

Bénézet Bujo

Autorität und Normsetzung

Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt

Die katholische Moral gründet im wesentlichen auf Argumenten, die aus dem traditionellen Naturrecht abgeleitet werden, das vornehmlich auf der aristotelisch-thomanischen Philosophie beruht. In seiner offiziellen Lehre beruft sich das Lehramt meistens auf die – gewiß geniale – Konzeption des Thomas von Aquin, was in unserer Zeit für den modernen Menschen, der sich mit anderen Denkrichtungen als denen des Mittelalters konfrontiert sieht, einige Probleme hervorruft. Heute aber müssen wir uns fragen, ob und inwieweit ein Diskurs, der in hohem Maß der Vergangenheit verhaftet geblieben ist, noch relevant sein kann angesichts gegenwärtiger Herausforderungen, nicht nur des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, sondern auch der Tatsache der polyzentrischen Welt. Im folgenden möchte ich auf eines der fundamentalen Prinzipien in der Lehre des Thomas hinweisen. Von da aus wird es möglich sein, den Paradigmenwechsel in der neueren ethischen Argumentation deutlich zu machen.

Der Ausgangspunkt der thomanischen Argumentation

Das Modell der aristotelisch-thomanischen Moral basiert auf dem Prinzip des „guten Lebens“. Besonders Thomas von Aquin geht in seiner Morallehre vom Urinstinkt des Menschen aus, der in folgendem Grundprinzip zum Ausdruck kommt: „Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden“ (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Thomas sagt: „Wie jedoch ‚Seiendes‘ das schlechthin Ersterfaßte ist, so ist ‚Gutes‘ das, was die auf das Tun gerichtete Vernunft zuerst erfaßt; denn alles, was handelt, handelt eines Zieles wegen, das die Bewandnis des Guten hat. Deswegen gründet sich der erste Grundsatz der auf das Tun gerichteten Vernunft auf die Bewandnis des Guten, die ... ist: Das Gute ist das, wonach alle streben. Dies ist also das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes.“¹

Dieses Prinzip, das noch sehr allgemein formuliert ist, stößt in der praktischen Anwendung auf konkrete Gegebenheiten². Dann aber wird eines deutlich: Allein das erste Prinzip des Sittengesetzes ist unwandelbar und gilt ausnahmslos, da

es niemals erlaubt sein kann, das Gute zu unterlassen und das Böse zu tun. Dies bedeutet: Sobald das allgemeine Prinzip durch sekundäre Prinzipien konkretisiert wird, werden das „Gute“ (*bonum*) und das „Böse“ (*malum*) anders zu beurteilen sein, und zwar gerade aufgrund der partikulären und variablen Situationen. Für Thomas werden die Gesetze nur generell formuliert, und sie gelten auch nur für die meisten Fälle: „*ut in pluribus*“ (STh I-II q.94 a.4c; q.96 a.6c). Dies wird an einem Beispiel verdeutlicht: Das Prinzip, das vorschreibt, Hinterlegtes zurückzugeben (*depositum est reddendum*), wird von dem allgemeinen Prinzip abgeleitet, man solle vernünftig handeln (STh I-II q.94 a.4c). Wer im Wissen, daß der rechtmäßige Besitzer des anvertrauten Gutes dieses mißbrauchen wird, dennoch blind dem Prinzip „*depositum est reddendum*“ folgen würde, handelte vernunftwidrig. Daraus folgt, daß in einer konkreten Situation das Prinzip der praktischen Vernunft, die den ethischen Bereich regelt, außer Kraft gesetzt werden kann, ohne aufgehoben zu werden.

Die Ausnahme, von der hier die Rede ist, läßt nur eine vorläufige Aufhebung des allgemeinen Prinzips zu. Wenn also Thomas von der Wandelbarkeit des Prinzips in bezug auf das Konkrete spricht (STh II-II q.57 a.2 ad 1), denkt er gewiß nicht an eine radikale Änderung der Natur selbst in dem Sinn, daß ein naturrechtlich bindendes Gesetz völlig aufgehoben werden könnte. Es geht vielmehr um die Nichtanwendbarkeit des Gesetzes, die seine bleibende Gültigkeit nicht in Frage stellt. Da die Vernunft nicht alles zu überschauen in der Lage ist, gilt es dem in concreto Rechnung zu tragen. Thomas weiß übrigens, daß die sittliche Reife durch Kontext, Erziehung und anderes mehr bedingt sein kann, ohne daß dies die Gültigkeit eines Prinzips aufhebt. Obwohl beispielsweise die Germanen, von denen Julius Cäsar spricht, den Raub nicht für ein Verbrechen hielten, bleibt dieser Akt dennoch im Widerspruch zum Naturrecht (STh I-II q.94 a.4c).

