

Lebenszentrierte Ethik, Heilungen und öffentliches Gesundheitswesen in Afrika

Jacquineau Azétsop

Der Begriff der Lebenskraft, der das traditionelle afrikanische Verständnis des menschlichen Daseins prägt, erfordert eine Moral, in deren Mitte das Leben und die Gemeinschaft stehen. Die Bedeutung des Lebens ergibt sich im Wesentlichen aus der kosmischen Ordnung. Sozial entfaltet aber wird die Lebenskraft in der Diskussion, deren Schauplatz das Palaver ist. Die Lebenskraft kann als Ausdruck des Naturrechts gesehen werden, denn sie ist eine Fortschrittskraft, die auf die Verbesserung des sozialen Zusammenhalts und der individuellen Verantwortung für die Gemeinschaft abzielt. Gesundheit ist eines jener Güter, deren instrumenteller Wert und deren Wesentlichkeit in jeder menschlichen Gesellschaft anerkannt werden. In den traditionellen afrikanischen Kulturen war die Gemeinschaft eine Therapiegruppe, denn Heilung galt als gemeinschaftliches Projekt. Der vorliegende Beitrag will zeigen, dass die afrikanische Lebensethik einen Zugang zu Heilung, Gesundheit und Bioethik begünstigt, der in der Bevölkerung gründet, und einen Zugang zum Naturrecht, der wesentlich relational und nicht in erster Linie rational ist.

Eine lebenszentrierte Ethik

Der wichtigste Aspekt der philosophischen Anthropologie im afrikanischen Kontext ist der Begriff der Lebenskraft, durch den die menschliche Person als ein In-Beziehung-Seiendes verstanden wird. Der Erste, der den Begriff der „Lebenskraft“ verwendete und damit prägte, war der franziskanische Missionar Placide Tempels¹, der beweisen wollte, dass die Bantu eine eigene Ethik und Metaphysik besitzen. Nach Tempels haben viele afrikanische Anthropologen und Denker diesen Begriff benutzt, um deutlich zu machen, dass das Leben eine Kraft ist, die in den verschiedenen Phasen des menschlichen Daseins wächst, abnimmt und schwindet. Die Tatsache, dass es sich um einen philosophischen Begriff handelt, bedeutet jedoch nicht, dass er nicht real wäre. Das Leben wird als Zugehörigkeit, Gemeinschaft, Austausch, Gastfreundschaft, Feier und Beteiligung erlebt. Das menschliche Dasein wird in seinen materiellen, spirituellen, sozialen und psychologischen Aspekten als überströmendes Leben und Wohlergehen erfahren. In den meisten traditionellen Religionen sind alle moralischen und ethischen

Grundsätze im Kontext der Bewahrung des menschlichen Lebens und seiner Macht oder Kraft verortet.² Ebendiese Vorstellung des vitalen Lebens ist der eigentliche Grundsatz des traditionellen afrikanischen Denkens.³

Das Leben ist die treibende Kraft hinter der afrikanischen Moral. Die kosmische Harmonie hängt von der Harmonie zwischen den Lebewesen ab, die durch eine Art hierarchischer Ordnung der Wirklichkeiten gewährleistet ist.⁴ Das Leben erscheint mithin als der einigende Faktor des menschlichen Daseins, denn es bindet soziale Kräfte, Mitglieder der Gemeinschaft, die Lebenden und die Toten, die Geborenen und die Ungeborenen, das Sichtbare und das Unsichtbare in einer solchen Weise aneinander, dass zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, dem Menschlichen und dem Göttlichen keinerlei Trennung besteht.⁵ Darüber hinaus ist das Leben ein entscheidendes Kriterium für die Moral. Der moralische Charakter einer Tat ist durch ihr lebengebendes Potential bestimmt: Gute Taten tragen zur Lebenskraft der Gemeinschaft bei, während schlechte Taten, so unbedeutend sie auch scheinen mögen, das Leben tendenziell schwächen.⁶

