn Gebote. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen das dritte und das sechste Gebot. Nach dem dritten Gebot ist es nicht erlaubt, einen anderen Masai zu bestehlen. Deshalb schreibt das sechste Gebot auch vor, jedem Mitglied des Masai-Volkes zu Hilfe zu kommen, das in materielle Not geraten ist. Nach dem Eigentumskonzept der Masai hat Gott (Ngai) alles für die Masai geschaffen, so daß das Entwenden eines Objekts, das einem Nicht-Masai gehört, keineswegs als Diebstahl eingestuft werden kann. Es gehe nur um die Inanspruchnahme des eigenen Rechts.

Die hier speziell hervorgehobene theonome Begründung der afrikanischen Ethik betrifft freilich nicht nur die Masai, sondern noch viele andere Stämme wie die Gikuyu⁵, Akamba⁶, Pygmäen⁷, Banyarwanda, Barundi, Bashi⁸, Akan⁹, Bassa von Kamerun¹⁰, Bahema¹¹ und Banande von Zaire¹², um nur einige zu nennen. Bei den letzteren – den Banande – wird von fünf Bergen gesprochen, die als ethisches Ideal betrachtet werden. Der Mensch gelangt zur Vollkommenheit nur, wenn er alle fünf Berge erklimmen hat, wobei der erste Berg die Pflichten Gott gegenüber betrifft und als Fundament des sittlichen Lebens angesehen werden muß. Alle weiteren ethischen Ideale auf den vier anderen Bergen hängen eigentlich vom ersten ab und befassen sich mit zwischenmenschlichen Beziehungen. Man kann aber Gemeinschaft mit Gott schon auf Erden erst dann haben, wenn man sich die Lehre und Weisheit aller fünf Berge zu eigen macht¹³.

Dennoch: Die theonome Begründung der afrikanischen Ethik darf die anthropozentrische Dimension nicht verschweigen und herunterspielen.

Eine anthropozentrische Begründung der afrikanischen Ethik?

Es handelt sich um den am meisten betonten Aspekt der afrikanischen Ethik. Es besteht weitgehend Konsens darüber, daß das fundamentale Kriterium auch im ethischen Bereich Verstärkung und Wachstum des Lebens ist. Die Mitglieder einer Sippongemeinschaft haben zur Aufgabe, durch ihr sittliches Handeln zum Lebenswachstum der gesamten Gemeinschaft beizutragen. Sittlich gut ist für die afrikanische Ethik in der Regel nur das, was zur „Wir-Werdung“ der jeweiligen Gemeinschaft führt.

Die Wahrung des Gemeinwohls und die Förderung des Lebenswachstums obliegen in erster Linie den Verantwortlichen der Gemeinschaft. Dennoch ist das Volk als Ganzes mitverantwortlich, da das Schicksal der „Hierarchen“ in der Gemeinschaft entscheidend von jedem Mitglied abhängt. Zwischen Höherstehenden und einzelnen Mitgliedern besteht also ein dialektisches Verhältnis: Die Lebenskraft, die von Gott kommt, erhält eine neue Vitalität nicht nur dadurch, daß sie von oben gefördert wird, sondern auch dadurch, daß jedes Mitglied sie sowohl von oben als auch von unten in der Weise empfängt, daß sie schwungvoll durch den ganzen „Leib“ – die Sippongemeinschaft – zirkulieren kann. In diesem Zusammenhang wird selbstverständlich jede Tat als böse betrachtet, die die Entfaltung des „Wir-Lebens“, aber auch jenes des einzelnen erstickt.

An dieser Stelle will beachtet sein, daß diese afrikanische „ethische Gemeinschaft“ sich nicht auf die irdische Gemeinschaft beschränkt; vielmehr umfaßt sie ebenso die unsichtbare Welt, nämlich die der Toten. Die Ahnen spielen hierbei eine wichtige Rolle in der Ausgestaltung der Sittlichkeit. Ihre Aufgabe erschöpft sich nicht in der Weitergabe des Lebens, die einst irdisch stattgefunden hatte. Nach wie vor sorgen sie dafür, daß ihre Nachfahren tapfer und stark bleiben. Darüber hinaus haben die Vorfahren sittliche Richtlinien zum Wohl der Nachkommen aufgestellt. Diese sittlichen Richtlinien spiegeln die Erfahrungen der Ahnen wider, spenden Weisheit und leben. Wer sich an die Ahnenethik hält, wählt das Leben, und der Verstoß dagegen bedeutet den Tod bzw. die Vernichtung des eigenen Lebens und des der Sippongemeinschaft in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension.

Mit dem Gemeinschaftscharakter dieser Ethik stellt sich allerdings die Frage, inwiefern das handelnde Subjekt seine Individualität bewahren kann. Wird das Individuum nicht dergestalt unter das „Kollektiv“ subsumiert, daß der persönlichen Verantwortung keine Bedeutung mehr beigemessen wird? Diese These wurde von der ersten Theologengeneration in Afrika vertreten. Die späteren Studien haben aber gezeigt, daß dem nicht so ist. Allein schon die Namensgebungspraxis bei vielen Stämmen deutet auf den eigenen Wert des Individuums hin. Hier gehen nämlich die Geburtsnamen nicht vom Vater auf das Kind über, sondern jedem/er wird ein Name je nach den Umständen gegeben, unter denen er/sie geboren wur-

de. Demnach ist der Name nie ohne individuelle Bedeutung; er drückt etwas vom Wesen der Person aus. Er charakterisiert diese in ihrer ontologischen Wirklichkeit¹⁴. Dieser Sachverhalt impliziert zugleich, daß der Name und demzufolge die Person jedes Individuums auch im Hinblick auf das freie sittliche Handeln respektiert wird.

Individuum und Gemeinschaft sind darum keine Gegensätze, die sich hemmen, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. In der Gemeinschaft kommt es letztlich auf das an, was der einzelne im tiefsten „Herzen“ denkt. Vom einzelnen wird Rechenschaft auch für die im Herzen verborgene, nicht ausgeführte Tat verlangt. Mit einem Wort: Auch die afrikanische Ethik legt großes Gewicht auf das Gewissen im westlichen Sinn. Nur so ist es verständlich, daß sich das öffentliche Gericht in Afrika – lange bevor das Christentum kam – nicht nur um die Materialität einer Handlung gekümmert, sondern ebenso nach der Motivation bzw. der Intention gefragt hat, die zur Tat geführt hatte. Konkret heißt dies, daß beispielsweise schon das Tötenwollen strafwürdig war, auch wenn kein tatsächlicher Mord erfolgte. Ähnliches galt für viele andere Bereiche.