Trotz dieser Beobachtung ist es wichtig zu unterstreichen, daß Thomas das Gesetz und den ganzen Moralbereich im dynamischen Prozeß sieht. In der Tat hat die Vernunft darüber zu entscheiden, was in einem konkreten Fall dem Wohl des Menschen dienlich ist. In einem auch noch so überholten Argument wie dem hinsichtlich des Samenergusses betont Thomas ohne Umschweife das „*bonum hominis*“, das Wohl des Menschen: Dieser Akt sei gegen das „*bonum naturae*“, den Naturzweck, nämlich gegen die Erhaltung des Menschengeschlechts. Der Kern des thomanischen Arguments besteht darin, daß das ethische Urteil über den Samenerguss nicht vom Naturzweck abhängig gemacht werden darf. Gerade in diesem Sinn muß auch die andere Aussage verstanden werden: „Gott wird nämlich nur dadurch beleidigt, daß wir gegen unser eigenes Wohl handeln“ (SCG III c.122)³.

Selbst für Thomas wird also das ethische Urteil nicht durch eine blinde Natur, sondern durch die Urteilskraft der Vernunft gesteuert. Das Vernunfturteil muß ebenso die Willkür wie die rein utilitaristischen Betrachtungen vermeiden. Dann

aber ist hervorzuheben, daß der Mensch das Wesen ist, das die Erfahrung des Absolutums macht, die jegliche Willkür ausschließt. Der Mensch macht also die Erfahrung „einer ihn unbedingt angehenden und seine Sinnhaftigkeit bestimmenden Befindlichkeit/Wirklichkeit“. Dabei geht es um die Selbstverwirklichung des Menschen als Person; es betrifft ferner auch sein Tun und Handeln, die diese Selbstrealisierung sichtbar machen. Die Unbeliebigkeit des ethischen Tuns gründet darin, daß der Mensch nicht nur die Selbstverwirklichung anstrebt, sondern sich auch selbst entfremden kann. Diese zwei Momente, die Selbstverwirklichung und die Selbstentfremdung, können, wie Josef Fuchs trefflich sagt, den Menschen nicht gleichgültig lassen. Er stellt fest, daß sein moralisches Handeln nicht in ein *Laisser-faire*, *Laisser-aller* geraten darf, da die Erfahrung, die er macht, letztlich auf einem ethischen Absolutum beruht⁴.

Eine Bemerkung drängt sich hier auf. Obwohl diese Erfahrung des Absolutums in allen Menschen die gleiche ist, drückt sie sich verschieden aus, je nach Individuen und Gruppen, die aus verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten stammen. Trotzdem – so J. Fuchs – ist es möglich, theoretisch die Erfahrung des Absolutums im Hinblick auf das Unbedingte des sittlichen Handelns zu erklären, obwohl diese Erfahrung nicht absehen kann von Gruppenfaktoren, Glaube, Humanismus usw.⁵ Wenn zum Beispiel ein Negro-Afrikaner das Fundament des sittlichen Handelns auf seine in Gott verwurzelten Ahnen zurückführt, wird ein Buddhist nicht gleich verfahren. Auch die Interpretation des Absolutums in bezug auf das sittliche Handeln kann verschieden ausfallen, je nachdem ob es sich um eine kirchliche oder eine nichtkirchliche Gemeinschaft handelt.

Wenn man all diese Interpretationen des gleichen Absolutums in ihrer Mannigfaltigkeit mit in Betracht zieht, stellt man fest, daß es sich nicht um eine ethische Offenbarung handelt, sondern um den menschlichen Geist, der reflektierend die Wahrheit sucht. Diese Suche ist bedingt durch die verschiedenen, von Kulturen, Epochen, religiösen Überzeugungen etc. geprägten menschlichen Auffassungen.

Wenn das thomanische Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden“ ein Absolutum ist, muß es seinerseits durch andere ausnahmslose Absoluta, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit, die Keuschheit, die Treue gegenüber dem gegebenen Wort etc., konkretisiert werden. Jedoch sind auch diese Absoluta nur Imperative, die die verschiedenen Lebensbereiche betreffen, das Absolutum aber noch nicht *hic et nunc* konkretisieren⁶. Da selbst die konkrete Bestimmung der absoluten Imperative nicht unabhängig von der Kontingenzbedingtheit verstanden werden kann, müssen die das Absolutum konkretisierenden Absoluta als bedingte Realisierung des „*bonum*“ in „*bona*“, des Guten schlechthin in bedingten Gütern, gesehen werden. Je tiefer man in das Konkrete hinabsteigt, desto kontingenter und relativer werden die Bona, so daß sich das Bonum immer nur durch

die Bona erfassen läßt. Gerade in diesem Kontext muß die Vorzugsregel zu Rate gezogen werden, die die Frage nach dem vorzugswürdigeren Bonum stellt und die Möglichkeit gibt, nach „Güter- und Wertprioritäten“ zu entscheiden⁷.

