
Ethik in afrikanischen Traditionen

Heinz Kimmerle

1. Einleitung

Am Anfang seines Artikels ›Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert. Werteverlust oder Wertewandel?‹ in dem Band *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung* betont Chibueze Udeani mit Recht: »Dieses Thema erfordert große Behutsamkeit [...] wenn man bedenkt, dass Afrika aus mehr als tausend verschiedenen großen Volksgruppen besteht, die über den ganzen Kontinent verteilt sind, und dass diese sich durch Kulturen, Traditionen und Lebensgewohnheiten unterscheiden.«¹

So wichtig diese Behutsamkeit auch ist, besteht doch die Möglichkeit, bestimmte allgemeine Aussagen über die ›Ethik in afrikanischen Traditionen‹ zu machen, was Udeani im Fortgang seines Artikels auch selbst tut. Es gibt gewisse gemeinsame Grundzüge des Denkens der afrikanischen Menschen, die indessen häufig auch als solche regional zu differenzieren sind. Darüber hinaus ist der Hinweis wichtig, dass es auf dem Gebiet der Ethik in Bezug auf einige grundlegende Auffassungen der Kulturen übergreifende allgemeine Gültigkeit gibt. Kwasi Wiredu erwähnt in der Einleitung zu seinem Buch *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*, dass »the categorical Imperative (roughly so called)« zu den drei universalen »supreme laws of thought and conduct« gehört.²

Damit bezieht er sich auf eine Verhaltensregel, die in vielen Kulturen durch ein Sprichwort ausgedrückt wird, das in seiner deutschen Fassung lautet: »Was Du nicht willst, dass man Dir tu, das füg auch keinem andern zu«. Bei Kant bekommt diese Verhaltensregel im Kategorischen Imperativ dann freilich eine spezifische Formulierung, die hier nicht wiedergegeben werden muss.

¹ Gabriele Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*. Nordhausen 2013 (Studien zur Interkulturellen Philosophie, Bd. 21), S. 209–218, s. S. 209.

² Bloomington & Indianapolis 1996, S. 1–2.

Da es nicht erst im 21. Jahrhundert, sondern schon seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine sehr viel intensivere Phase der seit jeher bestehenden Durchmischung der Kulturen in der Welt gibt, werden auch die Folgen dieses Prozesses bei der Betrachtung der ethischen Auffassungen in bestimmten Traditionen, gewiss auch in den afrikanischen, zu beachten sein. Wir werden deshalb bei unserer Behutsamkeit oder Achtsamkeit auch diesen Sachverhalt berücksichtigen, sofern er für die afrikanischen Traditionen relevant ist. Es wird also auf weit in die Vergangenheit zurückreichende vorkoloniale Traditionen, den mehrere Jahrhunderte währenden ›Zusammenprall‹ verschiedener Wertetraditionen in der kolonialen und neokolonialen Periode sowie die heutigen Verhältnisse und Auffassungen ›in Zeiten der Globalisierung‹ zu achten sein.

Ein besonderes Augenmerk richten wir auf die von Jacob Emmanuel Mabe nicht nur in dem oben erwähnten Sammelband von Gabriele Münnix, sondern auch sonst vieler Orts angemahnte Besonderheit der meisten afrikanischen Traditionen südlich der Sahara, die hier zur Debatte stehen, dass in ihnen primär mündlich kommuniziert worden ist und die Wissensinhalte tradiert worden sind, dass also von primär oralen Traditionen zu reden sein wird, was in seinen Auswirkungen bis heute gilt und für die ethischen Auffassungen und Verhaltensweisen von großer Bedeutung ist.³

Besondere Beachtung verdient die Konzeption einer ›Parental Earth Ethics‹, mit der der kenianische Philosoph Henry Odera Oruka die ethischen Verpflichtungen der Familiengemeinschaft und die Sorge für die Umwelt von afrikanischen Grundlagen aus zu einem weltweiten Modell entwickelt hat.⁴ Orukas Denken ist in spezieller Weise in den afrikanischen Traditionen verwurzelt, weil er maßgeblich die ›Sages‹ als die philosophischen Weisheitslehrer in den traditionellen afrikanischen Gemeinschaften erwiesen und international bekannt gemacht hat.⁵