Dieser kurze Hinweis hat gezeigt, daß die afrikanische Ethik nicht nur mit Tabu-Denken operiert, wie dies oft behauptet wurde. Ebenso entschieden zurückzuweisen ist die These, die den Afrikanern das ethische freie Handeln abspricht, weil sie unter dem Zwang der Sippengemeinschaft stünden. Die Gemeinschaft ist gerade jener Ort, der die Selbstverwirklichung des einzelnen ermöglicht. Nach der afrikanischen Wertvorstellung ist es nicht möglich, das ethische Ideal individuell oder gar individualistisch zu erreichen. Von hierher läßt sich vieles im Bereich von Eigentum, Ehe und anderem mehr erklären, worauf das Christentum abendländischer Prägung zuwenig geachtet hat.

Afrikanische Ethik und abendländisch-christliche Verkündigung

Wie dies heute hinreichend belegt ist, kam das westlich inkulturierte Christentum mit einem Absolutheitsanspruch nach Afrika. Religion und Ethik, die dem Volk jahrhundertlang die Hoffnung auf sinnvolles Leben gegeben hatten, mußten plötzlich als irrelevant von der Bühne zurücktreten und durch eine neue, mächtigere, dennoch fremde Religion und Moral ersetzt werden. Gleichwohl ist es dem Christentum nicht gelungen, das afrikanische Denken total auszurotten. Mittlerweile scheinen Christentum und afrikanische Religion aneinander vorbeizuleben. Im Hinblick auf die Ethik muß deshalb die Frage gestellt werden, ob die christliche Moral dem Anliegen des afrikanischen Menschen entspricht und ob ein Dialog des Christentums mit der afrikanischen Ethik im Hinblick auf ein neues und dynamischeres Modell möglich ist.

Inwieweit ist das Naturrecht in Afrika relevant?

Es wurde schon betont, daß die afrikanische Ethik grundsätzlich vom Gemeinschaftsmodell ausgeht, das sowohl die lebenden wie auch die toten Familienmitglieder umfaßt. Weil das Christentum dieses Modell zugunsten des Naturrechtsdenkens vernachlässigt hat, ist es teilweise zu erheblichen Konflikten mit den afrikanischen Praktiken gekommen.

1. Das Abnenmodell und das anamnetische Denken

Um das hier Gemeinte verständlich zu machen, sei an die bekannte Diskussion zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin erinnert. Dieser vertrat schon 1937 die Auffassung, daß das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen sei. Dieses Werk könne keiner Epoche „dinghaft“ werden, „handlich in den Schoß fallen, und an keinem Teil“¹⁵.

Man kennt die Antwort Max Horkheimers, der schreibt: „Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“¹⁶ Für Max Horkheimer wird das Vergangene durch keine Zukunft mehr geheilt, denn hier haben Natur und Gesellschaft ihr Werk getan. Auch die Idee des Jüngsten Gerichts hilft hier nicht mehr weiter. Zwar sind die Wünsche nach Ewigkeit „und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte“ dem materialistischen und dem religiösen Denker gemeinsam. Während sich aber der religiöse Denker bei dem Gedanken des Erfüllt-worden-Seins dieses Wunsches beruhigt, ist der materialistische Denker „von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzige wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist“¹⁷. Für Horkheimer handelt es sich übrigens letztlich um eine theologische Aussage¹⁸.

Diese Reaktion Horkheimers wird Walter Benjamin die Gelegenheit bieten, seine Gedanken im Hinblick auf die Geschichte zu explizieren. Betont wird hierbei das Problem vom „Vergangenen“, „Gewesenen“ und besonders von den „geknechteten Vorfahren“, den „Generationen Geschlagener“. Es wird dann einfach von den „Toten“ gesprochen¹⁹. Benjamin unterstreicht, wie „die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist“. Durch das Eingedenken kann das „Unabgeschlossene“ bzw. das Glück „zu einem Abgeschlossenen“ und das „Abgeschlossene“ bzw. das Leid „zu einem Unabgeschlossenen“ werden. Auch wenn dies Theologie sei, dürfe man die Geschichte nicht „atheologisch“ begreifen, wiewohl sie nicht in theologischen Begriffen zu schreiben sei²⁰.

Es ist überdeutlich, daß die Aufmerksamkeit Benjamins ausschließlich der „Leidensgeschichte“ gilt, die eigentlich nur im Kontext der Geschichte des jüdischen Volkes begreiflich wird. Stichworte dieser Geschichte sind „die Erschlage-

nen, Unterdrückten, die Opfer“. Es geht um eine anamnetische Solidarität mit diesen Unterdrückten und Erschlagenen, die zum Ort der Kommunikationsgemeinschaft werden. Von den Siegern wird erwartet, daß sie nicht unbekümmert auf Kosten dieser Opfer und Ausgebeuteten dergestalt leben, daß ihr Glück in der „Expropriation der Toten“ besteht²¹.

Im Zusammenhang mit dem afrikanischen Modell muß man allerdings sagen, daß die so verstandene anamnetische Solidarität zu eng gefaßt ist. Die afrikanische Ahnenverehrung beschränkt sich nämlich nicht nur auf die Opfer der Geschichte. Es geht vielmehr darum, jene Vorfahren nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, denen die Hinterbliebenen die Grundlage ihrer Existenz verdanken. Sie müssen einfach in die Solidarität der Nachfahren hineingenommen werden, da die Selbstfindung nur durch das Nichtvergessen der Vorfahren ohne Selbstwiderspruch gewahrt werden kann.