Wird die Kontingenz als unvollkommene Verwirklichung des Absoluten ernst genommen, dann muß mit einem ethischen Pluralismus gerechnet werden. Die Ethik schlechthin gibt es nicht, sondern es gibt nur Ethiken mit den gleichen Idealen. Das gilt auch für die Naturrechtslehre: Wenn man sich auf die Natur beruft, erkennt man, daß sie nicht automatisch eine für alle Kulturen und Epochen gültige, klare und explizite Interpretation liefert. Die Natur, das ist auch die Sprache und die Art, wie der Mensch sich durch alles, was er tut, artikuliert. Zweifellos sind die Natur und die aus ihr herrührenden Folgen wichtig für das moralische Handeln, aber als solche liefern sie noch keine ethischen Normen; diese können vielmehr nur das Ergebnis der vernünftigen Interpretation des Menschen in seiner konkret gegebenen Existenz sein. Folglich ist es berechtigt zu sagen, daß eine gleiche Wirklichkeit offen für unterschiedliche Interpretationen sein kann, die darum bemüht sind, sich dem gleichen Absoluten zu nähern⁸.

Obwohl die Fortführung der thomanischen ethischen Reflexion diese Öffnung auf den Pluralismus hin aufweist, kommt sie um die Kritik und die Herausforderung des modernen Denkens nicht herum, dem man unbedingt Rechnung tragen muß.

Paradigmenwechsel – Die Diskursethik

Dem ethischen Modell, wie es beschrieben wurde, stellt sich jenes der Verfahrensethik entgegen, zu der auch die berühmte Diskursethik gehört, wie sie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel entworfen wurde⁹. Die Diskursethik basiert grundlegend auf dem kommunikativen Handeln. Die Frage der ethischen Normativität setzt eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft voraus. Es handelt sich – wie Apel sagt – um eine solidarische Verantwortungsethik all jener, die fähig sind, in den Lebensbereichen, die zur Diskussion gestellt werden können, zu argumentieren. Das setzte prinzipiell das gleiche Recht aller Teilnehmer ebenso wie ihre Verantwortlichkeit für einen argumentativen Diskurs voraus¹⁰. Konkret heißt das, daß man die Diskursregeln in den Diskussionen beachten und alle Argumente und Gegenargumente ernst nehmen muß. Jede Beherrschung und Manipulation der Gesprächspartner ist auszuschließen, denn nur unter symmetrischen Bedingungen kann der kommunikative Sprechakt eine Chance haben zu gelingen¹¹.

Nun kann man sich freilich fragen, wie ein kommunikatives Handeln durch Sprechakte zu gültigen ethischen Normen führen kann. Für Apel wie für Habermas bindet der Wille, sich durch Sprechakte mitzuteilen, das Subjekt auf eine

nichthintergehbare Weise in den Anspruch auf die Gültigkeit seines Arguments ein. Die Argumentation wird damit zu einem Handeln, das auf unbeliebigen Voraussetzungen beruht. „Etwas, das ich nicht, ohne einen aktuellen Selbstwiderspruch zu begehen, bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, gehört zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation einen *Sinn* behalten soll.“¹²

Also wäre zum Beispiel das Ansinnen, jemanden mit einer Lüge überzeugen zu wollen, ein offenkundiger performativer Widerspruch. Dies würde man vielmehr überreden nennen können, denn überzeugen bedeutet, daß der Proponent einen Geltungsanspruch auf Wahrheit erhebt, den der Opponent in der „diskursiven“ Situation überprüfen kann¹³. Die Diskursethik verweist also auf den realen Verständigungsprozeß innerhalb einer unbegrenzten „idealen“ Kommunikationsgemeinschaft als einziger Legitimationsinstanz, in der jeder Teilnehmer, der zur Diskussion fähig ist, von der Gültigkeit und der Universalisierbarkeit seiner Aussage überzeugt ist¹⁴. Die Überprüfung dieser Universalisierbarkeit kann nicht einem einzigen Subjekt überlassen werden, sondern sie ist Gegenstand eines „rational motivierten Einverständnisses“¹⁵. Sie braucht die Zustimmung aller Diskussionsteilnehmer, wodurch den Interessen aller Rechnung getragen und die Chancengleichheit ohne jede Repression gewährt wird. Als eine der fundamentalen Charakteristiken dieser Theorie muß man – nach Apel und Habermas – beachten, daß die Diskussion nur stattfinden kann zwischen Gleichrangigen, die in der Lage sind, vernünftig zu argumentieren. Die Interessen der Tierwelt, jene der Verstorbenen oder der noch nicht Geborenen, aber auch der Kinder und der geistig Zurückgebliebenen können nur advokatorisch wahrgenommen und verteidigt werden¹⁶.