Schließlich ist einleitend darauf hinzuweisen, dass die afrikanische Philosophie insgesamt stark praktisch orientiert ist, Ethik demgemäß als ihre wichtigste Disziplin zu gelten hat. Für diesen Sachverhalt erhielt ich eine empirische Bestätigung, als ich bei meinem ersten längeren Aufenthalt als Gastprofessor an einer afrikanischen Universität in Nairobi in Kenia im Jahr 1989 bemerkte, dass die kenianischen Kollegen, mit denen ich gemeinsam Vorlesungen hielt, bei fast allen philosophischen Themen die Frage stellten: »Was bedeutet das für unsere persönliche Umgebung, für unser Land und für Afrika im ganzen«, worauf die Studenten wohlüberlegte Antworten gaben.

³ Jacob Emmanuel Mabe, ›Andere Kulturen – andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann‹, in Münnix (Hrsg.), a.a.O., S. 219–230; ders., *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt/Main 2005.

⁴ Henry Odera Oruka, *Ecophilosophy and the Parental Earth Ethics*, in: A. Graness & K. Kresse (Hgg), *Sagacious Reasoning. Henry Odera Oruka in memoriam*, Frankfurt/Main 1997, S. 119–131.

⁵ Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden 1990.

2. »Das dialektische Primat des Wir vor dem Ich-Du.«⁶

Die Formulierung des Titels dieses ersten Paragraphen stammt von dem kongolesischen Philosophen Maurice Tschiamalenga Ntumba, der in Kinshasa und vorübergehend auch in Oldenburg in Deutschland gelehrt hat. Dass er von einem ›dialektischen‹ Primat des Wir vor dem Ich-Du spricht, bedeutet, dass im Wir auch das Ich-Du-Verhältnis eine Rolle spielt, und umgekehrt, dass das Ich-Du selbst bereits ein Wir ist. Er definiert die gesamte afrikanische Philosophie und damit in erster Linie auch die Ethik als eine »Philosophie des Wir«, die er der europäisch-westlichen Philosophie als einer »Philosophie des Ich« gegenüberstellt.⁷ Obwohl auch diese Gegenüberstellung ›dialektisch‹ zu verstehen ist, muss sie doch als zu schematisch gelten. Das wird im Folgenden deutlich werden. Indessen bleibt die Auffassung bestehen, dass gerade in ethischer Hinsicht der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum ein grundlegender im gesamten subsaharischen Afrika anerkannter Sachverhalt des Denkens ist.

Wie Joseph Nyasani von der Universität Nairobi 1989 auf einem Symposium in Rotterdam näher ausgeführt hat, muss man bei dem Vorrang der Gemeinschaft konkret in erster Linie an die Familie denken, und zwar an die ›extended family‹, zu der nicht nur Eltern und Geschwister, (Ur)Großeltern, Tanten und Onkel gehören, sondern auch die Geister der verstorbenen Vorfahren und die der noch nicht geborenen Babies.⁸ Diese Verhältnisse einer spirituellen Gemeinschaft der Familie befinden sich auch im erweiterten Kreis des Dorfes, des Volkes, des gesamten afrikanischen Kontinents und darüber hinaus. Sie stehen in letzter Konsequenz für eine weltweite ›universal brotherhood‹.

Innerhalb der Familie nimmt die Mutter eine schlechthin zentrale Stellung ein. Sie ist nicht nur in emotionaler, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht die entscheidende Instanz, welche die Familie zusammenhält. Ein Sprichwort der Yoruba in Nigeria hebt die Rolle der Mutter gegenüber dem Vater hervor: »Mother is gold, father is mirror«, indem insbesondere ihre Zuverlässigkeit herausgestellt wird. Dem Vater obliegt mehr die Planung und Verantwortung der grundlegenden Entscheidungen für die Familie. Insofern ist er in fast allen afrikanischen Kulturen das Oberhaupt der Familien. Von den zahlreichen Sprichwörtern über die Mutter soll noch eines von den Chewa, die im heutigen Malawi wohnen, erwähnt werden. Es lautet: »Mother is God number two.«⁹ Dem

⁶ Maurice Tschiamalenga Ntumba, ›Afrikanische Weisheit. Das dialektische Primat des Wir vor dem Ich-Du‹, in: W. Oelmüller (Hrsg.), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn 1988.