Wenn also die westlichen Philosophen und Theologen die Frage nach „Amnesie“ und „Anamnese“ nur unter dem Gesichtspunkt der Leidensgeschichte stellen, ist die kulturell-geschichtliche Bedingtheit dieser Fragestellung nicht zu übersehen. Aus afrikanischer Perspektive aber wird diese Frage so beantwortet, daß die anamnetische Solidarität sich nicht nur auf das schuldhaftige Moment beziehen kann, in dem die vorausgehenden Generationen unschuldig erschlagen und zum Opfer der Geschichte wurden. Es geht nämlich auch um die *Dankbarkeit* gegenüber allen Vorfahren, die sich keine Ruhe gegönnt haben, um den kommenden Generationen eine menschliche Zukunft zu ermöglichen. Die von ihnen gesammelten Lebenserfahrungen werden den Nachfahren als Weisheit weitergegeben, damit sie zur eigenen Identität finden, die wiederum nur in anamnetischer Solidarität mit der unsichtbaren Familiengemeinschaft zur Selbst- und Wir-Werdung führen kann. Nur in dieser anamnetischen Solidarität mit den Lebend-Toten lassen sich auch ethische Normen finden. Diese sind zwar festgelegte Satzungen der Väter, werden aber auch konkret und kontextuell im Blick auf die heutige Generation und zugleich im Geist der Vorfahren ausgelegt, für die das oberste Gebot das Leben ist.

Daß die anamnetische Solidarität nicht nur die Opfer der Geschichte betrifft, hat eine weitere Dimension. Auch die noch irdisch Lebenden können in diese Anamnese hineingezogen werden, sofern auch sie die Geschichte mitgestaltet haben, an der andere weiter arbeiten müssen. Beispielhaft sei hier das Problem der alten Menschen erwähnt. Weil die Afrikaner vom Ahnenmodell her denken, werden die alten Menschen nicht in die Isolation getrieben, sondern in die Solidarität der Sippongemeinschaft hineingenommen. Sind sie doch jene Gestalten, die uns die Ahnenweisheit sichtbar vor Augen führen. Die jüngere Generation verdankt ihnen ihre Existenzgrundlage. Die Weiterführung des von ihnen Begonnenen erhält unsere Kommunikationsgemeinschaft mit ihnen aufrecht, öffnet unsere Augen für manche Werte neu. Dies verbietet der jüngeren Generation, sich ihrer

Aufgabe gegenüber den alten Menschen zu entledigen. Im Gegenteil: Aus anamnetischer Dankbarkeit und Solidarität dürfen diese nicht zu Wegwerfmenschen werden; wir müssen ihnen die menschliche Wärme in besonderer Weise vermitteln. Das Gegenteil wäre eine Ausbeutung, die einem Erschlagen gleichkäme, weil sie eine Lieblosigkeit bedeutete, die in ein amnetisches Leben führte.

Eine so verstandene Solidarität, die nicht auf die buchstäblich Erschlagenen der Geschichte eingeengt ist und die deshalb über die These Benjamins hinauszugehen scheint, wäre der Ort, wo der Dialog zwischen afrikanischer und europäischer Welt ansetzen könnte. Die Konsequenz eines solchen Dialogs etwa im Hinblick auf das akute Problem der Altersheime in den Industrieländern westlicher Prägung wäre sicher wohltuend. Gleichwohl müssen auch die Afrikaner den Ansatz Benjamins ernst nehmen, da es auch in Afrika Tote gibt, die einfach unserem Haß und unserer Lieblosigkeit zum Opfer gefallen sind. Auch ihnen verdanken wir unsere Existenz, indem wir uns etwa eines ungerecht erworbenen Besitzes erfreuen. Dieser Besitz stellt eine Art Sakrament dar, das uns die ungerecht behandelten Toten vergegenwärtigt. Damit dieses „Sakrament“ uns nicht zum Alptraum oder zum süßen Gift wird, muß die anamnetische Solidarität uns dahin führen, uns mit der Gemeinschaft der Erschlagenen zu versöhnen. Auch diese Gemeinschaft und nicht nur die der Wohltäter muß zur Kommunikationsgemeinschaft werden.

An dieser Stelle muß allerdings auch die Frage des Nord-Süd-Dialogs angesprochen werden. Wenn schon von den Erschlagenen und Ausgebeuteten die Rede ist, sollte die europäische Ethik nicht nur an die Opfer des jüdischen Volkes im Dritten Reich – oder wo auch immer – denken, sondern ebenso ernsthaft an die Kolonialgeschichte Lateinamerikas, Asiens oder Afrikas. Das Leid so vieler Menschen, denen wir unser Prestige und unseren Reichtum verdanken, sollte uns zum apokalyptischen Stachel werden. Was wären die Museen in Paris, London und Berlin ohne die Kunstgegenstände aus der Dritten Welt, die so entmündigt und expropriert wurde? Wie skrupellos werden die Länder der Dritten Welt ökonomisch ausgebeutet, damit ein schönes Paradies im Westen entsteht, auf das aber die Menschen aus diesen Ländern kein Recht mehr haben, weil sie von eben diesen Ausbeutern als „verschuldet“ bezeichnet werden!

Mit all den genannten Beispielen sollten nur die Reichweite und die ethische Relevanz des afrikanisch-anamnetischen Modells verdeutlicht werden, das nicht naturrechtlich vorgeht und das nicht selten auf Mißverständnisse von seiten der westlichen Philosophie gestoßen ist.

2. Konfliktfälle mit dem naturrechtlich-christlichen Denken

In diesem Abschnitt sollen die zur Zeit am meisten umstrittenen Fälle zur Sprache kommen, die sich alle auf die afrikanische Ehe beziehen.

Das erste Beispiel betrifft die sogenannte *Etappenehe* in Afrika. Es wurde

schon mehrmals betont, wie fundamental die Gemeinschaft für das afrikanische harmonische Leben ist. In dieser Gemeinschaft spielen Ehe und Fortpflanzung eine entscheidende Rolle. Diese Idee beruht nämlich auf der eschatologischen Konzeption, nach der das Individuum und die gesamte Gemeinschaft in ihrer doppelten Dimension – sichtbare und unsichtbare Welt – nur in der Nachkommenschaft überleben können. Wer kinderlos stirbt, gerät bald in Vergessenheit und schadet gewollt oder ungewollt der Sippengemeinschaft. Gerade hierin muß der Hauptgrund für die afrikanische Etappe gesehen werden.