Solidaristische Ethik und persönliche Autonomie: der Wert der Gemeinschaft

Das menschliche Dasein erreicht seine Erfüllung, wenn es als „Gemeinschaft-mit“ und „Beteiligung-an“ wahrgenommen wird. Der Mensch kann nicht einfach als Individuum verstanden und begriffen werden, sondern ist immer in ein Geflecht von Beziehungen eingesponnen. Das Heidegger'sche Projekt der Wiederherstellung einer fundamentalen Ontologie funktioniert im afrikanischen Kontext nicht gut, denn ein Lebewesen wird nicht solipsistisch, sondern eher im gemeinschaftlichen Sinne als „In-Beziehung-Seiendes“ aufgefasst. Die Erkenntnis- und Denkprozesse sind ebenfalls von dieser relationalen Anthropologie geprägt: Ein Ding zu erkennen heißt, das komplexe Beziehungsgefüge zu erfassen, das es definiert. Verfolgt man diese gedankliche Linie weiter, wäre „das menschliche Verstehen weniger durch das kartesianische *Cogito ergo sum* als durch *cognatus/cognitus sum, ergo sumus*, das heißt durch sein Bezogensein determiniert.“⁷

Soziale Harmonie setzt voraus, dass die Gesellschaft jedes ihrer Mitglieder als Subjekt betrachtet. Man hat lange Zeit behauptet, die Dimension der Individualität sei den afrikanischen Gesellschaften fremd⁸, doch Bénézet Bujo und viele andere afrikanische Denker haben dieser These widersprochen. Solidarität ist nur dann genuin, wenn sie den Respekt gewährleistet, der jeder Person zusteht. Hier ist das Palaver überaus wichtig, denn es gibt Einzelnen Gelegenheit, neue Erfahrungen beizusteuern, die die Gemeinschaft bereichern.⁹ Doch die afrikanische Lebensethik ist keine freiheitszentrierte Ethik, die die Selbstbestimmung des moralisch Handelnden als das Ziel jeder Entscheidungsfindung betrachtet. Die afrikanische Moral ist keine individualistische Moral, sondern eher eine Moral der Tugend, Verantwortung und Gemeinschaftlichkeit.¹⁰ Unter Verantwortung verstehe ich eine fürsorgliche Einstellung oder Verhaltensweise, zu der man sich

aus Achtung vor dem Wohlergehen anderer verpflichtet fühlt. Eine solche fürsorgliche Einstellung oder Verhaltensweise umfasst auch die Verantwortung, anderen in der Not zu helfen, anderen nicht zu schaden und so fort.¹¹ Im afrikanischen Kontext kommt der Anspruch auf ein Recht nicht vor der Verantwortung und der Pflicht – insbesondere nicht vor der Verantwortung für das menschliche Leben und die Gemeinschaft. Die Autonomie des moralischen Subjekts wird nicht als Ziel oder Vorbedingung des Handelns betrachtet. Hauptziel ist vielmehr der Fortschritt der ganzen Gemeinschaft, der das Wohlergehen des Einzelnen beinhaltet. Tatsächlich spiegelt ja die moralische Prägung des Einzelnen die Kernwerte der gesamten Gemeinschaft wider. Dennoch wendet jedes Mitglied der Gemeinschaft diese Werte so an, wie es seiner eigenen Geisteshaltung und Persönlichkeit entspricht. Die Gemeinschaft spielt bei der Lebensgestaltung ihrer Mitglieder eine wichtige Rolle. Die menschliche Person wird nie als autonomes Individuum, sondern als wesentlich gemeinschaftlich und in einen Kontext sozialer Beziehungen und Interdependenzen eingebettet gesehen. Die Gemeinschaft kann nicht als schlichter Verband von Individuen, deren Interessen und Ziele zufällig übereinstimmen, sondern muss als eine Gruppe von Personen verstanden werden, die durch zwischenmenschliche (biologische und/oder nicht-biologische) Bande verknüpft sind und sich selbst in erster Linie als Mitglieder der Gruppe mit gemeinsamen Interessen, Zielen und Werten begreifen.¹²