Der Unterschied zwischen der Diskursethik und dem aristotelisch-thomanischen Modell ist, daß die Diskursethik sich nicht auf „gut“ und „böse“ gründet, sondern vielmehr auf „richtig“ und „falsch“. Ziel ist es, der Gefahr des Partikularismus zu entgehen, die der Ethik des „guten Lebens“ auflauert. Daher bemüht sich die Diskursethik, Normen mit universalem Anspruch zu finden, deren Gültigkeit deontologisch ist. Sie widersetzt sich dem Gegensatz objektiv-subjektiv, der in der traditionellen Moral gang und gäbe ist; denn eine bloß subjektive Gültigkeit eines Arguments, ohne Diskussion und ohne Universalisierungsanspruch, kann es nicht geben. Eine Tugendmoral – individual oder kollektiv – wird damit abgelehnt, denn sie steht unter dem Verdacht, Partikularismus und Relativismus zu begünstigen. Indem es sich auf richtig oder falsch konzentriert, will das diskursethische Modell sowohl den „naturalistischen“ als auch den „ethnozentrischen Fehlschluß“ vermeiden¹⁷. Es ist also eine Ethik der Regeln, die um das moralisch Richtige kreist, und nicht eine Ethik des Guten oder der Tugenden. Übrigens geht die Diskussion über den kategorischen Imperativ

Kants hinaus in der Weise, daß dieser Imperativ selbst nicht privatisiert werden darf, sondern sich dem gegenseitigen Verständnis und der Intersubjektivität öffnen muß, da sonst die Universalisierbarkeit von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre.

Die Theorie von K.-O. Apel und J. Habermas ist nicht ohne *Widerspruch* geblieben. Einer der herausragendsten Gegner ist Charles Taylor, dessen These wie folgt lautet: „Ich behaupte also, daß alle Theorien, die der Frage nach dem Richtigen den Vorrang geben, in Wirklichkeit auf einer Idee des Guten beruhen, und zwar in zweierlei Hinsicht: a) daß es der Artikulation dieser Idee bedarf, um deren Motive zu verdeutlichen, und b) daß jeder Versuch, an einer Theorie des Richtigen ohne Untermauerung durch eine Theorie des Guten festzuhalten, zum Scheitern verurteilt ist.“¹⁸

Taylor richtet an die Verfahrensethik die kritische Frage, warum es zwingend geboten sein muß, „bestimmten, eine Sonderstellung einnehmenden Verfahren Folge zu leisten“. Die Antwort auf diese Frage findet sich sowohl im Kontext des menschlichen Lebens als auch in der menschlichen Vernunft. Es handelt sich darum, positiv die *Conditio humana* zu erklären, womit eine inhaltliche Erklärung des Guten unumgänglich wird. Unsere moralische Urteilskraft ist niemals im voraus explizit; sie kann daher nicht durch einen „Regelkatalog“ festgelegt werden, selbst dann nicht, wenn es sich um einen umfangreichen Katalog handeln würde. Die moralische Urteilskraft ist wesentlich gegründet auf die „*Phronesis*“ (Klugheit). Laut Taylor liegt ein „Teil des Verständnisses des Guten ... in dem Wissen begründet, wie unter wechselnden, nicht vorhersehbaren Bedingungen gehandelt werden soll“. Falls man – so Taylor weiter – dazu aufgefordert werden sollte, dieses Wissen verständlich zu machen, wäre das nur möglich, indem man sich auf beispielhafte Handlungen oder Menschen beruft oder es durch das Erzählen von Geschichten illustriert¹⁹.

Wenn man sich an diese These hält, können die Normen nicht kontextfrei sein, sondern man muß immer ihrem „Sitz im Leben“ Rechnung tragen. Dieses ethische Modell wird *Kommunitarismus* genannt: Die Normen werden in bestimmten Gruppen gelebt, und für ihre Auslegung und Anwendung sind sie auf die *Phronesis* angewiesen.

Der Einwand von seiten der Verfahrensethik ist nun, ob das kommunitaristische Modell nicht den Status quo und den „ethnozentrischen Fehlschluß“ begünstigt. Taylor antwortet mit einem kategorischen Nein. Hier sein Argument: „Ein Zuwachs an praktischer Vernunft vollzieht sich im Rahmen eines Vorgriffs auf das Gute und beinhaltet die Überwindung früherer Verzerrungen und fragmentarischer Erkenntnisse. Die Sicherheit, die wir hinzugewinnen, besteht gerade nicht in der Endgültigkeit von Überzeugungen, sondern darin, daß sie eine Erweiterung des bis dato gewonnenen Wissens darstellt.“ Das bedeutet nach Taylor, daß sich das moralische Wissen, im Gegensatz zum naturwissenschaftli-

chen, nicht auf etwas völlig Neues bezieht, weil es sich immer um etwas handelt, das wir schon impliziterweise im Sinn der platonischen Anamnese besitzen²⁰.

Wenn man den Gedanken Taylors in radikaler Weise ausdrücken wollte, müßte man sagen, daß die konkreten Güter im Licht des „Bonum“ schlechthin transzendiert und beurteilt werden müssen. Hier muß sich der Mensch fragen, ob die Verwirklichung eines partikularen Gutes sowohl mit dem absoluten Guten als auch mit seiner Würde als Mensch vereinbar ist.

Indem er so eher für eine Ethik des Guten als für eine Ethik der Regeln plädiert, glaubt Taylor gleichzeitig den ethischen Pluralismus zu retten. In der Tat geht eine Verfahrensethik nicht davon aus, daß die Quellen des Guten vielfältig sein können. Für die Verfahrensethik etabliert ein exklusiv gültiges Verfahren die Regeln, die universalisiert werden können, und schließt damit jeden Widerspruch aus²¹.