Nach der herkömmlichen westlich geprägten Moral wird die Ehe als Vertrag verstanden. So ist bei Heribert Jone, einem der Hauptrepräsentanten dieser Moral, in seinem vielbenutzten Handbuch zu lesen: „Der Ehevertrag ist ein Vertrag, durch den sich rechtsfähige Personen verschiedenen Geschlechts das ausschließliche Recht aufeinander unwiderruflich übertragen zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung von Nachkommen.“²²

Wird die Ehe aber so definiert, dann kann sie nur punktuell geschlossen werden. Genau diese Auffassung ist dem afrikanischen Eheverständnis fremd. In der Tat: Ehe ist kein Vertrag, der gesetzlich festgelegt werden kann, sondern sie ist ein dynamischer Prozeß, der ein Leben lang dauert. Gleichwohl gibt es den Höhepunkt dieses Prozesses, der zwar auf eine definitive Lebensgemeinschaft hinweist, aber keineswegs den dynamischen Charakter der Ehe in Frage stellt. Der genannte Höhepunkt besteht in der offiziellen gegenseitigen Bekundung der Ehepartner, eine auf Dauer angelegte Ehegemeinschaft zu führen. Diese gegenseitige Entscheidung zum Zusammenleben kommt aber erst nach längerer Zeit zustande. Dabei geht es um ein Sich-gegenseitig-Kennenlernen, indem man ein auf die Ehe ausgerichtetes Zusammenleben führt, das auch das Sexuelle einschließt. Schon bei dieser ersten Etappe ist die Ehe nicht nur eine Angelegenheit der beiden Partner, sondern zusammen mit diesen hat auch die gesamte Sippengemeinschaft mitzubefinden und mitzuentcheiden, ob das begonnene Zusammenleben Chance hat, auf Dauer zu gelingen. Dies ist ein Verfahren, das sich viele Generationen hindurch bewährt hat und das die ganze Lebensweisheit und Lebenserfahrung der Ältesten dokumentiert. Man könnte dieses bewährte Verfahren nicht voreilig ändern, ohne das Ehe- und Familienleben zu zerstören.

Nun brachte das Christentum das Ideal von Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe, das eigentlich nach dem westlichen Modell verstanden wurde. So wurde im Namen des Christentums das afrikanische Modell, das sich dynamisch vollzieht, für unvereinbar mit dem Evangelium erklärt. Die einzige zulässige Eheform war und ist die Vertragsehe, die aber mit dem westlichen Naturrechtsdenken zusammenhängt und die für Afrikaner schwer nachvollziehbar ist. Andererseits aber impliziert diese Vertragsehe, daß sie nach der kirchlichen Trauung nicht mehr geschieden werden darf, zumal wenn sie das sogenannte „*matrimonium ratum et consummatum*“ ist. Dies wiederum hat zur Folge, daß die Afrikaner in Konflikt

mit dem Christentum geraten, was erhebliche Konsequenzen für das Christentum selbst hat. Die Lösung wird darin gesucht, daß die Christen sich entweder nach einer Vertragsehe scheiden lassen, falls ihr Leben dem althergebrachten afrikanischen Eheideal nicht entspricht, oder sie lehnen es ab, sich kirchlich-punktuell trauen zu lassen, bis sie ihr Engagement zur endgültigen Lebensgemeinschaft geprüft haben, wie die afrikanische Weisheit es vorsieht.

Das entscheidende Problem in diesem Konflikt besteht nicht nur in der Ehe als Vertrag, sondern auch in unterschiedlichen Auffassungen von Sexualität. Sieht man nämlich die Sexualität vom Vertrag her, dann trägt sie juristische Züge, ja sie ist ein Recht, das allen Partnern zusteht. Daraus läßt sich eine gewisse Philosophie ableiten, die mit dem Vollzug durch einen einzigen ehelichen Akt die Ehe für immer in unwiderruflicher Weise besiegelt sein läßt. Auch wenn man dies durch die personalistische Philosophie zu rechtfertigen versucht, wonach die eheliche Hingabe als jener Höhepunkt der Liebe verstanden werden soll, in der das Ich und das Du in einmaliger und unverrückbarer Weise verbunden sind, wird aus afrikanischer Perspektive doch die Frage gestattet sein, ob dieses Verständnis von Person das einzige und universale ist. Wo Etappenhe in Afrika üblich ist, wollen die Partner prozeßhaft zueinanderfinden, so daß hier wirklich von einer Ich-Du- und Wir-Werdung gesprochen werden kann. Diese Ich-Du- bzw. Wir-Werdung vollzieht sich aber nicht punktuell durch einen einzigen ehelichen Akt. Sie setzt Weisheit, Erfahrung, Geduld und Dialog voraus und kann sich auch als undurchführbar erweisen. Sollte ein solches Verfahren im Namen eines bestimmten Ehemodells verurteilt werden, das seine Wurzeln in einem bestimmten Rechtsdenken und einer bestimmten Philosophie hat, die ebenso kulturell-gesellschaftlich bedingt sind?

Ein weiteres Beispiel betrifft die afrikanische *Polygamie*. Nach der herkömmlichen christlichen Lehre ist die Vielehe im Sinn von „Polygamie“ unvereinbar mit dem Neuen Bund, der die alttestamentliche Praxis hinfällig macht. Dennoch bemerkt Karl Barth: „Es ist im Neuen Testament so, daß die Vielehe faktisch wie auf einen Schlag verschwunden scheint, daß alle von der Ehe handelnden Stellen sich mit großer Selbstverständlichkeit auf das Verhältnis je eines Mannes und einer Frau zu beziehen scheinen, daß man aber andererseits kaum auf eine Stelle mit voller Gewißheit den Finger legen kann, in der die Vielehe ausdrücklich verboten, die Einehe allgemein geboten wäre. Gerade wenn man wenigstens wirklich streng biblisch-gesetzlich denken wollte, könnte man ehrlicherwise unmöglich zu dem Ergebnis kommen, daß wir es in dieser Sache mit einem unbedingten Gebot Gottes zu tun haben.“²³ Das Christentum weiß aber mit dieser Überlegung nichts anzufangen, da die Polygamie der Prostitution gleichkommt.