Die Gemeinschaft fördert das moralische Wachstum der individuellen Person. Der wesentlich relationale Charakter der Person und die wechselseitige Abhängigkeit menschlicher Personen, die aus dieser natürlichen Gemeinschaftlichkeit resultiert, machen die Gemeinschaft im Leben der Einzelnen so radikal wichtig. Die individuelle Person ist vollständig, wenn er oder sie in das Geflecht der Beziehungen eingesponnen ist. Die auf die Aufklärung zurückgehende Vorstellung von einer autonomen, sich selbst genügenden menschlichen Person funktioniert nicht, weil die menschliche Endlichkeit und Begrenztheit die existentiellen und ontologischen Grenzen der menschlichen Autonomie betonen. Unsere Fähigkeiten, Talente und Veranlagungen reichen nicht aus, um unser Potential auszuschöpfen und unsere elementaren Bedürfnisse zu erfüllen, solange wir uns dabei nicht auch auf andere stützen können.¹³ Die Person ist mithin kein autonomes Wesen, das die Regeln des moralischen Verhaltens nur aus seinem persönlichen Urteil ableitet. Da die afrikanische Ethik eine kosmische Ethik ist, betrifft das persönliche Verhalten den gesamten Kosmos. Deshalb kann das moralische Subjekt nicht umhin,

*Jacquineau Azétsop SJ stammt aus Kamerun, hat einen Magisterabschluss in Öffentlichem Gesundheitswesen (Johns Hopkins University, Baltimore, USA) und ein Doktorat in Theologie (Boston College, USA, 2007) inne. Er ist Dozent für Gesundheitspolitik und Bioethik an der Medizinischen Fakultät „Teilhard de Chardin“ in N'djaména, Tschad. Er forscht über afrikanische Kultur, Theologie und Philosophie sowie über Bioethik, soziale Epidemiologie und die Verbindung zwischen Politik, Ethik und Volksgesundheit. Veröffentlichungen u.a.: *Principlism, medical individualism, and health promotion in resource-poor countries* (mit Stuart Rennie, 2010); *New Directions in African Bioethics* (im Erscheinen). Anschrift: Communauté Paul Miki, B.P. 456, N'djaména, Tschad, Zentralafrika.*

darüber nachzudenken, wie sein oder ihr Verhalten sich auf die Gemeinschaft auswirkt. In unserer heutigen Zeit haben die Menschen eine gewisse Sensibilität für den Zusammenhang zwischen sozialen und ökologischen Phänomenen entwickelt.

Krankheitsursachen und Heilung

Die gemeinschaftliche Dimension des menschlichen Daseins beeinflusst auch die afrikanische Vorstellung von Heilung und Krankheit. Heilung betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen Patient und Arzt, sondern die gesamte Gemeinschaft, weil die Gemeinschaft oder der Clan eine Therapiegruppe ist. Eine Krankheit beginnt mit der subjektiven Wahrnehmung ihrer Symptome, bis diese auch von der Gemeinschaft erkannt werden und die Gemeinschaft es dem Kranken gestattet, seine Rolle als Patient zu spielen.¹⁴ Die soziale Dimension der Krankheit wird zusätzlich dadurch betont, dass die Krankheit nicht nur als biologisches Problem, sondern als Ergebnis eines Ungleichgewichts in der kosmischen Ordnung wahrgenommen wird. Die Disharmonie, die zu der Krankheit führt, gibt dem Einzelnen und der Gesellschaft die Gelegenheit, ihre Beziehungen innerhalb und außerhalb der Gemeinschaft zu überprüfen. Der Clan oder die Familie wird von der ersten Diagnose bis zur Genesung in den Heilungsprozess einbezogen. Heilung umfasst Rituale, Opferhandlungen, Almosen, einen Prozess der Versöhnung und Arzneien wie beispielsweise Tränke. Sie umfasst auch die physische, emotionale, psychologische, spirituelle und gemeinschaftliche Dimension der Person. Der Zweck all dieser symbolischen und heilenden Handlungen besteht darin, die ursprüngliche Lebenskraft wiederherzustellen. Traditionelles afrikanisches Heilen ist lehrreich, was die Art und Weise betrifft, wie die Gemeinschaft zur Gesundheitspflege beitragen kann. Es lehrt, dass der menschliche Körper Teil einer weitergefassten Ökologie ist, die sich durch ihre Vernetztheit auszeichnet. Vor einem solchen gemeinschaftlichen Hintergrund ist die Bewahrung der kosmischen Harmonie durch eine beständige Gemeinschaft auf allen Ebenen des menschlichen Lebens ein wichtiges Ziel.