Abgesehen von diesem Offenheitsdefizit im Blick auf den ethischen Pluralismus ist der Verfahrensethik auch vorgeworfen worden, sich ausschließlich auf die Rationalität zu konzentrieren. Es kann sich in der Tat nicht alles auf die Vernunft gründen lassen. Eine rationale Diskussion mit Chancengleichheit setzt unter anderem Vertrauen in den Gesprächspartner voraus. Im weiteren müßte alles, was diskutiert und aufgezeigt wird, schließlich frei in eine ethische Entscheidung integriert werden²².

An dieser Stelle ist auf die Problematik der *Phronesis* hinzuweisen. Die diskursethische Theorie erweckt den Eindruck, daß die *Phronesis*, die sich mit dem „guten Leben“ beschäftigt, den faktischen Status quo bevorzugt. Die *Phronesis* in der aristotelisch-thomanischen Tradition beispielsweise darf aber nicht in diesem Sinn mit Naivität gleichgesetzt werden. Es handelt sich eher um eine kritische Auslegung des bestehenden Gesetzes und der vorgegebenen Situation²³.

Die *Phronesis* ist ein situatives Moralurteil, das sich keineswegs von der Vernunft trennen läßt. Für Thomas von Aquin, auch wenn sie mit der „*recta ratio agibilium*“, der praktischen Vernunft, zu tun hat, gehört die *Phronesis* als Klugheit zu den Verstandestüchtigkeiten (STh I-II q. 56, a. 3c; q. 57, a. 4–6; II-II q. 47, a. 1–3)²⁴. Im konkreten Leben wird die *Phronesis* mit Konflikten konfrontiert, aus denen sie Kenntnis für das praktische Handeln gewinnen soll. Das ethische Urteil kommt durch öffentliche Debatten, durch Gespräche und Meinungsaustausch zustande, wobei die Klugheit als praktische Weisheit eine wichtige Rolle spielt²⁵. Sie wird von der Erfahrung geleitet, die dazu hilft, einzelne Fälle richtig zu beurteilen.

Wenn man also die *Phronesis* im Licht der urteilenden Vernunft sieht, ist ein Dialog mit der Verfahrensethik möglich. Die Klugheit ist schließlich ja die Manifestation der strebenden Vernunft bzw. des vernünftigen Strebens, das den Menschen zum Urheber seiner Taten macht²⁶. Wichtig ist dabei, daß jede Klugheit sich zur Diskussion stellen und durch andere „Klugheiten“ kritisieren läßt.

Im Rahmen der Kontextualität, die bestimmend für die Phronesis ist, muß das Problem von *Tradition* und *Kultur* erwähnt werden. Das Wort „Tradition“ ist nicht unbedingt negativ aufzufassen. Paul Ricoeur unterscheidet zwischen den Traditionen und der Tradition. Die Traditionen betreffen ein Volk, eine Kultur oder eine Gemeinschaft, während die Tradition sich auf die antiargumentative Autorität bezieht. Die diskursethische Kritik trifft nur auf letztere zu. Sofern es sich aber um verschiedene Völker und verschiedene Traditionen handelt, muß diese Verschiedenheit nicht unbedingt zum ethnozentrischen Fehlschluß führen. Die Traditionen und Kulturen sind die „prima instrumenta laboris“, die allerersten Arbeitsinstrumente, die zur Argumentation herausfordern und die Verständigung aller Kulturen ermöglichen. Was als universalisierbares Ergebnis einer bestimmten Kultur gilt, darf seinen Geltungsanspruch nicht ohne Dialog mit anderen Kontexten und Völkern durchsetzen. Die Universalisierbarkeit muß sich in Konfrontation mit Andersdenkenden bewähren. Nimmt man den Dialog und die Diskussion mit anderen Traditionen ernst, dann kann das Universale nur kontextuell entstehen. Mit anderen Worten: Der Kontext ist der Ort, an dem das Universale potentiell gegenwärtig ist²⁷. Das Zustandekommen der Normen durch die Diskursethik ist ein Prozeß, der sich durch verschiedene Überzeugungskonflikte vollzieht, in denen die Phronesis das Richtige unterscheidet.