Dabei wurde vergessen, sich die genaueren Motive anzuschauen, die zur Vielehe führen. Eines dieser Motive ist religiöser Natur. Wie weiter oben gezeigt, ist die Gemeinschaft in ihrer doppelten Dimension von entscheidender Bedeutung in

Afrika. Da man in der Nachkommenschaft überlebt, kann eine große Kinderzahl nur begrüßt werden, und die Polygamie erhöht diese Überlebenschance, zumal wenn die erste Frau unfruchtbar ist. Darüber hinaus ist die Polygamie durchaus auch sozio-ökonomisch motiviert, da die Überlebenschance im wirtschaftlichen Bereich nur von der Sippensolidarität her kommen kann. Auch hier ist die Kinderzahl wichtig, damit diese Solidarität gesichert ist. Schließlich sollte man – trotz mancher fragwürdigen Punkte – die Sozialfunktion der Polygamie nicht aus den Augen verlieren. Sie verhinderte beispielsweise die Entlassung der ersten Frau; sie sorgte für die Aufwertung der afrikanischen Frau, da diese sich ein lediges Leben nur schwer vorstellen kann. Außerdem schützte die Polygamie die Frau vor der Prostitution. (Die Prostitution in Afrika hat sicher etwas mit der Einführung der westlichen monogamen Ehe zu tun.) Eine letzte Sozialfunktion der Polygamie ist das Bündnis mit verschiedenen Familien- und Sippengemeinschaften, das das Solidaritätsnetz ausweitet²⁴.

Wenn man all dies bedenkt, ist zu fragen, ob es berechtigt ist zu sagen, daß die Polygamie „der gleichen personalen Würde von Mann und Frau widerspricht, die sich in der Ehe mit einer Liebe schenken, die total und eben deshalb einzig und ausschließlich ist“²⁵. Wenn man bedenkt, daß die Polygamie im afrikanischen Kontext weder der Würde von Mann und Frau noch der Liebe widerspricht, ist die Frage berechtigt, ob hier nicht das westliche Recht und die westliche Philosophie als einziges Universalmodell betrachtet werden. Auch wenn das Problem im heutigen Kontext eingehender diskutiert werden sollte und wiewohl die Christen sich von der Offenbarung her alles neu überlegen müssen, fragt sich doch sehr, ob die Entlassung aller Frauen bis auf eine vor der Taufe der Personenwürde der Frau nicht gerade widerspricht.

Spätestens das Beispiel des kirchlichen Umgangs mit den Frauen eines Polygamen vor dessen Taufe macht deutlich, wie das westliche Recht und Denken sich als das Christentum schlechthin durchsetzt und andere Denkweisen rücksichtslos unterdrückt, wiewohl auch sie nicht minder mit der Verkündung Jesu vereinbar wären. Es ist wie eine Ironie der Geschichte, daß gerade ein Mann wie Thomas von Aquin, der sich ständig auf das Naturrecht beruft, die Polygamie als „ius gentium“ zulassen würde, da sie eine dynamische Interpretation der Ehe als „ius naturale“ darstelle; als „ius gentium“ ist sie situations- und gesellschaftsbedingt und könnte in einem anderen Kontext aufgehoben werden, falls dies der betreffenden Gesellschaft dienlich wäre²⁶. Dieser Ansatz Thomas' zeigt nur, daß das Naturrechtsdenken und die afrikanische Denkweise nicht unbedingt unversöhnlich sind, vorausgesetzt, es geht nicht um Identitätsnivellierung, sondern um Dialog und Ergänzung.

Das Palavermodell und neuere Ansätze im europäischen Denken

Was soeben im Hinblick auf das Naturrechtsdenken gesagt wurde, ist zwar richtig, bleibt jedoch dem afrikanischen Argumentieren viel fremder als etwa das neuere Modell der Diskursethik und des kommunikativen Handelns. Im folgenden wird keineswegs versucht, dieses Modell im Detail zu studieren oder zu diskutieren. Es kommt darauf an, einige Elemente dieser Ethik zu skizzieren und mit dem afrikanischen Palavermodell zu vergleichen.

1. Normenfindung im afrikanischen Palaververfahren

Die bereits dargelegte afrikanische Gemeinschaftssolidarität erschöpft sich nicht in der Einhaltung der Satzungen, in der es um die Verstärkung der Lebenskraft der einzelnen und der gesamten Gemeinschaft zugleich geht, sondern sie zeigt sich ebenso deutlich im Normfindungsverfahren. Hierbei ist das so oft belächelte Palavermodell zu erwähnen. Palaver ist keineswegs ein überflüssiges Gerede oder eine nutzlose Verhandlung, sondern es ist eine wirksame Institutionalisierung kommunikativen Handelns. Zum Palaver werden die weisesten Repräsentanten des Volkes aufgerufen, wenn es um eine wichtige Entscheidung geht, die das Volk als Gemeinschaft betrifft. Diese Weisen sind vom Ältestenrat zu untersuchen, dem die Aufgabe zufällt, den Häuptling bzw. den König in allem zu beraten. Weise, die zum Palaver eingeladen werden, gehören keiner offiziellen Institution an. Hier zählen allein Kompetenz und Erfahrung. Sie sind jene, die im Alltag mit und unter dem Volk leben, so daß ihr Argumentieren das Interesse dieses Volkes existentiell und oft ins Detail betrifft. Um eine Lösung zu einem Modell zu finden, werden Erfahrungen ausgetauscht; man wird ebenso die gesamte Geschichte der Sippongemeinschaft in Betracht ziehen, die Interessen der Lebenden und der Toten werden berücksichtigt. All dies kann ein langwieriges Verfahren sein, das sich lang hinauszieht, bis man zu einem Konsens gelangt. Es wird versucht, nicht „strategisch“, hinterlistig oder herrscherlich zu diskutieren, man muß das Wohl nicht nur aller am Palaver Beteiligten, sondern ebenso und vor allem das aller Betroffenen – der Sippongemeinschaft einschließlich der Toten – mit bedenken.