Traditionelles Heilen war sowohl auf das Wohlergehen der Gemeinschaft wie auch auf die Genesung der Kranken ausgerichtet. Dem lag die Vorstellung zugrunde, dass wahre Heilung nur innerhalb einer Gemeinschaft der Fürsorge und Liebe möglich ist. Andererseits galt Gesundheit als wichtiger Wert, der andere Werte möglich und erreichbar machte. Solange man gesund war, war alles andere zweitrangig und alles vorstellbar. Das Gesundheitswesen im traditionellen Afrika war allen ohne Ansehen des Gesellschaftsstatus zugänglich - unter einer einzigen Bedingung: dass man krank war.¹⁵ Die westliche Medizin ist zweifellos strukturierter als die afrikanische Medizin, scheint jedoch profitgierigen Konzernen in die Falle gegangen zu sein. Moralisch blinde Marktfundamentalisten, die die Marktwirtschaft beherrschen, haben die Medizin so gründlich vereinnahmt, dass ethische und medizinische Fragen vorwiegend unter ökonomischen Aspek-

ten diskutiert werden. Während die afrikanische Vorstellung von Gesundheit und Heilung die Gesundheit nicht von anderen Aspekten des Wohlbefindens trennt, ist die Möglichkeit, dass bei schlechter Gesundheit (ein gewisses) Wohlbefinden oder bei geringem Wohlbefinden eine gute Gesundheit erzielt wird, schlichtweg nicht vorgesehen. Die afrikanische Vorstellung von Gesundheit und Heilung stellt das biomedizinische Verständnis des Heilens in Frage, durch welches „die Behandlung von Krankheiten [...] auf individueller Basis und durch biochemische und chirurgische Prozesse zu erfolgen hat. Die sozialen Ursachen der Krankheit, ihre Bedeutung und ihre Implikationen werden als zweitrangig betrachtet.“¹⁶ Deshalb „wäre es ideal, die Effizienz der westlichen Wissenschaft und Theorie mit der moralischen Sensibilität des traditionellen Afrika zu kombinieren. Die westliche Kultur könnte die afrikanische Kultur stärker und die afrikanische Kultur die westliche Kultur menschlicher machen.“¹⁷

Krankheitsursachen und ein Krankheits- erklärungsmodell

Der Begriff der Lebenskraft und das darauf fußende relationale Verständnis der menschlichen Person sind durchaus geeignet, die Grundlegung für ein gegebenes Modell der Krankheitserklärung sowie einen Zugang zur Bioethik zu liefern, der über den biomedizinischen Rahmen hinausgeht. Weil jede Person wesentlich sozial ist und weil die Gesellschaft ein lebensschützendes Umfeld sein soll, können Theorien über Krankheitsursachen und die „Ethik der Lebenden“ den kulturellen Hintergrund und die sozialen Verhältnisse, in denen die Menschen leben, nicht ignorieren.