All diese Kritiken können freilich nicht die Tatsache ignorieren, daß das Modell der Diskursethik ein Ideal vorschlägt, bei dem es darum geht, die Gefahr – wie sie in einer substantiellen Ethik vorhanden ist –, sich zu irren, auf ein Minimum zu beschränken. Dieses Ideal wird zweifellos niemals ganz erreicht werden, aber das kann nicht von der Anstrengung entbinden, es wenigstens zu versuchen. Das läßt sich besser verstehen, wenn man zwischen Ethik (Sittlichkeit) und Moralität unterscheidet. Im Denken von Habermas beschreibt die Ethik einen Prozeß, in dem wir bereits engagiert sind und der uns gegeben ist in Bräuchen, in der Gesellschaft, den Gemeinschaften. Die Moralität im Gegensatz dazu ist eher auf dem Niveau der Rationalität situiert im Hinblick auf die Etablierung der Gültigkeit dieser oder jener Norm.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Verfahrensethik sehr wohl anwendbar ist zur Problemlösung im makro-ethischen Bereich, aber sie scheint wenig effizient zu sein auf mikro-ethischem Niveau. In der Mikro-Ethik wird man oft mit sofort zu fällenden Entscheidungen konfrontiert, wo der Faktor Zeit von großer Wichtigkeit ist. Diese Situation kann mit den etablierten Regeln in Konflikt geraten. Hier kann schwerlich die Diskursethik Anwendung finden, da sie in erster Linie darum bekümmert ist, sichere deontologische Regeln aufzustellen, ohne die konkrete Anwendbarkeit zu bedenken. An dieser Stelle kann die substantielle Ethik, die als Ausgangspunkt das „gute Leben“ hat, eine wesentliche Ergänzung zur Verfahrensethik sein, weil sie eher dem Pluralismus und der Individualethik Rechnung tragen kann.

Trotz dieser Vorteile ist die substantielle Ethik jedoch wenig ertragreich auf makro-ethischem Niveau. In den schwerwiegenden Problemen wie den strukturellen Sünden und der neuen Weltwirtschaftsordnung kann eine Tugendethik, die sich einzig auf das „*bonum faciendum*“ gründet, zwar auf individueller Ebene ein ruhiges Gewissen sichern, aber sie scheint nicht die nötige Dynamik zu besitzen, um die etablierten Systeme zu stürzen und eine Erneuerung der Moral herbeizuführen. Aber selbst was die sofortigen Entscheidungen im mikro-ethischen Bereich angeht, erweist sich der Dialog mit der Diskursethik als notwendig; denn um die Gefahr eines subjektiven Relativismus zu vermeiden, muß man von gewissenhaft aufgestellten Normen ausgehen. Und was den Pluralismus angeht, ist es möglich, in diskursiver Weise zu bestimmen, von welcher Norm ausgehend ein ethischer Pluralismus akzeptabel sein kann. Dafür jedoch ist es nötig, sowohl in bezug auf die Verfahrensethik als auch im Hinblick auf die substantielle Ethik eine kritische Distanz zu wahren.

Ein nichtwestliches Modell: die afrikanische Ethik

Im afrikanischen Modell erkennt man Elemente der substantiellen Ethik, die sich am besten im Rahmen des Kommunitarismus erfassen lassen. Andererseits umfaßt der afrikanische Kommunitarismus die Dimension der Verfahrensethik.

Was die substantielle Ethik anbelangt, beruft sich das afrikanische Modell auf die Gemeinschaftserfahrung; diese Erfahrung ist im wesentlichen gegründet in der Lebensweisheit der Vorfahren und der Ältesten der Sippe. Die Normen, die von ihnen aufgrund ihrer Erfahrung und Weisheit aufgestellt wurden, sollen das „gute Leben“ in der Gemeinschaft gewährleisten. Das ist der Grund, warum die Ethik nicht in individualistischer Weise gelebt werden kann.

In diesem Modell muß in zweiter Linie unterstrichen werden, daß gemäß der afrikanischen Auffassung der Mensch nicht zum Menschen wird durch das „*cogito*“, sondern durch die Beziehung und die Verwandtschaft. Das fundamentale Prinzip dieser Ethik ist nicht „*cogito ergo sum*“, ich denke, also bin ich, sondern eher: Ich bin verwandt, also bin ich. Derjenige, der fern von jeder Verwandtschaft lebt, wird niemals das *Cogito* erreichen. Ohne gemeinschaftliche Beziehung wird man weder seine Identität finden noch denken lernen. Das Selbstbewußtsein setzt ein Gegenüber in Menschengestalt voraus. So wird ein Mensch, der in der wilden Natur heranwächst, inmitten von Tieren, keinen Zugang haben zum Denken, weil er von jeder Verwandtschaft abgeschnitten ist. Ausgehend von der Gemeinschaft werden die Beziehungen kosmisch und die Natur erweist sich als bestimmend für die menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen. In diesem Sinn impliziert das kommunitaristische Modell der afrikanischen Ethik auch die Versöhnung mit der Natur²⁸.

Ersichtlich sprengt die negro-afrikanische kommunitaristische Ethik den Rahmen der klassischen substantiellen Ethik des okzidentalens Typs, die ihre Grenzen an der Moral des „guten Lebens“ findet und in einseitiger Weise die private Tugendethik ebenso wie das abstrakte und private Cogito betont. Von ihrem Standpunkt aus nähert sich die negro-afrikanische Ethik vielmehr der Verfahrensethik an. Sie basiert ebenfalls grundlegend auf der *Kommunikation*. So entstehen viele Normen auf den Umweg der Palaver, in denen man den Interessen der ganzen Gemeinschaft, einschließlich der Verstorbenen, Rechnung trägt. Die Teilnehmer an diesen Palavern sind die Weisen der Gemeinschaft, die nicht nur ihr Volk gut kennen, sondern die gleichzeitig in die gleichen Erfahrungen dieses Volkes einbezogen sind. Konsequenterweise sind ihre Argumente keine Abstraktionen, sondern sie haben einen existentiellen Charakter.