An dieser Stelle ist zu betonen, daß dieses Palavermodell nicht nur auf makro-ethischer Ebene, sondern ebenso und mit derselben Intensität auf mikro-ethischer Ebene in Erscheinung tritt. Konkret heißt dies: Die Palavergemeinschaft als „ideale Kommunikationsgemeinschaft“ wird nicht nur dort gepflegt, wo ein allgemeines ethisches Prinzip das Wohl des Volkes betrifft, sondern auch dort, wo das Handeln des einzelnen in begründeter Weise das Althergebrachte in Anbetracht des neuen Lebenskontexts in Frage stellt. Die getroffene Entscheidung wird freilich verallgemeinert und verbindlich für alle, bis der jetzt geltende Kontext hinfällig wird.

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen. Es gibt strenge Bestimmungen, die die Heiratsregeln zwischen Familien, Sippongemeinschaften und Stämmen festlegen. Dies könnte aber bei manchen Stämmen durch ein Liebespaar in Frage gestellt werden. In einem solchen Fall werden die Ältesten und Weisesten beider Familien- oder Sippongemeinschaften zum Palaver (Beratung) zusammengerufen, die das Wohl aller mitberücksichtigen sollen. Eine Rücksprache wird auch mit dem betroffenen Liebespaar gehalten. Erst dann kann eine gültige Entscheidung getroffen werden. Je nach den vorgebrachten Argumenten wird die alte Tradition beibehalten oder aufgehoben. Damit soll sowohl die Makro-Ethik als auch die Mikro-Ethik realisierbar gemacht werden.

Fazit: Geht man von diesem Palavermodell aus, dann ist die These von einem zyklischen Denken in Afrika nicht mehr aufrechtzuerhalten. Statt dessen sollte man eher von einem „Spiraldenken“ sprechen, in dem es möglich ist, eine neue Tradition zu schaffen, durch einen Vorfall, der die „Urvätertradition“ durchbricht und einen Neuanfang darstellt, an den man sich nunmehr halten soll und kann und von dem aus man die Urtradition interpretiert²⁷.

Das Palavermodell, das auf alle Lebensbereiche ausgeweitet werden kann, zeigt – um es noch einmal zu sagen –, daß die Norm gemeinschaftlich, aber herrschaftsfrei und dialogisch gefunden werden kann und soll. Es begnügt sich nicht damit, auf prinzipieller Ebene zu argumentieren oder Normen im Arbeitszimmer zu finden, so daß die daraus resultierende Moral nur noch eine verkopfte Moral wäre, die im mikro-ethischen Bereich ineffizient bleibt. Das Palavermodell ist existentiell und sapiential zugleich. Es unterhält einen lebendigen Kontakt mit allen Schichten der Bevölkerung, so daß diese sich durch die „sapientes“ in gar keiner Weise entmündigt fühlt. Das diesem Verfahren im europäischen Raum am nächsten stehende Modell ist das der sogenannten Diskursethik

2. Die Diskursethik und das kommunikative Handeln

Es wurde schon angedeutet, daß eine ausführliche Darstellung oder eine eingehende Auseinandersetzung mit der Diskursethik nicht beabsichtigt ist. Sonst hätte man Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas gesondert, aber auch im Vergleich zueinander studieren müssen, was im Rahmen dieses Beitrags nicht geschehen kann. Im folgenden soll deshalb nur ganz allgemein gesprochen werden.

Die Diskursethik wird von K.-O. Apel, einem der Hauptvertreter, als „eine Ethik der solidarischen Verantwortung derer, die argumentieren können, für alle diskursfähigen Probleme der Lebenswelt“²⁸ definiert. Diese Definition setzt voraus, daß man sowohl auf die prinzipielle Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner als auch auf deren Mitverantwortung für den argumentativen Diskurs achtet²⁹. Das heißt konkret, daß man in den Verhandlungen Argument und Gegenargument ernst nimmt. Es ist unbedingt notwendig, daß die Regeln des Diskurses beachtet werden. Jede Herrschaft und jede Manipulation der Diskus-

sionspartner als „Gegenspieler“ muß ausgeschlossen werden, denn der kommunikative Sprechakt des einen kann nur dann gelingen, wenn der andere das Angebot dieses Sprechakts annimmt³⁰. Die so verstandene Diskursethik setzt die Chancengleichheit aller Gesprächspartner voraus. Diese müssen aber ihrerseits voraussetzen, daß jeder, der spricht, immer schon einen ernstgemeinten Geltungsanspruch erhebt, will er seiner Rede einen Sinn geben. Wer „diskutiert“, kann nicht regellos argumentieren, und weiter wird er unvermeidlich mit der „Nichthintergebarkeit des argumentativen Diskurses“ konfrontiert³¹.

Wer innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft argumentiert, steht auf der Ebene des kommunikativen Handelns und schreibt seiner Aussage einen universalen Geltungsanspruch zu³². Die Überprüfung der Universalisierbarkeit aber ist nicht von einem einsamen Subjekt allein zu bewältigen, es geht vielmehr um die Zustimmung aller, die am Diskurs teilnehmen. Unterstrichen wird bei dieser Zustimmung aber sowohl bei Habermas als auch bei Apel die argumentative Kraft der Vernunft. Um zu einem Konsens zu kommen, muß zwar das Interesse aller Beteiligten am „runden Tisch“ mitberücksichtigt werden, aber letzten Endes diskutiert man immer nur mit Gleichrangigen, die das Vernunftargument verstehen und selber vernünftig argumentieren können. So kann Apel behaupten: „In einer sozialen Welt, in der mit einer bereits erfolgten geschichtlichen Realisierung der normalen Anwendungs-Bedingungen der Diskursethik – also z. B. der Bereitschaft aller zur Anwendung des Diskursprinzips – überhaupt nicht gerechnet werden darf ... – in dieser Situation kann schon das Insistieren auf der strikten Anwendung des Diskursprinzips durchaus verantwortungsethisch unangemessen und insofern Indiz einer noch nicht völlig erwachsenen moralischen Urteilskompetenz sein.“³³ Kein Wunder, daß der Verfasser von der phylogenetischen Dimension spricht, in der die volle moralische Entwicklung auf sozio-kultureller Ebene noch nicht stattgefunden hat³⁴. Ebenso beruft sich Habermas auf L. Kohlbergs Moralentwicklungstheorie, die die „Stufendifferenzen in der Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit“ erklären soll³⁵.