Die afrikanische Erklärung von Krankheit basiert auf der Vorstellung, dass Krankheit eine Störung richtiger Beziehungen ist. Krankheit „ist kein schlechtes Teilchen in einem ansonsten gesunden Organismus. *Clostridium difficile colitis* ist kein schlechtes Teilchen, das man unter dem Mikroskop erkennt. Die Krankheit ist nicht mit dem Bakterium identisch. Die Krankheit ist eine Störung in den Beziehungen, die im Dickdarm eines Menschen vorherrschen sollten.“¹⁸ Es geht also bei der Heilung nicht nur um die Wiederherstellung der physischen Funktionen des Individuums, sondern auch um die Wiederherstellung der richtigen Beziehungen. Heilen heißt auch, die soziale Harmonie wiederherzustellen. Soziale Ungerechtigkeiten und mangelnde soziale Unterstützung können den Krankheitsverlauf maßgeblich beeinflussen. Soziale Ungerechtigkeiten erhöhen die Anfälligkeit für Krankheitserreger, und soziale Unterstützung ist ein wichtiger Faktor der Genesung und sogar der Vorbeugung. Deshalb kann Heilung nicht auf die Wiederherstellung der homöostatischen Verhältnisse des einzelnen Patienten als eines isolierten Organismus beschränkt werden.¹⁹ Der amerikanische Arzt und Bioethiker Daniel Sulmasy schreibt, dass „Krankheit mehr durcheinanderbringt als nur die Verhältnisse innerhalb des menschlichen Organismus. Sie reißt Familienmitglieder und Arbeitskollegen auseinander. Sie bringt bestehende

Bewältigungsmuster ins Wanken. Sie wirft Fragen nach der eigenen Beziehung zum Transzendenten auf.“²⁰

Ganzheitliches Heilen setzt voraus, dass alle Aspekte des menschlichen Lebens Beachtung finden. Selbst wenn eine physische und physiologische Heilung nicht mehr möglich ist, können noch immer andere Aspekte des menschlichen Daseins in Betracht gezogen und vielleicht geheilt werden. Im traditionellen Afrika wird ein sterbender Mensch vor seinem oder ihrem Tod alle zerbrochenen Beziehungen zu anderen - Gott, den Vorfahren und allen kosmischen Kräften - wiederherstellen. Heilung kann sich auf die Beziehung zwischen dem Individuum und seinem oder ihrem sozialen Umfeld fokussieren. Versöhnung, echte Bezeugungen von Fürsorge und Liebe können dem Sterbenden spirituelle Heilung bringen. Dieser Heilungsansatz lässt sich nicht innerhalb eines Modells der Krankheitserklärung verstehen, das sich im Wesentlichen auf die Wiederherstellung der homöostatischen Verhältnisse im Patienten konzentriert. Er hinterfragt den biologischen Individualismus der heutigen Biomedizin. Eine individualistische Vorstellung von Gesundheit und Heilung legt Medizin und Gesundheitswesen einfach in die Hände der Marktkräfte, wie es in den USA und einigen anderen Industrienationen der Fall ist. Gestützt auf das Potential der Biomedizin und das moralische Leitbild der Ethik des Lebens spreche ich mich für ein holistisches Modell der Krankheitserklärung und Gesundheitspflege aus. Es ist ein biopsychologisches und spirituelles Modell und kein bloßer Dualismus, in dem eine Seele zufällig in einem Körper wohnt.²¹ Es ist ein Modell, in dem „das Biologische, Psychologische, Soziale und Spirituelle verschiedene Dimensionen der Person sind und kein individueller Aspekt losgelöst vom Ganzen betrachtet werden kann.“²² Dieses Modell berücksichtigt die biologischen, psychologischen und spirituellen Bedürfnisse der kranken Mitglieder der Gemeinschaft. Es verfügt auch über eine soziale Dimension, durch die das Umfeld, in dem die Krankheit auftritt, erforscht und die politische Ökonomie einer schwachen Gesundheit verstanden werden kann. Ein soziologisches Modell der Krankheitserklärung kann uns helfen, den Verdacht am Leben zu erhalten, dass soziale Ungerechtigkeiten maßgeblich für eine schwache Bevölkerungsgesundheit verantwortlich sind.