⁷ Ntumba, ›Langage et socialité. Primat de la ›Bisoité‹ sur l'intersubjectivité‹, in: *Recherches Philosophiques Africaines*, Bd. II, Kinshasa 1985. ›Bisoité‹ ist das Äquivalent in Lingala, der Sprache Ntumbas, zu dem französischen ›moitié‹ und wäre mit ›Wirheit‹ zu überetzen.

⁸ Joseph M. Nyasani, ›The Ontological Significance of ›I‹ and ›We‹ in African Philosophy‹, in: H. Kimmmerle (Hg.), *I, We and Body. First Joint Symposium of Philosophers from Africa and from the Netherlands at Rotterdam on March 10, 1989*, Amsterdam 1989, S. 7–12; s. auch zum Folgenden.

⁹ Mineke Schipper, *Source of All Evil, African Proverbs and Sayings on Women*, London 1991, S. 37 und 38.

Rang nach kommt die Mutter direkt unter dem höchsten Gott. Dementsprechend gebührt ihr in höchstem Maß die Liebe und Verehrung der Kinder und aller Familienangehörigen.

Nyasani bezog sich in seinem Rotterdamer Vortrag nicht nur auf Ntumbas ›Philosophie des Wir‹, sondern auch auf Léopold Sédar Senghor, den ersten Präsidenten der Republik Senegal, Dichter und Philosophen, der gemeinsam mit anderen namhaften Leitern im Kampf um die Unabhängigkeit der afrikanischen Staaten aus Ghana, Guinea, Kenia, Tansania und Sambia die Auffassungen des Kommunalismus vertreten hat. Bei diesen Auffassungen geht es darum, dass es in den traditionellen afrikanischen Gemeinschaften keine Klassengegensätze gegeben hat und dass in ihnen die Prinzipien gegenseitiger Hilfe insbesondere für in Not geratene Mitglieder der Gemeinschaft fest verankert waren.

In dem Beitrag von Kwame Gyekye von der Universität von Ghana in Legon bei Accra zu der erwähnten Konferenz wurde die Rolle der einzelnen Person in der traditionellen afrikanischen Gemeinschaft stärker hervorgehoben. Das wurde insbesondere durch Sprichwörter der Akan, einer Volksgruppe in Ghana und teilweise auch in Elfenbeinküste, zu der Gyekye selbst gehört, genauer unterbaut. So z. B. durch das Sprichwort: »Jeder Mensch ist ein Kind Gottes, niemand ist ein Kind der Erde.« Damit soll die Würde jeder einzelnen Person hervorgehoben werden, ohne dass jedoch der Vorrang der Gemeinschaft bestritten oder in Zweifel gezogen wird. Nach Gyekye verhält es sich vielmehr so wie bei einem Wald, bei dem aus der Ferne betrachtet, keine einzelnen Bäume zu sehen sind, kommt man näher, sieht man jedoch, dass der Wald aus erkennbaren einzelnen Bäumen besteht.¹⁰ Auf der besagten Konferenz wurde überlegt, ob in den Beiträgen von Nyasani aus Kenia und Gyekye aus Ghana eine mehr für Ostafrika bzw. mehr für Westafrika kennzeichnende Konzeption des Gedankens vom Vorrang der Gemeinschaft zum Ausdruck kam.