Gerade an dieser Stelle wirft die Diskursethik einige Fragen im Hinblick auf das afrikanische Palavermodell auf. Zunächst ist hervorzuheben, daß das Palavermodell sich nicht scheuen sollte, mit der Diskursethik in Dialog zu treten. Es kann manche Impulse von letzterer besonders im Hinblick auf die Gefahr des Fundamentalismus erhalten, der die afrikanischen „sapientes“ im Namen ihrer Tradition und Religion unterliegen könnten. Wer das Anliegen der Diskursethik ernst nimmt, muß die Unparteilichkeit im Namen der Wahrheitssuche zum fundamentalen Prinzip machen. Dieser Dialog kann auf der Basis der vorhandenen Gemeinsamkeit zwischen Palavermodell und Diskursethik stattfinden. Beide Modelle unterstreichen ja die solidarisch-gemeinschaftliche Verantwortung in einem Diskurs, der auf ein kommunikatives Handeln angelegt ist.

Dennoch kann das Palavermodell gegen die Diskursethik geltend machen, sie

sei zu elitär. Der Diskurs, der zum Konsens für ein kommunikatives Handeln führen soll, ist das Privileg jener, die argumentieren können. Hier zählt offenbar nur das *Vernünftig*-argumentieren-Können. Wer die Nichthintergebarkeit des argumentativen Diskurses nicht versteht und „die universalen Geltungsansprüche“ nicht anerkennt, „begibt sich auf den Weg in den Selbstmord oder in die Geisteskrankheit“³⁶. Damit entsteht unweigerlich der Eindruck, daß alle, die nicht nach den von der Diskursethik etablierten Prinzipien argumentieren, moralisch unterentwickelt sind. Dies macht auch den Rekurs auf Kohlbergs Moralentwicklungstheorie erklärlich, obwohl der Intelligenztest und der Test in der Psychologie oder in anderen Bereichen oft sehr kultur- oder gesellschaftsbedingt sind.

Die entscheidende Frage lautet: Sollte der Nichtargumentierende nicht zählen und der Unvernünftige eliminiert werden, wie könnte sich dann die Diskursethik gegen den Vorwurf der Inhumanität und des Vernunftimperialismus verteidigen?³⁷ Kann man die „Anerkennung der Person abhängig von ihrer Fähigkeit zu argumentieren“ machen und dabei noch von Ethik sprechen?³⁸ Muß nicht gerade eine auf Humanität und Chancengleichheit setzende Ethik – wie die Diskursethik – sich mit Vernunftlosen solidarisieren? Sofern aber die Vernunft absolut gesetzt wird, die allein alles rechtfertigt, kann in der Tat ein Mensch nur so viel zählen wie seine Vernunftkraft zum Argumentieren. Nicht berücksichtigt worden zu sein scheint dabei die Frage nach *Woraufhin* und *Wovonher* (Rahner) der Vernunft. Wenn die Vernunft alles begründet, was begründet die Vernunft selbst? Kann man die bisherige Theorie kritiklos hinnehmen, wonach die Vernunft über sich selbst reflektiert, so daß sie sich selbst kritisiert? Ist dies nicht eine Art *Circulus vitiosus*? Leonardo Boff hat recht, wenn er beobachtet: „Die Vernunft selbst, nächstliegende Grundlage der Wissenschaft, ist a-rational. Das heißt: Gründe beginnen mit der Vernunft: sie selbst ist ohne Grund; denn es gibt keinen plausiblen Grund, der die Existenz der Vernunft fordert. Sie ist einfach da, und so begründet sie Rationalität auf einer a-rationalen Grundlage. Es gibt demnach das A-rationale. Dieses erkennt die Wissenschaft nun als ihre Grenze an.“³⁹ Diese an sich theologische Aussage sollte wegen ihrer transzendentalen Bedeutung auch den Philosophen zu denken geben.

Ein weiteres Bedenken gegen die Diskursethik betrifft das *advokatorische* Denken. Denn wie beispielsweise K.-O. Apel es ausdrückt, „sollte die Universalisierung der Gegenseitigkeit tunlichst im Wege der diskursiven Konsensbildung *kommunikativ realisiert* werden – wobei freilich der Konsens der am Diskurs *Beteiligten* niemals mit dem Konsens aller *Betroffenen* gleichgesetzt werden kann bzw. darf; denn zumindest die Interessen der Kinder und der nächsten Generationen werden stets *advokatorisch* vertreten werden müssen.“⁴⁰

Nach dem Grundsatz der Diskursethik, der nur die vernünftig Argumentierenden zum Diskurs zuläßt, weiß man, daß es sich nicht nur um Tiere oder künftige

Kinder⁴¹ handelt, sondern daß auch die Interessen aller Analphabeten, Ungebildeten oder jener, die noch nicht voll zur intellektuellen Reife gelangt sind, nur advokatorisch vertreten werden können. Kommt dies aber nicht einer Entmündigung der Person gleich? Welche Bedeutung dieser Frage etwa im Nord-Süd-Dialog beizumessen ist, läßt sich mühelos ahnen. Die advokatorische Ethik, „die bestimmten Vernunftsubjekten das Recht“ zuspricht, „kraft ihrer rationalen Einsicht, aber ohne das Wissen und Wollen einer Artikulation unfähiger Lebewesen, deren Rechte für sie wahrzunehmen und entsprechend zu handeln“⁴², kann äußerst bedenklich und akut im mikro-ethischen Bereich werden. Es ist zumindest zu bezweifeln, ob die Diskursethik mikro-ethische Fragen angemessen zu lösen in der Lage ist.

An dieser Stelle ist an das Palavermodell zu erinnern, das sich im afrikanischen Kontext als effizienter erwiesen hat. Es berücksichtigt die Interessen der einzelnen derart mit, daß es auch im mikro-ethischen Bereich Erfolg zeitigt. Die am Palaver aktuell Beteiligten solidarisieren sich tatsächlich mit allen Betroffenen der Gemeinschaft, da sie selbst mit und unter dem Volk leben und grundsätzlich niemanden vom Palaverdiskurs ausschließen. Ein Dialog mit der Diskursethik könnte hier für beide Modelle fruchtbar sein. Einerseits könnte das Palaververfahren sich um eine besser reflektierte Begründung bemühen, ohne seine weisheitliche Grundlage und auf Humanität angelegte Priorität preiszugeben. Andererseits wird die Diskursethik die Überbetonung der Rationalität zugunsten der Humanität zurückschrauben, damit die Person als Person in den Vordergrund gestellt wird. Nur so wird die Chancengleichheit, von der die Diskursethik unermüdlich spricht, vollständig sein.

