

6. Message du Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar aux familles chrétiennes (Nairobi 1978).

7. John Munonye, *The only son* (Heinemann, London 1966).

8. Georgette Odi Assamoi, *Le problème de l'éducation dans le roman africain de langue anglaise*. Thèse pour le Doctorat de 3ème cycle (Montpellier 1977).

9. *Pro Mundi Vita*, Dossiers (Bruxelles 1976).

10. Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar, *Vers l'indigénisation du rituel chrétien du mariage* (Accra 1976).

11. Claude Tardits, *Porto-Novo: les nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident* (Mouton & Co, Paris 1958).

12. *Telema* 1976/4, 1978/1, 1979/1.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

GEORGETTE ODI ASSAMOI

1943 in Adzope, Elfenbeinküste, geboren. Verheiratet. Mutter von sechs Kindern. Mitglied des Pfarrgemeinderates von Saint-Jean de Cocody und Katechistin. Derzeit Studium am Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest (I.C.A.O.). Wissenschaftliche Assistentin an der Fakultät für Geistes- und Humanwissenschaften der Universität Abidjan. Anschrift: Collège Notre Dame du Plateau, 01 BP 1788 Abidjan 01, Elfenbeinküste/Côte d'Ivoire.

Philosophische Probleme: Universalität und Partikularität der Ethik

Bernard Quelquejeu

Vielfalt der geschichtlichen Moralsysteme und Universalität als Kriterium des sittlichen Urteils

Pluralität und Vielfalt der konkreten, von den menschlichen Gruppen gelebten Moralsysteme sind von nun an gesicherte Tatsachen, wie es in übereinstimmender und einander ergänzender Form die vergleichende Völkerkunde, die Soziologie, die Geschichtswissenschaft und die Geographie beweisen. Diese Vielfalt ist in den Augen des Historikers ganz offenkundig; ihm obliegt die Aufgabe, nicht nur die Entwicklung der Moralvorstellungen, der ethischen Ideen und

Normen, sondern auch die Geschichte der Sitten und Moralpraktiken selbst zu untersuchen und zu kennen. Sie ist nicht weniger manifest für den Ethnologen oder den Soziologen, der seinerseits die verschiedenen Gesellschaftsformen und die verschiedenartigen Kulturen einer selben Geschichtsepoche in Betracht ziehen muß; er kann nicht umhin, von der unermesslichen Vielfalt der konkreten Sittenlehren, der Weisen, wie die Gemeinschaften die Organisation ihres gemeinschaftlichen Lebens, die Güterverteilung, die Übermittlung des Wissens und der Technik, die Ausübung der Macht und den kulturellen wie religiösen Ausdruck regeln, betroffen zu sein. Seit der Mensch reist und mit anderen als seiner eigenen Gesellschaft in Verbindung tritt, muß er wohl oder übel die alle Maße sprengende Mannigfaltigkeit der tatsächlichen moralischen Antworten, die die menschlichen Gruppen zu den ihnen vom individuellen Dasein wie vom Leben der Gemeinschaft gestellten Fragen vorgeschlagen haben und noch vorschlagen, zur Kenntnis nehmen. Die anscheinend grundsätzliche Verschiedenheit der von den Menschengruppen wirklich gelebten Moralsysteme drängt sich als unumstößliche Feststellung auf.

Diese Feststellung hat sehr früh schon zu praktisch äußerst schwierigen Fragen geführt und durch sie hindurch schließlich zu einer unausweichlichen theoretischen Frage, der sich die Philosophen – seit die Philosophie an den griechischen Küsten geboren wurde und ihren Aufschwung nahm – ausgesetzt sahen. Die Vielfalt der technischen Praktiken wirft kaum eine Frage auf, da die Techniken als solche keiner anderen Rechtfertigung unterliegen als ihrer Wirksamkeit. Bei den *moralischen* Praktiken ist das nicht dasselbe; zu ihnen gehört stets die Angabe einer Berechtigung, da sie immer eine Zweckbestimmtheit beinhalten. Täuschen wir uns nicht: es ist eine abstrakte Einstellung, in der Vielfalt der Moralsysteme nichts als ein Phänomen zu sehen, das den Reichtum der menschlichen Möglichkeiten sichtbar macht; eine solche Einstellung klammert die unausweichliche Frage aus, wodurch denn eine konkrete Moral berechtigt und begründet wird; sie führt zum ethischen Relativismus, der selbst wieder Indifferentismus und moralischen Skeptizismus erzeugt.