3. Die ethischen Aspekte der Einbeziehung des Gedankens vom Vorrang der Gemeinschaft in eine Konzeption der Natur und des Kosmos im Ubuntu-Denken

In vielen afrikanischen Überlieferungen wird der Mensch als der Mittelpunkt der Natur und des Kosmos aufgefasst. Der Mensch ist Teil der Gemeinschaft, in der er lebt, und diese Gemeinschaft ist Teil der Natur, die sie umgibt. Die irdische Natur ist wiederum Teil des Kosmos. Auf allen diesen Ebenen herrscht ein dynamisches Gleichgewicht der positiven und negativen Kräfte, die als Geister und auch – in Westafrika – als Gottheiten vorgestellt werden, die den Menschen gut oder übel gesinnt sind. Die positiven Kräfte

¹⁰ Kwame Gyekye, ›Person and Community in African Thought‹, in: Kimmerle (Hrsg.), a.a.O., S. 47–60.

bzw. guten Geister haben ein Übergewicht, dessen Erhalt aber ständig gefährdet ist. Die Menschen können und sollen an dem Erhalt dieses Übergewichts mitwirken, indem sie nicht nur einmalig gut handeln, sondern das gute Handeln zur Gewohnheit machen, das heißt einen guten Charakter erwerben. Die Natur und der Kosmos im ganzen, aber auch alle Teile der Natur, Tiere und Pflanzen, insbesondere die ›Mutter Erde‹, müssen geachtet und verehrt werden.

Dieser Gedankenzusammenhang wird in den südafrikanischen Völkern der Zulu, Xhosa und Swasi als Ubuntu-Denken genauer bestimmt. Mogobe B. Ramose von der Universität von Südafrika in Pretoria hat ›Ubuntu‹ als ein Grundwort afrikanischen Philosophierens herausgestellt.¹¹ Der Wortstamm -ntu bedeutet in vielen Bantusprachen so etwas wie Atem, Lebendigkeit oder auch Lebenskraft. Ubu- steht für das noch unentfaltete Leben oder Sein im Allgemeinen, das noch keine konkrete Form oder Existenzweise angenommen hat. Es ist aber stets auf Entfaltung gerichtet. Die Entfaltung geschieht in und durch -ntu und bringt erkennbare Gestalten des Lebens und Seins hervor. Ubu- und -ntu sind unauflöslich mit einander verbunden. Im Denken und Sprechen der Menschen wird das Ubuntu-Geschehen bewusst gemacht und in seinen Strukturen erfasst.

Ramose beschreibt die Sprache, die dem Ubuntu-Geschehen angemessen ist, als eine Sprache, die nicht fixiert und festlegt, sondern der Veränderlichkeit der Bedeutungen durch einen beständigen Fluss des Sprechens gerecht zu werden sucht. Indessen ist die mit Ubuntu gemeinte Sache auch in anderen Bantu-Völkern anzutreffen, wird jedoch in deren Sprachen anders ausgedrückt. In der Sprache der Sotho, Ramoses Muttersprache, heißt das entsprechende Wort ›Botho‹. Die Kernformulierung für den Ausgangspunkt des Ubuntu-Denkens lautet in der Sprache der Zulu: »Umuntu ngumuntu ngamuntu« (Mensch ist Mensch durch Menschen) und in der Sprache der Sotho: »Motho ke motho ka batho«. Den Sinn dieser Formulierungen umschreibt Ramose folgendermaßen: »Ein Mensch zu sein heißt, sein Menschsein zu bestätigen durch die Anerkennung des Menschseins anderer Menschen, und auf dieser Grundlage menschliche Beziehungen mit ihnen zu unterhalten.« Es geht also, in ethischer Hinsicht, um eine »menschliche, respektvolle und höfliche Haltung Anderen gegenüber«, die im Bewusstsein des Eingebettetseins in die Gemeinschaft, die Natur und den Kosmos eingenommen wird.¹² Der erste grundlegende Aspekt dieses Gesamtverhältnisses, die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und die damit verbundenen Verpflichtungen, hat eine deutliche Entsprechung im oben genannten Kommunalismus.

¹¹ Mogobe B. Ramose, *African Philosophy Through Ubuntu*, Harare 1999, S. 49–50; s. auch zum Folgenden.

¹² A.a.O., S. 52.