Diese Charakteristika unterstreichen gleichzeitig den Unterschied zwischen der Diskursethik und dem Modell der negro-afrikanischen Ethik. Zuerst lebt die negro-afrikanische kommunitaristische Ethik in Solidarität mit den Verstorbenen, die durch ihre Erfahrung und Weisheit und ihr Leiden lebendig bleiben inmitten ihrer Nachfahren. Der Dialog mit den Toten geschieht durch die Annahmen ihrer Nachfahren. Der Dialog mit den Toten geschieht durch die Anamnese, die es diesen erlaubt, an unseren kommunikativen Handlungen teilzunehmen und Erkenntnis ebenfalls die unsichtbare Gemeinschaft der Ahnen in ihre Rede und ihr moralisches Handeln integrieren. Eine der Konsequenzen einer solchen Erinnerungssolidarität und -erkenntnis ist, daß schon unter den Lebenden die Älteren keine vernachlässigbare Größe darstellen. Die junge Generation weiß sich den Älteren verpflichtet, den Erbauern der Gemeinschaft, die die Jüngeren trägt und leben läßt. Des weiteren sind die Älteren durch ihre Erfahrung und ihre Weisheit noch fähig, die Gemeinschaft zu bereichern, damit diese auf solide aufgestellten Regeln aufgebaut wird. In diesem Sinn können die alten Personen nicht von der Gesellschaftsorganisation ausgeschlossen werden, sondern sie haben das Recht, an den Diskussionen, die die Lebensbedingungen verbessern sollen, teilzunehmen²⁹.

Ein zweiter Unterschied betrifft die Methode und das Instrumentarium der beiden Ethikmodelle. Die Diskursethik erscheint elitär und diskriminierend, weil nur die Vernunft zählt. Man kann nur mit denen diskutieren, die fähig sind, rational zu argumentieren. Damit bleibt die Diskursethik der westlichen Tradition des Cogito treu, die die menschliche Person einzig über die Vernunft definieren will. Läuft eine Ethik, deren einziges Prinzip nur die Rationalität ist, nicht Gefahr, die Vernunft zu verabsolutieren und jene herabzuwürdigen, die nicht die Möglichkeit haben, die gleiche rationalistische Klugheit zu erlangen?³⁰

Die kommunitaristische Ethik, die auf dem Modell des Palavers basiert, bedient sich in erster Linie der sapientialen Phronesis. Dennoch begünstigt sie keineswegs einen Status quo in den ethischen Normen. Vielmehr ist sie eine fort-

während, ununterbrochene Interpretation der etablierten Normen, die den verschiedenen Situationen angepaßt werden, um der Gemeinschaft Gerechtigkeit widerfahren zu lassen in ihrer Aufgabe, das Leben zu fördern. Kraft dieser fortwährenden Interpretation der bereits existierenden Normen ist die afrikanische kommunitaristische Ethik offen und bereit, auf ihre Weise die Modernität, soweit sie richtig und wertvoll ist, zu integrieren. Sie ist auch fähig, die gleiche Modernität von innen heraus zu kritisieren und zu verändern. Ein Beispiel wäre das System der Einkommengesellschaft, die oft ihre Arbeiter ausbeutet durch eine geradezu entwürdigende Entlohnung. Die afrikanische Solidarität hat es sich zur Aufgabe gemacht, ein solches System umzuorganisieren. So kommt es, daß sich Arbeiter und Arbeiterinnen jeden Monat treffen, um turnusmäßig ihr ganzes Gehalt einem einzigen Kollegen bzw. einer einzigen Kollegin zu übergeben, damit ein Ausweg aus den materiellen Schwierigkeiten der Familien der Betroffenen gefunden wird.

Das deutlichste Beispiel in bezug auf die kommunitaristische Ethik des Palavers ist das Problem des Inzestverbots. Bei verschiedenen negro-afrikanischen Stämmen kann selbst eine in den Augen von westlichen Menschen entfernte Verwandtschaft den sexuellen Verkehr in absoluter Weise verbieten. Wenn sich die beiden betroffenen Partner gegen die Einwände auflehnen, indem sie sich auf das moderne Verständnis von Verwandtschaft und Familie beziehen, müssen sich die Ältesten und Weisen der Sippe mit allen Interessierten zusammenfinden, um die geltende Tradition zu überprüfen. Der Austausch, der hier stattfindet, basiert auf gegenseitigem Anhören von Argumenten und Gegenargumenten. Die kommunikative Gemeinschaft des Palavers ist auch bereit, die Erfahrungen der Vergangenheit der Vorfahren anzuhören und sie mit den Ansprüchen der modernen Zeit zu konfrontieren³¹. Dieses Modell eignet sich als ideales Feld für die Artikulation der Verfahrensethik. Durch eine aufmerksame Diskussion können die Beteiligten und Betroffenen schließlich einen Konsens erreichen, der entweder in der Verwerfung oder der Aufrechterhaltung der existierenden Tradition besteht.