Die praktische Einstellung der menschlichen Gruppen seit den Anfängen ist eine ganz andere: die Existenz einer anderen Moral als der eigenen wurde von der Gruppe immer als eine Bedrohung von äußerster Schwere erfahren, als eine Gefahr für die eigene Daseinsgrundlage. Die Geschichte hallt wider vom tobenden Lärm der Moralkriege, die sich wie Religionskriege aufführen; jeder versuchte da und versucht noch immer, mit Waffengewalt seine eigene Moral den anderen aufzuzwingen. Dieser bloße Hinweis schon läßt das Gewicht der praktischen Fragen erfassen, die sich aufgrund der Existenz verschiedener Moralsysteme stellen und in den meisten Fällen mit Gewalt gelöst werden. Durch diese praktischen Fragen hindurch erhebt sich eine theoretische Frage, die unvermeidlich den Philosophen herausfordert: Läßt sich diese geschichtliche, kulturelle und religiöse Vielfalt der konkreten Moralsysteme rechtfertigen? Diese Frage wird sogleich zu einer Vorfrage: Was begründet die Berechtigung einer partikularen Moral?

Man könnte die Entwicklung dieser Frage durch die gesamte Geschichte der Philosophie verfolgen, angefangen von ihrer Behandlung durch Platon in seinen «moralischen» Dialogen (*Kriton*, *Charmides*, *Menon*, *Logoi*), dann durch Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik*, bis zur Gegenwart. Man muß in dieser langwierigen

Untersuchung den entscheidenden Beitrag Kants hervorheben, dem die Ehre zukommt, in seinen «Grundlagen der Metaphysik der Sitten», dann in seiner «Kritik der praktischen Vernunft» zum ersten Mal in aller wissenschaftlichen Strenge das Kriterium der Allgemeingültigkeit als grundlegende Berechtigung des Moralgesetzes aufgezeigt zu haben. Ist es möglich, auf einigen Seiten die Hauptergebnisse, die sich aus dieser jahrhundertelangen Forschung ergaben, kurz darzulegen, indem man sich noch diesseits der Unterschiedenheiten hält, die die verschiedenen philosophischen Systeme in ihrer Eigenart charakterisieren? Um die Überlegung zu einem guten Ende zu führen, ist das Entscheidende – wie immer bei solchen Fragestellungen – der richtige Ansatz; von der rechten Wahl dieses Ansatzes hängt zu einem großen Teil der Realismus und die Wahrheit der erreichten Ergebnisse ab.

I. Am Anfang allen moralischen Lebens: Eine edukative Gemeinschaft

Niemand erfindet die Moral. Ich will sagen: Niemand fängt mit ihr von vorne an. Noch bevor sich der Mensch über die Berechtigung der Moral und ihre Wahrheit befragt, noch bevor er zu einer eventuellen Infragestellung schreitet, «besitzt» er bereits eine Moral. Er lebt schon mit mehr oder weniger Leichtigkeit und Treue gemäß einer Moral: jener, in der er erzogen wurde¹.

Am Anfang steht also die Erziehung. Oder genauer gesagt *eine* Erziehung. Der Mensch wird nicht als Mensch geboren: Er muß es erst werden. Dazu ist die Erziehung unabdingbar. Fehlt sie, wird er niemals «Mensch» werden. Beweis dafür sind die «Wolfskinder», einige Wochen nach der Geburt mitten im Wald ausgesetzt und vor dem sicheren Tod dadurch gerettet, daß eine Familie von Wölfen (Pavianen, Leoparden...) sie adoptierten. Wenn sie dann später mit fünf oder zehn Jahren in die Welt der Menschen aufgenommen werden, zeigt sich, daß das Fehlen einer menschlichen Erziehung während der entscheidenden Kleinkindjahre nicht mehr aufholbare Mängel und endgültige Ausfälle im Erwerb der spezifisch menschlichen Eigenschaften hinterläßt, als da sind: Sprache, Gesellschaftlichkeit und moralischer Sinn.