Bedeutung für die Bevölkerungsgesundheit und Implikationen für die Bioethik

Durch die Übernahme des biomedizinischen Krankheitsmodells, das einen medizinischen Individualismus propagiert und sich auf eine individualzentrierte Anthropologie stützt, hat der bioethische Mainstream sich überwiegend auf den Respekt vor der Autonomie im klinischen Umfeld und die Achtung vor der Person in der Forschung konzentriert und dabei Selbstbestimmtheit und Wahlfreiheit betont. Die Fokussierung auf das Individuelle hat jedoch häufig zu einem moralischen Vakuum, einer Überbewertung des menschlichen Handelns und einem wenig tragfähigen (liberalen?) Gerechtigkeitsbegriff geführt. Mit einem derart

begrenzten Gerechtigkeitsbegriff kann die Bioethik nicht angemessen auf kollektive Makro-Probleme wie die sozialen, sanitären und ökologischen Fragen reagieren, die in armen Ländern an der Tagesordnung sind. Eine Bioethik, die sich auf die Autonomie des Einzelnen stützt, kann den Lebenswelten unterschiedlich zusammengesetzter und situierter sozialer Gruppen und vor allem Randgruppen nicht gerecht werden.²³ Zudem werden in der klinischen Medizin so weitgefaste Fragen wie die nach dem Gemeinwohl, der Verteilungsgerechtigkeit und der Spiritualität des Patienten womöglich zugunsten des Primats weltlicher Geschäftsinteressen vernachlässigt.²⁴ Auf ressourcenarme Länder und Gemeinschaften innerhalb der Industrienationen angewandt, ist die auf Autonomie gründende Bioethik nicht geeignet, den tieferen Ursachen von Krankheiten und Krisen des Gesundheitswesens auf den Grund zu gehen, von denen die Einzelnen oder die Gemeinschaft betroffen sind. Eine autonomiezentrierte Ethik bürdet dem moralisch Handelnden die ganze Last der Prävention und des Zugangs zur medizinischen Versorgung auf. Damit ordnet sie die Krankheit in ein Modell ein, das das politische Eingreifen in den Gesundheitsbereich strikt auf biomedizinische Lösungen oder Verhaltensänderungen begrenzt. Dies führt zu einer Fortsetzung des sozialen *Status quo*, der die gesundheitlichen Risiken verschärft und die gesellschaftlichen Kräfte, die für diese Risikoverschärfung verantwortlich sind, legitimiert. Krankheit ist ein sozialer Prozess, und deshalb ist eine Politik, die nur die individuellen Risikofaktoren in den Blick nimmt, nicht geeignet, die soziale Gerechtigkeit zu stärken und strukturelle Elemente anzugehen, die krankheitsfördernde Bedingungen schaffen. Wir brauchen also eine Gesundheitspolitik, die sich nicht nur mit dem Gesundheitswesen befasst, sondern auf die Fakten reagiert: jene Fakten nämlich, die erklären, warum (bestimmte) Menschen mit (bestimmten) Krankheiten aus (bestimmten) Gemeinschaften medizinische Versorgung benötigen. Gesundheitspolitik sollte sich natürlich um das Gesundheitswesen kümmern, doch darüber hinaus sollte sie auch sozial-, arbeits-, beschäftigungs-, wirtschafts-, entwicklungs- und bildungspolitische Fragen in Betracht ziehen. Wir brauchen ein holistisches Krankheitserklärungsmodell, um die biomedizinische Ethik auf eine breitere Grundlage zu stellen und zu einem neuen Verständnis von Krankheit, Freiheit, medizinischer Praxis, Arzt-Patienten-Verhältnis, Risiken und Chancen von Forschung und Therapie, Forschungsprioritäten und Gesundheitspolitik zu gelangen.

Eine bioethische Forschung, die sich auf ein holistisches Modell stützt, setzt sich sowohl mit lokalen als auch mit globalen Fragen sozialer Ungerechtigkeit auseinander, weil ein solches Modell auf der engen Verbindung zwischen sozialer und gesundheitlicher Ungleichheit beruht. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass die Verteilung von Krankheiten auch die Geographie der sozialen Ungerechtigkeit widerspiegelt. Ein sozialer Zugang zur Bioethik betont die Verteilungsgerechtigkeit und nutzt sowohl der Bevölkerung als auch dem Einzelnen.