4. Die ethischen Aspekte einer primär mündlich betriebenen Kommunikation und Überlieferung in Afrika

Es ist wichtig, dass die traditionelle afrikanische Philosophie, entsprechend dem Lebenszusammenhang, zu dem sie gehört, primär mündlich betrieben und überliefert worden ist. Dieser Typus von Philosophie ist naturgemäß in schriftlichen Dokumenten nur spärlich aufzufinden. Amadou Hampaté Bâ hat aus gegebenem Anlass das Leben und die Lehre eines ›Sage‹, das heißt eines traditionellen philosophischen Weisheitslehrers, aufgeschrieben. Er wollte seinen Lehrmeister Tierno Bokar, der als Sage und auch als Lehrer in einer Koranschule wirksam war, gegen die Kritik und Verurteilung durch orthodoxe islamische Theologen verteidigen.¹³ Und Henry Oders Oruka, der selbst der Sohn eines Sage im westkenianischen Volk der Luo war, hat – wie oben bereits erwähnt – durch umfangreiche Forschungen die Auffassungen einer Reihe von Sages in Kenia zu erfassen und schriftlich festzuhalten gesucht und damit die Sage-Philosophie international bekannt gemacht.¹⁴ Einige Sages haben in Äthiopien, einem Land, das seit dem 4. Jahrhundert eine Schriftkultur kennt, im 16. und 17. Jahrhundert, durch bestimmte Umstände gezwungen oder auf Wunsch ihrer Schüler, ihre ›Lehre‹ aufgeschrieben.¹⁵ Was die Sages zu sagen haben, hat meistens den Charakter eines Ratschlags, den sie Leitern einer Gemeinschaft, Familienoberhäuptern oder gewöhnlichen Menschen geben, die darum fragen. Es hat häufig die Form eines Sprichworts oder einer Maxime und ist ethisch orientiert.

Zur Veranschaulichung wird hier eine der 55 überlieferten Antworten wiedergegeben, die Skendes, ein äthiopischer Sage des 16. Jahrhunderts nicht näher genannten Fragen den gab. Er schrieb die Fragen und seine Antworten auf, weil er wegen einer schweren Schuld gelobt hatte, nie mehr zu sprechen. »Sie fragten den weisen Mann und sagten zu ihm: ›Was ist die Seele?‹ Er antwortete: ›Die Seele ist ein himmlisches Feuer, ein unsterbliches Geschöpf wie die Engel, eine Lampe, ein unsterbliches Geschöpf, ein gutes und vernünftiges Feuer, voller Kenntnisse, eine Intelligenz; sie spricht, regt an und lehrt den Körper Vernunft.«¹⁶

Jacob Emmanuel Mabe, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die Besonderheiten einer primär mündlich ausgerichteten Philosophie und Kultur zu erforschen, diese mit einer primär schriftlich orientierten Philosophie und Kultur zu vergleichen, und beide miteinander zu verbinden, in einer Einheit zusammen zu bringen, die er »Konvergenzphilosophie« nennt, hat auch die ethischen Aspekte der ersteren untersucht. Als die hervorstechendsten Kennzeichen einer Ethik von »Oraltraditionen« nennt er »Verzeihung« und »Versöhnung« zum Zweck »dauerhaften Friedens«. Dabei »geht den beiden

¹³ Amadou Hampaté Bâ, *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le Sage de Bandiagara*, Paris 1980.

¹⁴ Siehe oben Anm. 4.

¹⁵ Claude Sumner, *The Source of African Philosophy. The Ethiopian Philosophy of Man*, Stuttgart 1986, S. 32–44.

¹⁶ A.a.O., S. 113.

Werten die Toleranz voraus, die sie zugleich bedingt.«¹⁷ Zur näheren Kennzeichnung dieser Art von Traditionen erklärt Mabe, dass »die Erinnerung an alle negativen und positiven Geschehnisse der Vergangenheit durch gemeinsames Tanzen, Singen, Sprechen, Beten, Trauern, Essen etc.« erfolgt, »um miteinander verkrachte, zerstrittene, gesplattene, verfeindete Menschen oder Menschengruppen einander anzunähern.«¹⁸ Ohne »Verzeihung« und »Versöhnung« als die Grundwerte einer oralen Tradition wäre es nach der Darstellung Mabes nicht möglich gewesen, dass die Völker Afrikas nach der Periode des Kolonialismus mit den ehemaligen Kolonialherren, die ihnen unendliches Unrecht zugefügt haben, positive Verhältnisse eingehen konnten.

5. Henry Odera Orukas Konzeption einer ›Parental Earth Ethics‹

Als Henry Odera Oruka 1995 durch einen Auto-Unfall unerwartet ums Leben kam, hatte er noch große Pläne. Das Projekt ›Sage Philosophy‹ war längst nicht abgeschlossen. Aus der ›Sage Philosophy Series‹, in der jeweils ein Sage ausführlich behandelt werden sollte, war gerade ein erster Band erschienen.¹⁹ Und auch der mit dem indischen Philosophen Celestous Juma begonnene Süd-Ost-Dialog zum Thema *Philosophy, Humanity and Ecology* wurde nach dem Erscheinen des Ersten Bandes: *Philosophy of Nature and Environmenyal Ethics* abrupt beendet. In diesem Band befindet sich der Aufsatz: ›Ecophilosophy and the Parental Earth Ethics‹²⁰, in dem die Konzeption der ›Parental Earth Ethics‹, die er schon 1993 in einem Artikel in der Zeitschrift *Quest* ausgearbeitet hatte, nunmehr im Zusammenhang mit der Umweltethik behandelt wird.²¹

Der Zusammenhang mit der Umweltethik ist wichtig, weil dadurch die Gedanken der Achtung und Verehrung der Natur und besonders der ›Mutter Erde‹, die oben in Verbindung mit dem Ubuntu-Denken erwähnt wurden, eine entscheidende Rolle spielen. Die gegenseitige Abhängigkeit aller Wesen, die zu dem »web of complex relations« der Natur gehören, wird mit Nachdruck hervorgehoben. Die ›Erde‹ ist der gemeinsame Grund für die Existenz aller Menschen. Und alle Menschen bilden eine Familiengemeinschaft, in der die ›elterliche Sorge‹ für die Familienmitglieder ›auf die gesamte Natur‹ ausgedehnt werden soll. In einem Aufsatz aus dem Jahr 1989 hatte Oruka bereits im Blick auf eine weltweite Ethik-Konzeption ein »menschliches Minimum« gefordert, durch das »globale Gerechtigkeit« und eine Abschaffung der Armut ermöglicht werden

¹⁷ Siehe oben Anm. 3.

¹⁸ Siehe den ersten in Anm. 3 genannten Titel, S. 226.

¹⁹ Oginga Odinga. *His Philosophy and Beliefs*, Nairopi 1992.

²⁰ Nairobi 1994, S. 115–129.

²¹ Henry Odera Oruka, ›Parental Earth Ethics‹, in: *Quest. An International African Journal of Philosophy*, Bd. VII, Nr 1 (1993), S. 20–27.

soll.²² Diesen Gedanken hat Anke Graness als den Kern der Ethik Orukas in einer ausführlichen Studie herausgearbeitet.²³

Weiterführende Literatur des Autors

Kimmerle, Heinz: *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.

—: Kimmerle, Heinz und Hans van Rappard: *Afrika und China im Dialog*. Philosophische Süd-Ost-Dialoge aus westlicher Sicht, Reinbek 2013.

²² Oruka, ›The Philosophy of Foreign Aid. The Question of a Right to a Human Minimum‹, in: *Praxis International*, Bd. VIII, Nr 4 (1989), S. 465–475.

²³ Anke Graness, *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht*: Henry Odera Oruka, Frankfurt/Main 2011.

Ethik im Weltkontext

Geschichten - Erscheinungsformen - Neuere Konzepte

Yousefi, H.R.; Seubert, H. (Hrsg.)

2014, XI, 322 S. 9 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-04896-9