Die Frage, ob es eine spezifisch afrikanische Ethik gibt, kann in dem Sinn bejaht werden, daß sie über ein anderes Normfindungsverfahren und andere Maßstäbe verfügt als etwa im westlich-christlichen Denksystem. Indes schließt sie keineswegs die *Kommunikabilität* mit den anderen Kulturen und Denksystemen aus. Es erscheint aber weniger sinnvoll, dem afrikanischen Denkmodell das Naturrechtssystem aufzuoktroyieren. In Afrika sollte auch das Christentum eher beim Gemeinschaftsdenken ansetzen, wobei die anamnetische Dimension eines der entscheidenden Momente für die Normenfindung bleiben muß. Das Palavermodell selbst, das die vorgegebenen Normen kontextuell auslegt, gründet tief im Gemeinschaftsmodell mit seiner unerläßlichen anamnetischen Dimension, in dem dargelegten Sinn.

Wie erinnerlich, steht die Diskursethik dem Palavermodell sehr nahe. Für die Zukunft einer systematisch-afrikanischen Ethik wäre die Weiterführung der letzteren im Dialog mit dem diskursethischen Modell wünschenswert. Dies wäre nicht nur für die afrikanische Ethik von Bedeutung, sondern auch für ein neues Kirchenmodell. Gerade als Christen haben wir die Aufgabe, Normen gemeinschaftlich zu suchen und zu finden, ohne schwache Mitglieder zu unterdrücken;

auch ihnen muß die gleiche Chance eingeräumt werden, damit sie mit ihren Interessen nicht nur als tatsächlich Beteiligte, sondern ebenso als Betroffene in ehrlicher Weise mitberücksichtigt werden. Dies setzt nach dem Palavermodell voraus, daß nicht nur über das Gottesvolk advokatorisch entschieden wird, sondern auch mit ihm, in einem geschwisterlichen Dialog aus dem Geist des Evangeliums.

ANMERKUNGEN

- ¹ V. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision de Monde* (Kinshasa² 1980) 174.
² E. N. Mujynya, *Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 3 (1969) 55–72. ³ J. S. Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London 1983) 204.
⁴ C. Nyamiti, *Christian and Tribal Initiation Rituals. A comparative Study of Masai, Kikuyu and Bemba Rites in View of Liturgical Adaption* (Diss. Löwen 1969) 67 f.
⁵ J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya* (London 1938). ⁶ J. S. Mbiti, *African Religions*.
⁷ P. Schebeta, *Revisiting my Pygmy Hosts*, 2 Bde. (London 1936).
⁸ V. Mulago, *Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale* (Paris 1965).
⁹ J. S. Pobee, *Toward an African Theology* (Abingdon 1979).
¹⁰ M. Ntetem, *Die negro-afrikanische Stammeninitiation* (Münsterschwarzach 1983).
¹¹ B. Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext* (Düsseldorf 1986).
¹² Waswandi Ngoliko, *Langage hamartiologique. Erilolo dans la société africaine et le sens chrétien du péché*, in: *Revue Africaine de Théologie* 12 (1988) 139–172. ¹³ Ebd. 143 ff.
¹⁴ B. Bujo, *Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika*, in dieser Zschr. 202 (1984) 795–804, 799.
¹⁵ W. Benjamin, *Ges. Schriften*, Bd. II/2 (Frankfurt 1980) 477.
¹⁶ M. Horkheimer, *Brief v. 13. 3. 1937 an Benjamin*, zit. in: W. Benjamin, *Ges. Schriften*, Bd. II/3, 1332. Vgl. dazu H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (Frankfurt² 1988) 305 ff.
¹⁷ M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, Bd. I (Frankfurt 1968) 198, 372. ¹⁸ Ders., *Brief 1332*.
¹⁹ W. Benjamin, *Ges. Schriften*, Bd. I/2, 693–704, bes. 695 (These VI) 697 (Th. IX), 700 (Th. XII).
²⁰ Vgl. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Bd. I (Frankfurt 1983) 588 f. ²¹ H. Peukert, a. a. O. 309.
²² H. Jone, *Kath. Moraltheologie* (Paderborn⁴ 1931) 532.
²³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, 223.
²⁴ B. Bujo, *Die pastoral-ethische Beurteilung der Polygamie*, in: *Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theol.* 31 (1984) 179–183. ²⁵ *Familiaris Consortio* Nr. 19.
²⁶ Vgl. 4. Sent. d. 33 q. I a. 2 c; q. 2 a. 2 sol. 2; B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin* (Paderborn 1979) 291. ²⁷ Vgl. B. Bujo, *Afrikanische Theologie* 138.
²⁸ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt 1988) 116. ²⁹ Ebd.
³⁰ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) 145.
³¹ K.-O. Apel, a. a. O. 110 f. ³² Ebd. 117, Anm. 17/2.
³³ Ebd. 139. ³⁴ Ebd. ³⁵ J. Habermas, a. a. O. 128 ff. ³⁶ K.-O. Apel, a. a. O. 117, Anm. 17/2.
³⁷ Dazu (unter Berufung auch auf H. Ebeling): H. J. Höhn, *Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre*, in: *Habermas und die Theologie*, hrsg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 193 f. ³⁸ Ebd. 194
³⁹ L. Boff, *Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre* (Düsseldorf² 1985) 88.
⁴⁰ K.-O. Apel, a. a. O. 272.
⁴¹ Vgl. M. Brumlik, *Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung. Zwei Kapitel advokatorischer Ethik*, in: *Kommunikation und Solidarität*, hrsg. v. H.-U. v. Brachel, N. Mette (Fribourg 1985) 300–322; ders., *Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?*, in: *Moralität und Sittlichkeit*, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986) 265–300. ⁴² H. J. Höhn, a. a. O. 195.