Naturrechtsdenken, Gesundheit und Bioethik

Die enge Verbindung, die in der/den afrikanischen Kultur/-en zwischen der kosmischen und der moralischen Ordnung besteht, lässt keinen objektivierenden Naturbegriff zu. Gutes zu tun und sich für den Erhalt der sozialen Harmonie und des ökologischen Gleichgewichts einzusetzen ist dasselbe. Menschliches Verhalten bewahrt oder stört die Harmonie des Kosmos, während die hierarchische Anordnung der Kräfte anzeigt, wo die höchsten Werte liegen. Deshalb sollte jedes ethische Nachdenken über Gesundheit und Heilung ein kosmisch-ethisches Nachdenken sein, weil jedes einzelne Stück Dasein seine eigene Würde, sein eigenes Schicksal und seine eigene Souveränität besitzt. Jedes Stück Dasein ist an sich ein Kosmos im Werden, ein Mikrokosmos. Gut zu handeln heißt deshalb, sich so zu verhalten, dass die wesentlichen Dinge im alltäglichen Leben der Gesellschaft konkret werden. Gutes zu tun bedeutet einfach, zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen und die Lebensqualität der Menschen zu steigern. Die kosmische Ordnung ist eine Lebensordnung, die sich durch die moralische Ordnung ausdrückt; diese wiederum ist von Verhaltensregeln und Verhaltensmustern geprägt, die die Gesellschaft im Zuge einer sorgfältigen und auf Konsens ausgerichteten Diskussion - dem sogenannten Palaver - formuliert. Obwohl die Harmonie des Kosmos etwas Gegebenes ist, wird ihr konkreter Ausdruck in der Gesellschaft durch historische Umstände und durch Herausforderungen geformt, vor die die Einzelnen sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte gestellt sehen. Gewiss ist auch die Vernunft ein Teil des Denkprozesses, durch den die Bedeutungen von Leben und Gesundheit beständig im Licht der Lebenskraft neu gedacht und neu konstruiert werden, doch das grundlegende Prinzip, das diesen Kommunikationsprozess lenkt, ist die Verbesserung sozialer Beziehungen. Im Gegensatz zu einer ausschließlich rationalen Konzeption des Naturrechts ist die Ordnung der Natur hier wesentlich relational. Die moralischen Maßstäbe, die das menschliche Verhalten lenken, werden in gewisser Hinsicht durch einen Kommunikationsprozess objektiv entdeckt. Und mit der Erfüllung und Umsetzung der im Palaver formulierten gesellschaftlichen Gesetze werden sie subjektiv verwirklicht. Trotz der Inklusivität des Palavers können jedoch einflussreiche Individuen oder Gruppen den Kommunikationsprozess kontrollieren und anderen ihre Sicht der Dinge aufzwingen. Theoretisch werden alle Ansichten und Interessen berücksichtigt, doch verletzte Gruppen wie Frauen oder Jugendliche können an den Rand gedrängt werden.

Die Beziehung zwischen der Lebenskraft, die vom Höchsten Wesen (Gott) stammt, und den Regeln und Gesetzen, die das Leben in der Gesellschaft lenken, kann nicht ausschließlich oder primär als rationaler Prozess, sondern wesentlich von dem genuin relationalen Verständnis des menschlichen Daseins her begriffen werden. Die Methodologie ist nicht abstrakt und deduktiv, sondern kommunikativ und dialogisch. Die Verhaltensregeln sind gewiss von der Lebenskraft inspiriert, werden jedoch letztlich von Mitgliedern der Gesellschaft aufgestellt. Deshalb kann das Naturrecht als ordnendes Lebensprinzip nur vor dem relationalen