Obwohl dieses Modell nicht in allem vollkommen ist und es nötig hat, positive Elemente der Diskursethik des westlichen Modells zu integrieren, scheint es weniger diskriminierend und weniger dominierend zu sein als das Modell, das hauptsächlich, wenn auch anders als Descartes, einzig das Cogito herausstreicht und die weisheitliche Dimension vernachlässigt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet kann die kommunitaristische Ethik des afrikanischen Palavers eine Ergänzung für die Diskursethik in bezug auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft sein.

In einer vielfältigen Welt, in der die Denksysteme und die kulturelle Pluralität Respekt und Anerkennung fordern, ist es dringend nötig, den traditionellen moralischen Diskurs einer Revision zu unterziehen. Die ethischen Probleme, die sich heute stellen, scheinen durch das Modell der Individualethik nicht lösbar zu

sein, die nicht selten auch individualistisch gelebt wird. Ein neues ethisches Modell drängt sich auf, das sich nicht mehr begnügt mit einer privaten oder gar privatisierten Tugendethik, sondern in dem gemeinschaftliche und dialogische Dimensionen eine wichtige Rolle spielen. Eine Ethik, in der eine einzige Person eine umfangreiche Autorität besitzt oder ein einziges System, das nicht hinterfragbar ist, Recht und Gesetz bestimmt, ist nicht mehr fähig, überzeugende Normen zu etablieren, die auch dem heutigen Kontext gerecht werden. Die Ethik des „guten Lebens“ und die Diskursethik sind aufgerufen zu gegenseitiger Kritik, indem sie sich ihres einseitigen westlichen Cogito entledigen. Die Öffnung gegenüber nichtwestlichen Ethikmodellen ist eine Notwendigkeit in einer multikulturellen und polyzentrischen Welt.

ANMERKUNGEN

¹ STh I-II q. 94 a. 2c in der Übers. von O. H. Pesch, *Das Gesetz* (DThA 13, Graz 1977) 74.

² Vgl. zum folgenden B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin* (Paderborn 1979); ders., *Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin* (Paderborn 1984); O. H. Pesch, *Kommentar*, a. a. O. 568–743.

³ L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, in: *Natargesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae*, hrsg. v. F. Henrich (München 1970) 34.

⁴ J. Fuchs, *Das Absolute in der Moral*, in dieser Zschr. 207 (1989) 825–838, 826. ⁵ Ebd. 827. ⁶ Ebd. 830.

⁷ F. Böckle, *Fundamentalmoral* (München 1985) 307. ⁸ J. Fuchs, a. a. O. 832f.

⁹ J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983); ders., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde. (Frankfurt 1987); K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt 1988). ¹⁰ Ebd. 116.

¹¹ J. Habermas, *Moralbewußtsein* 145. ¹² Ebd. 92, der hier K.-O. Apel zitiert. ¹³ Ebd. 98–101.

¹⁴ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung* 117, Anm. 17/2. ¹⁵ J. Habermas, *Moralbewußtsein* 98.

¹⁶ K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung* 239, 272; J. Habermas, *Moralbewußtsein* 104, 133. ¹⁷ Ebd. 89.

¹⁸ Ch. Taylor, *Die Motive einer Verfahrensethik*, in: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986) 101–135, 119. ¹⁹ Ebd. 119f. ²⁰ Ebd. 130.

²¹ Ders., *Le juste et le bien*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 93 (1988) 33–56, 53.

²² R. Spaemann, *Glück und Wohlfühlen. Versuch über Ethik* (Stuttgart 1989) 177–185; E. Tugendhat, *Probleme der Ethik* (Stuttgart 1984) 108–131. S. auch die Kritik v. O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne* (Frankfurt 1990) 331–390. ²³ Vgl. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris 1990) 337.

²⁴ B. Bujo, *Die Begründung des Sittlichen* 84–88. ²⁵ P. Ricoeur, a. a. O. 337.

²⁶ Vgl. H. Schnädelbach, *Was ist Neuaristotelismus?*, in: *Moralität und Sittlichkeit*, a. a. O. 38–63, 57 unter Berufung auf Aristoteles, *Nik. Eth.* 1113 a 11–13 und 1139 a 30ff.

²⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre* 336, spricht von „universels potentiels ou inchoatifs“.

²⁸ B. Bujo, *La rationalité scientifique occidentale et son incidence sur le Tiers monde*, in: *Civitas* 44 (1989) 312ff.

²⁹ B. Bujo, *Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken*, in dieser Zschr. 207 (1989) 591–601, 595–597.

³⁰ 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) 192–198. Ich habe einige kritische Punkte der Diskursethik hervorgehoben in meiner Studie: *Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik?* 602–606.

³¹ Zum Ganzen vgl. B. Bujo, *Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik?*