Um Mensch zu werden, braucht das von der Frau geborene Kleine also die Erziehung: es empfängt sie immer in einer bestimmten Familie,

in einem bestimmten Land, in einer bestimmten, besonderen ethischen Gemeinschaft. Von ihr empfängt es seine Moral, die anerkannt, gelebt und gelehrt wird, die die Sitten regelt, das Verhalten bestimmt, das Erlaubte und das Verbotene, das, was «gut» und was «böse» ist, aussagt. Aber – und das ist eine wichtige Bemerkung – die Moral, zu der das Individuum erzogen wird, erscheint ihm nicht zuerst als *eine* Moral unter anderen, die ihr vielleicht gleichwertig sind, sondern als *die* Moral, die gebietet. Es ist die Moral, die als «selbstverständlich» gilt, die vom Gewissen jedes einzelnen, besonders der Autoritäten (Eltern, Erzieher, Weise, verschiedene Persönlichkeiten, eventuell religiöse Autoritäten) jenen bedingungslosen Ehrerweis empfängt, den man mit dem Charakter des Absoluten umkleideten Werten schuldet. «Meine» Moral ist «die» Moral, die einzige, die gute, jene, bei der es sich von selbst versteht, daß sie für jedermann die gute ist, die über jede Infragestellung erhabene. Die Moral versteht sich von selbst: Man weiß, was getan werden muß, weil es gut ist; man weiß, was gemieden werden muß, weil es böse ist. Natürlich bestehen einige moralische Probleme; doch sie stellen sich nur hinsichtlich der konkreten Moral und in ihrem Umkreis. Und übrigens gibt es anerkannte Persönlichkeiten mit Entscheidungsmacht: den Ältesten, den Weisen, irgendeinen zuständigen Mann. Wichtig ist, daß man die Moral nicht beurteilt: man urteilt in Beziehung auf sie, denn sie ist evident, «natürlich». Am Anfang steht die moralische Gewißheit.

Fügen wir noch hinzu, daß diese Lage jahrhundertlang beständig und unverändert durchhielt. Es kam vor, daß gewisse Gemeinschaften unter Bedingungen von großer Beständigkeit und gleichsam Unbeweglichkeit lebten: nicht die geringste Veränderung, oder wenn doch Veränderung, dann so langsam, daß sie von einem Geschlecht zum anderen überhaupt nicht bemerkt wird. Die Bedingungen sind beisammen, damit die Übertragung der Sitten, der Verhaltensmuster und der praktischen Werte fraglos geschieht: «die» Moral versteht sich weiterhin von selbst, die Gewißheit bleibt unerschütterlich. Gewisse sogenannte «primitive» Volksstämme und sogar die Bevölkerung mancher Gebirgstäler in unseren alten Ländern vor dem Bau der Eisenbahn und der Straßen bildeten solche Gemeinschaften ohne jede erkennbare Änderung. Sicher hatten die Einzelpersonen «moralische Probleme», die sich aus der mehr

oder minder großen Schwierigkeit ergaben, die Forderungen der herrschenden Moral zu befolgen; diese selbst aber war – auch von diesen Leuten – als unbestritten und unbestreitbar, als «offenkundig» unantastbar anerkannt.

II. Der Eintritt in die geschichtliche Veränderung und seine Folgen

Für uns verhält es sich seit langem nicht mehr so. Eine gewisse Anzahl neuer Faktoren trat auf. Nennen wir zuerst den Aufschwung der Kenntnisse, die Fortschritte der Technik mit ihrem Gefolge neuer Macht, die Vervielfältigung und Aufteilung der sozialen Arbeitsverhältnisse, die Entwicklung des Transportwesens, die rasche und vermehrte Übertragung der Nachrichten dank des Druckverfahrens und dann der Fernverbindungen usw. Unter dem Einfluß solcher Faktoren ließen unsere Gesellschaftssysteme die Unveränderlichkeit hinter sich und betreten das Zeitalter der immer schnelleren und tiefgreifenderen gesellschaftlichen Wandlung. Dank der Möglichkeit, die Kenntnisse, Techniken, Werkzeuge und Institutionen anzuhäufen, haben unsere Gesellschaften aufgehört, wie die geschichtlichen Gemeinschaften in der Dauer des zyklischen Naturumlaufs zu leben und sind in die in der Geschichte sich vollziehende gesellschaftliche Wandlung eingetreten.

Diese Veränderung wirkt auf die herrschende Ethik ein; sie beginnt, die bisher ruhige moralische Gewißheit zu verwirren und zu erschüttern. Tatsächlich ist eine der ersten Wirkungen der Kommunikationen und des Transports, jede ethische Gemeinschaft mit der anderen in Beziehung – und sehr schnell in Konflikt! – zu bringen; so entdeckt diese Gemeinschaft, daß es noch andere Moralsysteme gibt als das ihre: andere Weisen, die Arbeit und ihre Techniken, die zwischenmenschlichen Beziehungen, die Sexualität, die Autorität und die Erziehung zu organisieren, indem sie ihnen Bedeutung zumißt. Im Anfang war *die* Moral. Und da geschieht die grundlegende Entdeckung, daß sie nur *eine* Moral unter anderen ist, eine besondere Moral, eine einzelne Moral, und infolgedessen mit der Eigenschaft der Ungewißheit, der Anfechtbarkeit und der Zweifelhaftheit behaftet.

Der Konflikt zwischen den Moralsystemen, der also in seiner ganzen Schärfe im typischen Fall einer sich länger hinziehenden Begegnung zwischen zwei geschichtlichen Gemeinschaften

erwacht, erscheint meistens in der klassischeren Form von Widersprüchen innerhalb einer Moral. Zwei Verhaltensweisen, die sich auf zwei verschiedene Auffassungen des «Guten» beziehen und durch zwei entgegengesetzte Imperative geregelt werden, entstehen im Innern der Gemeinschaft und werden zusammen dem Individuum, für dessen Leben innerhalb der Gruppe eben die Gemeinschaft die Verantwortung trägt, unterbreitet. Die Gleichzeitigkeit zweier Imperative, die sich im Hinblick auf dasselbe Verhalten widersprechen, zeigt an, daß die herrschende Moral erschüttert ist; sie kann sich nicht mehr die Klarheit und Gewißheit des «Selbstverständlich tut man das nicht» anmaßen. Entgegen einer zu weit verbreiteten Meinung muß also festgestellt werden, daß das Auftreten von Gewissensfällen zuallererst ein schlechtes Zeichen für die in einer Gemeinschaft gelebte Moral ist; denn dieses Auftreten weist darauf hin, daß der anmaßende Anspruch der herrschenden Moral auf Gewißheit, auf Absolutheit sein Ende gefunden hat.

So offenbart der Konflikt zwischen den geschichtlichen Moralsystemen den möglichen Zusammenbruch jeglicher besonderen Ethik. Er enthüllt auch eine harte Wahrheit, die manche Träume und Illusionen, hinter denen der Mensch seine existentielle Lage verstecken möchte, zerstört: es gibt kein goldenes Zeitalter der Moral. Diese die Feststellung von der unüberholbaren Relativität jeder geschichtlichen Moral begleitende Entdeckung ist eine schreckliche Wunde, die den Menschen für immer zeichnet; sie offenbart ihm nämlich seine unausweichliche Hinfälligkeit, Endlichkeit und Kontingenz.

Das ist gewiß keine angenehme oder harmlose Erfahrung. Wer jetzt darangeht, sich *über* seine Moral Fragen zu stellen, sich also nicht damit abfindet, wie jedermann beim Befolgen seiner Moral Schwierigkeiten, «Moralprobleme» zu haben, der zeigt dadurch an, daß er nicht mehr dem Urteil der herrschenden Moral untertan ist, ihr, die er ja anzweifelt. Er verwirft sichtlich die Anmaßung dieser Moral, «die sich von selbst versteht», und kann also von ihren Verfechtern nur mit äußerstem Mißtrauen und heftiger Mißbilligung betrachtet werden. Man wird ihn als einen Konsensbrecher seiner Gemeinschaft anzeigen, als «unmoralisch» in den Augen all derer, die dieser Moral weiterhin fraglos folgen. Denn er bestreitet ja den unbedingten Charakter seiner geschichtlichen Moral, ihr «sakrales» Wesen. Er fordert die Götter seines Stammes heraus, er tritt

die Ideale seiner erzieherischen Gemeinschaft mit Füßen. Er ist ein Verräter, ein Bilderstürmer: er muß gebannt, getötet werden – das Schicksal aller Erneuerer der Moral: Sokrates', Jesu und so vieler anderer.

III. Auf der Suche nach der Allgemeingültigkeit

Das Individuum der modernen Gemeinschaften befindet sich demnach fortan in einer ethischen Situation, die nicht mehr die schöne Einfachheit jener eines Mitglieds der ehemaligen Völkerschaften besitzt; sie lebten ja nach einer fertigen, in allen ihren Einzelheiten festgelegten, für alle Arten möglicher Tat eine konkrete Forderung vorschreibenden Moral. In seinem Tun und Handeln muß der Mensch von nun an in einem weiten Ausmaß sein Verhalten selbst bestimmen; die vorausgehende Überlegung, das moralische Urteil und die praktische Entscheidung nehmen oft eine früher unbekannte Komplexität und Ungewißheit an.

Wir sagten schon, der Mensch beginne stets damit, von seiner edukativen Gemeinschaft die Übertragung konkreter Imperative für sein Handeln zu empfangen. Was geschieht nun, wenn er mit der Preisgabe der anfänglichen Gewißheit entdeckt, daß *die* Moral, die die seine war, nur *eine* Moral unter anderen, eine besondere, einzelne Moral ist? Man kann behaupten, daß er erst jetzt in eine wirkliche Moraldebatte, in eine Überlegung über die Möglichkeit selbst jeglicher Moral eintritt. Da ihm seine eigene Moral unmittelbar und als solche keine sichere Grundlage mehr bietet, besteht sein Problem in der Suche nach der verlorengegangenen Gewißheit.

Kann ihn etwas anderes drängen, zu forschen, zu suchen, der *Besonderheit* und der Kontingenz seiner Moral bewußt zu werden, als die *Universalität*, als deren Träger er sich nun als Mensch erkennt? Sobald er sich über seine besondere Moral befragt, sobald er eine neue Grundlage sucht, ein Kriterium, das ihm gestattet, die *Moralität* seiner Moral zu *prüfen*, ist er, ob er es weiß oder nicht, vom Bedürfnis getrieben, diese Besonderheit zu übersteigen, bewegt ihn die Suche nach dem Allgemeinen als Wahrheit ihrer Besonderheit, als Kriterium der praktischen Wahrheit seines besonderen Handelns. Er entdeckt, daß er nicht nur Mitglied einer partikularen geschichtlichen Gemeinschaft ist – obwohl er es in Wirklichkeit immer bleibt und sich nie davon freimachen kann –, sondern daß er seine

Zugehörigkeit zur menschlichen Allgemeinheit auf sich zu nehmen hat, daß er in sich selber und im anderen das achten muß, was den Menschen zum Menschen macht: die Offenheit zum Allgemeinen. Nur auf diese Weise kann er etwas von der Gewißheit wiederfinden, die er zur Zeit der Infragestellung seiner geschichtlichen Moral verloren hat. Der Mensch, Träger dieser Forderung nach Allgemeinheit, die ihn in ihrer Eigenschaft als Kriterium der Moralität im eigentlichen Sinne zum moralischen Subjekt macht, versteht von nun an, daß er jeden konkreten Imperativ seiner moralischen Praxis diesem Kriterium der Universalität unterwerfen muß. Jeder konkrete Grundsatz des Handelns, jede Entscheidung, jede praktisch gelebte Moral, die diesem Kriterium widerspricht, das heißt, die sich der beiderseitigen und einmütigen Verwirklichung der vernünftigen Freiheit unter Menschen widersetzt und die nach dem berühmten Wort Kants nicht die eines jeden Menschen werden kann, der unter denselben Handlungsbedingungen lebt, ohne daß in die menschlichen Beziehungen wieder die Gewalt eingeführt wird und letzten Endes die unmoralische Zerstörung des Schwächeren zur Durchführung kommt, gilt ganz einfach als unsittlich.

Die tatsächliche Moralität der Forderungen seiner konkreten Moral mit Hilfe dieses Kriteriums der Allgemeingültigkeit nachweisen bedeutet im Grunde die Anwendung des Grundprinzips vom Nicht-Widerspruch auf den Bereich der Ethik: es ist widersprüchlich, für meine Besonderheit eine Handlungsregel einzufordern, die nicht zur gültigen Regel für alle erhoben werden kann, zur universalen Regel. Nicht-Widerspruch: aber unter der Bedingung, sofort hinzuzufügen, daß sich in der Praxis der Widerspruch auf moralischem Gebiet Gewalttätigkeit nennt, Krieg und Vernichtung des anderen. Die Offenheit für die menschliche Universalität besagt streng genommen, die grundsätzliche Entscheidung, aus der Gewalttätigkeit herauszutreten und eine menschenwürdige Erde in gegenseitiger Anerkennung und Absprechung, in einstimmiger Entfaltung der Freiheit aller zu bewohnen. Ganz allgemein ist *gut* jede Handlung, die ein freier, sich frei verwirklichender und im gleichen Tun also auch das wesentliche Recht eines jeden auf eigene freie Verwirklichung respektierender Wille setzt. Dagegen ist *schlecht* jedes Handeln, das mit dieser universalen Offenheit nicht übereinstimmt, das auf die eine oder

andere Weise dieses wesentliche Recht eines jeden Menschen auf seine freie Selbstverwirklichung verletzt, das in die zwischenmenschlichen Beziehungen wieder die Gewalt einführt. Das Suchen nach der Universalität ist letzten Endes nichts anderes als die ganz und gar radikale Übertragung des Verbots «Du sollst nicht Mörder deines Bruders sein» in die Mitte der personalen Freiheit.

IV. *Der einzelne Imperativ und die allgemeine Norm*

Es wäre vollkommen verkehrt, wollte man aus dieser Forderung, die konkreten Imperative der Moral dem Kriterium der Universalität zu unterwerfen, auf die Existenz einer universalen, konkreten und vollendeten Moral schließen. Eine solche Schlußfolgerung würde ganz einfach bedeuten, die unüberwindbare Kontingenz des Menschen, die Endlichkeit seines Daseins zu verneinen; es würde bedeuten, das eigentlich Menschliche zu verlassen. Wenn es auch wahr ist, daß der Mensch sich dem Allgemeinen öffnen muß, so bleibt er in seinem Handeln doch immer der vereinzelt Mensch, der nichtwiederholbaren Besonderheit der *hic et nunc* geltenden Bedingungen eines solchen Handelns unterworfen. Der allgemeine Mensch existiert nicht: die allgemeine Moral auch nicht. Tatsächlich existieren nur dieser einzelne Mensch, diese geschichtliche, besondere Gemeinschaft. Wer diese Geschichtlichkeit verneint, zerstört den konkreten Menschen, den im Fleische existierenden Menschen in seiner unüberholbaren Unterschiedenheit. Darum findet sich jede konkrete Moral, die dank der Erziehung in die Innerlichkeit der Individuen einer geschichtlichen Gemeinschaft eingewurzelt ist, an die besondere geschichtliche Existenz dieser edukativen Gemeinschaft gebunden. Das bedeutet, daß jede tatsächliche Moral gesondert und geschichtlich ist und nicht aufhört, es zu sein. Und damit ist auch sie der geschichtlichen Wandlung unterworfen. Will man die geschichtliche Moral als endgültig festsetzen, indem man ihr die Eigenschaften immerwährender Dauer, des Absoluten, der Ewigkeit zuspricht, so verneint man dieses relative und geschichtliche Wesen jeder konkreten Moral. Man verhärtet und verfestigt sie in der Form, die sie zu einer bestimmten Periode ihrer Geschichte angenommen hat. Der Mensch und die Gemeinschaft leben. Auch die Moral muß leben.

Wie soll man aber einsehen, daß eine Moral niemals den Bedingungen ihrer Geschichtlichkeit entgehen kann und doch *zu gleicher Zeit* aufgerufen ist, sich der menschlichen Universalität zu öffnen – wenn sie nicht in die Gewalttätigkeit absinken will? Wie soll man diese innere Komplexität begreifen – wir verstehen ja heute, daß sie nichts anderes ist als der Ausdruck der dualen Existenz des einzelnen, bedürftigen, geschichtlichen Menschen, und er ist doch als Glied der Menschheit zur freien und vernünftigen Selbstverwirklichung berufen! Wenn er sucht, wie er handeln solle, und sich fragt, welchem Imperativ er in seinem Tun folgen müsse, damit es «gut» sei, dann begegnet der geschichtliche Mensch, der in einer besonderen Kultur lebt, niemals abstrakten Werten, Normen in Reinkultur. Er muß als konkretes Wesen, das in einer ebenfalls konkreten Situation zu handeln hat, einem Imperativ gehorchen, der eine oder mehrere Normen gemäß den durch seine Kultur dargebotenen Bedeutungen der betreffenden Wirklichkeiten *konkretisiert*. Wenn man diesen Imperativ genauer betrachtet, sieht man, daß ein jeder von ihnen in seiner Konkretheit von einer ethischen Gemeinschaft getragen ist und die den kulturellen Bedeutungen entsprechende *Übertragung* eines abstrakten Wertes oder einer universalen Norm darstellt. Um ein Beispiel anzuführen: der im Zinsverbot ausgedrückte (konkrete) Imperativ ist das Ergebnis einer solchen Übertragung; eine Norm – sich das Gut des anderen nicht ungerechterweise anzueignen – wird auf die wirtschaftliche Lage einer Zeit angewandt, auf ihre herrschende Produktionsform, auf die Bedeutung des Geldes in dieser Kultur; die Übertragung der *Norm* (den anderen nicht bestehen) in Abhängigkeit von der wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung des Geldes während Jahrhunderten führt zu einem konkreten Imperativ: der Zins ist verboten. Solange die wirtschaftliche Entwicklung (Handel, Handwerk, entstehende Industrien usw.) keine tiefen Veränderungen in der Bedeutung des Geldes eingeführt hatte, konnte dieses Verbot als eine einwandfreie Übertragung der Norm von dem Verbot des Diebstahls angesehen werden. Es kommt der Tag, an dem die kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung des Geldes sich wandelt – und vielleicht auch die wirtschaftliche Stellung der klerikalen Kirche... –, und es wird notwendig, das verzinste Darlehen zu erlauben und also den konkreten Imperativ zu ändern, um

die Norm hinsichtlich des Wohls des Mitmenschen lebendig zu erhalten. So verhält es sich mit der Moral, wenn sie lebt. Aufgrund des gesellschaftlichen und geschichtlichen Wandels ist sie aufgerufen, ununterbrochen die einzelnen Imperative, die sie den Gewissen vernehmbar macht, in Frage zu stellen, damit klar werde, ob diese Imperative immer noch die korrekte kulturelle Übertragung jener *normativen* Sicht darstellen, die den Menschen zum Menschen macht. Nichts ist für ein sittliches Gewissen verheerender als die erzwungene Gleichförmigkeit mit einem überlebten Imperativ, der nicht mehr die moralische Schwungkraft in sich trägt, die eben dieses Gewissen in sich fühlt.

V. Schluß

Die Erwägungen, die wir in dieser Reflexion klarstellten, lassen uns verstehen, wie beide, die Vielfalt der geschichtlichen, von den einzelnen Gemeinschaften tatsächlich gelebten Moralsysteme und die Suche nach Allgemeinheit, die allein eine sichere Grundlage und ein Kriterium zum Wahrheitsnachweis der Moralität bieten kann, *gleichzeitig* wahr sind. Das Verschließen der menschlichen Gemeinschaften in ihre bloße geschichtliche Besonderheit – das Vorurteil der Kulturideologen – hat zur Folge, daß die Moralsysteme ihrer Grundlage und ihrer menschlichen Berechtigung beraubt werden; es wird unmöglich, sie als *normative* Moralsysteme zu verstehen; man reduziert sie auf technische Mächenschaften zur gesellschaftlichen Organisation. Umgekehrt gilt: nur eine allgemeine Moral als die tatsächliche Moral betrachten und den Anteil an geschichtlicher, kultureller und religiöser Besonderheit verneinen, den jede Moral unüberwindbar in sich trägt – das Vorurteil der Idealisten –, das läuft darauf hinaus, sich zu untersagen, die unerbittlich bestehende menschliche Endlichkeit in Rechnung zu stellen; solches Verhalten erdrückt das Menschsein unter der tödlichen Forderung einer die Unterschiede negierenden Gleichförmigkeit. Die eine wie die andere dieser beiden Reduktionen enden letztlich in der Verneinung der moralischen Wirklichkeit und Forderung in dem, was sie Eigentliches an sich haben.

In diesen Verständnisbereich hinein muß die Tradition von den «Menschenrechten» gestellt werden, besonders die «Allgemeine Erklärung der Menschenrechte», die am 10. Dezember 1948

durch die UNO angenommen wurde. Sie ist nicht die Aufstellung einer wirklich universellen Moral und kann das nicht sein wollen; sie ist aber eine unersetzliche (sicher verbesserungsfähige) Fassung der allgemeinen Kriterien, denen die tatsächlichen Ethiksysteme in ihrer geographischen, nationalen, ethnischen usw. Vielfalt und entsprechend ihrer wirtschaftlichen, rechtlichen, sozialen, bürgerlichen, politischen und kulturellen Mächtigkeit genügen müssen, wenn sie nicht zur Zerstörung der menschlichen Würde führen sollen, die zu schützen und zu fördern sie doch berufen sind.

Die Menschen, die jahrhundertlang versuchten, ihre moralischen Differenzen durch Kriege

zu regeln, haben heute begonnen, sich ihrer Hinfälligkeit und Endlichkeit bewußt zu werden: sie wissen, daß sie unabweisbar in die Geschichte gestellt sind und also auch einer ganzen Reihe von besonderen und einzelnen Faktoren unterliegen. Sie wissen aber auch, daß sie erst dann in eine wahrhaft moralische Fragestellung eintreten, wenn sie anfangen, sich nicht mehr nur als solche anzunehmen, wie sie sich selbst gegeben vorfinden. Und wenn sie unbestreitbar zuerst erzogene Kinder sind, sexuelle Wesen, Menschen bestimmter Gebiete, bestimmter Länder, soziale Partner usw., so sind sie doch auch – zuerst – berufen, Menschen zu werden.

¹ Es wird den Kennern nicht schwerfallen, in den vorausgehenden und mehreren folgenden Ausdrücken die Spur der Forschungen Eric Weils zu entdecken, dessen Werk, vor allem die Philosophie morale (Paris 1961), zum besten der hier angegangenen Frage einen Beitrag von erstrangiger Bedeutung liefert.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Wissenschaftliche Studien, zuletzt (seit 1953) an der Ecole Polytechnique. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule von Le Saulchoir. 1968 Doktorat in Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit verantwortlicher Redakteur der Revue des Sciences philosophiques et théolo-

giques und Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen u.a.: La volonté dans la philosophie de Hegel (Diss., Ed. du Seuil, Paris 1972); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont:) Une foi exposée (Ed. du Cerf, Paris 1972); Le temps de la patience. Etude sur le témoignage (Cerf, Paris 1976); De qui tenir. Portraits de famille (Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) Le Manifeste de la liberté chrétienne (Seuil, Paris 1976); zahlreiche Aufsätze über Probleme der Moralphilosophie und der politischen Philosophie in französischen und ausländischen Zeitschriften; vor allem sei erwähnt eine Artikelserie: Karl Marx a-t-il constitué une théorie du pouvoir d'Etat? I. Le débat avec Hegel (1841–1843): Rev. Sc. philos. et théol. 63 (1979) 17–60; II. Emancipation humaine et révolution prolétarienne (1844–1845): aaO. 63 (1979) 203–240; III. Conquête du pouvoir et fin du politique (1846–1848): aaO. 63 (1979) 365–418. Anschrift: Couvent Saint Jacques, 20 rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.