Hintergrund verstanden werden, der das menschliche Dasein prägt und soziale Prozesse notwendig macht. Als das Prinzip der sozialen Harmonie und des gesellschaftlichen Lebens veranlasst uns der Begriff der Lebenskraft, nicht nur auf individueller Ebene, sondern auch bevölkerungsbezogen über Gesundheitspflege, Gesundheitsförderung und Gesundheitsgerechtigkeit nachzudenken. Ebenso sollten die gesundheitlichen Bedürfnisse nicht nur aus einer individualistischen Perspektive, sondern auch im Hinblick auf die Bevölkerung gesehen werden. Mithin sind die Schaffung sozialer Regelungen und ein politisches Umfeld, das Gesundheit und Wohlergehen fördert, ebenso wichtig wie der Zugang zur medizinischen Versorgung.

Schluss

In den meisten afrikanischen Kulturen sind die Bewahrung des Lebens und die Förderung der sozialen Harmonie die Hauptkriterien der Moral. Die afrikanische Ethik ist eine lebens- und gemeinschaftszentrierte Sittlichkeit. Als ordnendes Prinzip des menschlichen Daseins begünstigt die Lebenskraft einen holistischen und bevölkerungsbezogenen Gesundheits- und Heilungsbegriff. Dieser Gesundheits- und Heilungsbegriff basiert auf der Geschichte und den Bedürfnissen der Menschen. In ähnlicher Weise muss auch jede bioethische Überlegung, die auf dem afrikanischen Konzept vom menschlichen Leben beruht, die Verwendung des biomedizinischen Modells der Krankheitserklärung hinterfragen und sich einen holistischen und bevölkerungsbezogenen Zugang zum Thema Gesundheit und Ethik zu eigen machen.

¹ Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, Paris 1949.

² Laurenti Magesa, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Nairobi 1998, 31f.

³ Martin Nkafu, *African Vitalogy: A Step Forward in African Thinking*, Nairobi 1999, 31.

⁴ Bénézet Bujo, *African Christian Morality at the Age of Inculturation*, Nairobi 1998, 20.

⁵ Magesa, *African Religion*, aaO., 72.

⁶ Bénézet Bujo, *African Theology In its Social Context*, Nairobi 1992, 26.

⁷ Juvenal Ilunga-Muya/Bénézet Bujo: *The Awakening of a Systematic and Authentically African Thought*, in: dies. (Hg.), *African Theology: The Contribution of the Pioneers*, Nairobi 2003, 125.

⁸ Bénézet Bujo, *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*, New York 2001, 6.

⁹ Ilunga-Muya/Bujo, *The Awakening*, aaO., 131.

¹⁰ Kwame Gyekye, *African Cultural Values. An Introduction*, Philadelphia/Accra 1996, 63.

¹¹ Ebd.

¹² Kwame Gyekye, *Person and Community*, in: ders./Kwasi Wiredu (Hg.), *Cultural Heritage and Contemporary Change*, Washington 1998, 104.

¹³ Ebd., 105.

¹⁴ Meinrad Pierre Hebga, *Witchcraft, Sorcery and Illness In Africa*, Nairobi 1987, 4.

- ¹⁵ Godfrey Tangwa, *The Traditional African Perception of a Person: some Implications for Bioethics*, in: Hasting Center Report 30 (2000/5), 43.
- ¹⁶ José Lavastida, *Health Care and the Common Good: A Catholic Theory of Justice*, Washington D.C. 2000, 87.
- ¹⁷ Tangwa, *The Traditional African Perception of a Person*, aaO., 43.
- ¹⁸ Daniel P. Sulmasy, *The Rebirth of the Clinic: An Introduction to Spirituality in Health Care*, Washington D.C. 2007, 125.
- ¹⁹ Ebd.
- ²⁰ Ebd., 125.
- ²¹ Ebd., 128.
- ²² Ebd.
- ²³ Susan Kelly, *Bioethics and Rural Health: Theorizing Place, Space, and Subjects*, in: Soc Sci Med 56 (2003), 2277–2288.
- ²⁴ Richard McCormick, *Bioethics, a Moral Vacuum*, in: America 180 (1999), 21–25.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein