

Marie-Luisa Frick  
(Innsbruck)

## **Moralischer Relativismus? Zur strittigen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten**

Die Mannigfaltigkeit von Wertungen, Weltanschauungen und Moralsystemen sowie sich daraus speisende Konflikte in multikulturellen Gesellschaften, aber auch einer *schrumpfenden* Welt im Zeitalter der Globalisierung, rühren an einer Frage, die seit jeher die Philosophie zu einem ihrer Kernprobleme zählt: der Frage nach der Wahrheit, hier der moralischen. Gibt es eine objektive, einzig wahre Moral – unabhängig von individuellen Überzeugungen wie auch kulturellen Traditionen?

In diesem Beitrag möchte ich sowohl relativistische als auch anti-relativistische Argumentationslinien in ihrer unterschiedlichen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten nachzeichnen und darlegen, gemessen an welchen Maßstäben die relativistische Perspektive einen (relativen) Vorzug behaupten kann. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei einer universalistisch-reduktivistischen Sichtweise zuteil, die zwar nicht unbedingt die (die Erkennbarkeit) eine(r) einzig wahre(n) Moral behaupten muss, nichtsdestotrotz basale Prinzipien und Grundwertungen aufzeigt, die aufgrund ihrer empirischen Konsensfähigkeit gerade keine unhintergehbare Totalität von Wertekonflikten nahelegen. Ob es dieser Bedeutungsbestimmung folgend überhaupt noch Wertekonflikte im genuinen Sinne gibt, oder ob die Annahme von Wertekonflikten auf einer Täuschung beruht, soll anhand der konkreten Fallbeispiele *Parentizid* und *Heiratsregime* erörtert werden. Abschließend sollen die Implikationen relativistischen Denkens für den Umgang mit Wertekonflikten in einer weltanschaulich heterogenen Welt angedeutet werden.

### **Eine einzig wahre Moral?**

Die Begriffe (moralischer) Relativismus und Absolutismus werden nicht nur im Alltagsgebrauch, sondern auch in der Literatur uneinheitlich verwendet. Hier wird unter moralischem Relativismus ganz grundsätzlich jede Theorie subsumiert, die eine ganz spezifische These enthält, und zwar jene, wonach es eine einzig wahre Moral als solche nicht gibt – oder, abgeschwächt formuliert – wonach eine solche zumindest bisher

nicht erkennbar beziehungsweise plausibel ist (*ontologische These der Relativität*).<sup>1</sup> Umgekehrt verbindet Opponenten moralisch-relativistischer Theorien die Überzeugung, dass es eine einzig wahre Moral oder Weltanschauung sehr wohl gibt, unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder beachten, und losgelöst vom Dafürhalten der Menschen und ihren kontingenten Sozialisations- und Kulturalisationsbedingungen.

Man kann letztere daher als *ontologische These der Absolutheit* bezeichnen, weil gerade eine von menschlichem Urteilen, Erkennen, Handeln losgelöste Existenz dieses Werte- und Moralkanons behauptet wird. Wir finden diese These in nahezu allen religiösen Traditionen der Menschheit und den meisten philosophischen Systemen der Welt. Beim Zoroastrismus – der aufgrund ihres Einflusses auf das Judentum und in weiterer Folge auf dessen Abkömmlinge Christentum und Islam für die westliche Zivilisation vielleicht prägendsten Religion überhaupt – ist *Asha* die wahre Ordnung, in die sich die Einzelne zwar einfügen kann, die jedoch unabhängig von ihrem Denken und Wollen vorhanden ist. Im Judentum (sowie Christentum, Islam und in der Bahai-Religion) ist es Gott selbst, der Moses am Berg Sinai stellvertretend für die gesamte Menschheit von einer normativen Realität kündigt, die ihrer Annahme zwar bedarf, um Gott zufrieden zu stellen, nicht aber um seine ewigen Gesetze in Wirkung zu setzen. Die von allen historischen Kontexten und der ablehnenden Haltung vieler Zeitgenossen unabhängige wahre Moral und Lehre hat aus christlicher Sicht *der wahre Mensch und wahre Gott* Jesus von Nazareth beispielhaft vorgegeben. Im Islam, der jüngsten der großen abrahamitischen Religionen, erneuert und bekräftigt Gott seine bisherigen Vermittlungsversuche der einzigen Wahrheit, zu der die Menschen aus eigener Kraft nicht zu gelangen imstande sind, durch die abschließende Rechtleitung durch den Koran und Mohammed, dem *Siegel* der Propheten. Auch in den asiatischen Religionen findet sich das Leitmotiv einer absoluten Wahrheit, sei es die sittliche Ordnung des Weltalls (*t'ien min*) im Konfuzianismus, die der Mensch nicht umkehren, sondern allein durch Riten und die Erfüllung seiner irdischen Rolle stabilisieren kann, oder, sehr ähnlich, das *dharma*, die ewige göttliche Ordnung, insbesondere in hinduistischen Traditionen. Das Konzept des *karma*, das diese mit dem Buddhismus teilen und wonach gute Taten klar von schlechten unterscheidbar sind und stets auf den Urheber zurückwirken, wird von Gläubigen so unabhängig von menschlichem Tun und Glauben erachtet, dass es nicht selten mit einem *Naturgesetz* verglichen wird.

Die ontologische These der Relativität, der zufolge eine einzige Wahrheit in Fragen des richtigen Lebens und sinnvollen Strebens nicht existiert oder zumindest nicht erkennbar oder plausibel ist, ist historisch etwas jünger, reicht aber bis in die Antike – zu Protagoras von Abdera und Pyrrhon von Elis – zurück. Angesichts der Pluralität von Denkweisen und philosophischen Systemen argumentierte etwa Sextus Empiricus, ein

---

1 Diese Begrifflichkeit geht zurück auf Gilbert Harman (no single true morality), vgl. Harman, *Moral Relativism defended*, in: *Philosophical Review* 1:3–22, 1975

später pyrrhonischer Skeptiker, für die Unentscheidbarkeit zwischen den einzelnen Standpunkten:

„Denn wir werden entweder allen Menschen glauben oder nur einigen. Wenn allen, versuchen wir Unmögliches und lassen Entgegengesetztes zu. Wenn aber nur einigen, mag man uns sagen, welchen wir zustimmen sollen. Der Platoniker nämlich wird sagen, Platon, der Epikureer, Epikur, und die übrigen entsprechend, und so werden sie uns durch ihren unentscheidbaren Zwiespalt wiederum in die Zurückhaltung treiben“.<sup>2</sup>

Vorbehalte gegenüber oder gar Ablehnung der Vorstellung einer absoluten Wahrheit ist aber auch in außerwestlichen Philosophien, wie etwa dem Denken des daoistischen Mystikers Zhuangzi, erkennbar, dessen Argumente für eine relative Wirklichkeit des Wahren und Guten erstaunliche Parallelen mit dem zeitgleichen antiken skeptischen Denken aufweisen.<sup>3</sup> Ihre Renaissance in Europa erlebte die ontologische These der Relativität mit dem neuzeitlichen Skeptizismus eines Michel de Montaigne, ihren Höhepunkt schließlich im Denken der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und später bei Friedrich Nietzsche. Sie diente zudem auch als Unterfutter für existenzialistische, pragmatistische und diverse poststrukturalistische Ansätze im 20. Jahrhundert.

### Zwei Deutungstraditionen im Konflikt

Setzt man die ontologische These der Absolutheit neben die ontologische These der Relativität, wird auch ohne tiefeschürfende philosophische Analyse rasch ersichtlich, dass es sich dabei um zwei fundamental antagonistische Positionen handelt, zwischen denen eine Vermittlung schwer vorstellbar ist. In der Tat stellt die Erosion der Idee einer einzig wahren Moral oder Weltanschauung insbesondere im heutigen Europa eine Entwicklung dar, die von kulturellen und religiösen Traditionen, die einen emphatischen Wahrheitsbegriff pflegen, geradezu als seltsame Fehlentwicklung, als irrige Abkehr vom Konsens der bisherigen und übrigen Menschheit und – im Zusammenwirken mit dem Bestreben, die westliche Weltsicht zu globalisieren und anderen aufzuzwingen – als Provokation angesehen wird. Die Abwendung vom Absoluten, von jeder transzendenten Orientierung, so der Vorwurf, habe zum Niedergang westlicher Gesellschaften beigetragen und den *homo occidentalis* gleichsam zu einem Waisenkind im Universum gemacht.<sup>4</sup>

2 Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Frankfurt/M. 1968, S. 114

3 siehe Zhuangzi, Buch der Spontaneität, Aitrang 2008, S. 60ff.

4 vgl. A. Karim Brohl, The Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights, in: Human Rights in Islam, hg. von der International Commission of Jurists & Union of Arab Lawyers, Kuwait 1982, S. 49f.

„Der Zweifel“, so Tariq Ramadan in seiner Kritik des verweltlichten Westens, sei

„sein steter Begleiter, der bald die Vorsicht, bald die Untätigkeit rechtfertigt. Die moderne westliche Welt ist eine Welt ohne Gott; so läßt sie dem einzelnen die Wahl, seinen Weg zu finden, nicht selten zum Preis schmerzhafter innerer Brüche – wenn sie denn nicht zur Gleichgültigkeit bornierter und manchmal sinnentleerer Vergnügungen treibt“.<sup>5</sup>

Der Antagonismus zwischen dem Denken, das an einer absoluten, verbindlichen Wahrheit festhält, und jenem, das den Menschen dazu verurteilt sieht, in Freiheit seine eigenen, kontingenten Werte und Normen zu setzen, wirkt jedoch keineswegs allein zwischen Kulturkreisen, weshalb sich jede essentialistische Zeichnung des Westens als Ort des entgrenzten Skeptizismus und nihilistischen Verfalls dem Vorwurf des Okzidentalismus aussetzt. Am Beispiel Europa läßt sich sehr gut zeigen, wie die Spannung zwischen absoluten und relativen Weltdeutungen auch innergesellschaftliche Diskurse umfasst und prägt. Wenn etwa im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der letztlich gescheiterten Europäischen Verfassung darum gerungen wurde, einen Gottesbezug oder zumindest einen Hinweis auf das „religiöse Erbe“ Europas einzufügen beziehungsweise außen vor zu lassen, ging es dabei nicht allein um leere Präambelrythik, sondern letztlich um die Frage, ob es über dem Willen des irdischen Souveräns, des europäischen Volkes, noch einen von allen unruhigen Fahrwassern demokratischer Willensbildung losgelösten Referenzpunkt des Wahren und Guten geben soll, kann oder darf. „Die Wahrheit als solche, als Absolute, als Bezugspunkt des Denkens überhaupt“, so Josef Ratzinger kurz vor seiner Wahl zum Papst, sei in der westlichen Moderne

„nicht mehr sichtbar. Darum gibt es [...] kein Oben und kein Unten mehr. In einem solchen „relativistischen“ Kontext wird teleologische oder konsequentialistische Ethik letztlich nihilistisch, auch wenn sie es nicht wahrnimmt. Und was man in einer solchen Weltsicht „Gewissen“ nennt, ist – tiefer betrachtet – die Umschreibung dafür, dass es ein eigentliches Gewissen, nämlich ein Mitwissen mit der Wahrheit nicht gibt.“<sup>6</sup>

Ähnliches Unbehagen mit der ungezähmten Relativität menschlicher Orientierungen und Werthaltungen im Zusammenspiel mit demokratischen Strukturen liegt auch der deutschen Leitkulturdebatte zugrunde, in dem angesichts des Erstarkens des Islams und seiner absoluten Wert- und Normenbegründungen die freiheitliche Grundordnung insofern problematisiert wurde, als sie nicht einmal die Werte, die sie selbst

5 Tariq Ramadan, *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*, Köln 2000, S. 266

6 Joseph Ratzinger/Marcello Pera, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*, Augsburg 2005, S. 112

konstituieren, der Kritik und Zurückweisung entziehen kann.<sup>7</sup> Eine Leitkultur, so die Forderung, bestehend im Wesentlichen aus Menschenrechten und Demokratie,<sup>8</sup> müsse noch vor dem legislativen Prozess die ungebrochene Wirksamkeit jener normativen Konzepte garantieren, die vielleicht relativ sein mögen, weil weltweit und zunehmend auch in Europa von konkurrierenden Modellen herausgefordert, aber dennoch nicht relativiert werden dürften.

Diese kurze Betrachtung des Verhältnisses von ontologischer These der Absolutheit zur ontologischen These der Relativität zeigt deutlich, dass es sich bei ihrem Antagonismus keineswegs um einen rein oberflächlichen Konflikt oder gar ein Missverständnis handelt. Im Gegenteil. Ist denn ein größerer Unterschied denkbar als zwischen einer Überzeugung, wonach alles, was wir für ein gutes und richtiges Leben wissen müssen, einer schriftlichen göttlichen Offenbarung entnommen werden kann, und einer, die das richtige und gute Leben an die Bedürfnisse und Wünsche der einzelnen Subjekte bindet? Einer Haltung, der zufolge Werte und Normen gerade aus ihrer vertikalen Anordnung in einem gleichsam ewigen Ideenhimmel ihre Verbindlichkeit erlangen, und dem Perspektivismus einer rein horizontalen Sichtung unterschiedlicher Werte und Normen, die man nicht als richtig zu *erkennen*, sondern lediglich als bevorzugte zu *bekennen* vermag? Wenn *wir* die Werte tragen und nicht sie uns, ergeben sich daraus mannigfaltige Implikationen für das menschliche und gesellschaftliche Leben. Doch nicht bei diesen Konsequenzen darf philosophisches Denken seine Beurteilung der beiden zur Diskussion stehenden Positionen ansetzen, sondern vielmehr bei *den Dingen selbst*.

### Eine Frage der besseren Erklärung

Dass es sich bei Relativismus und Absolutismus im hier verstandenen Sinne um antagonistische Positionen handelt, sollte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Die Unterschiede zwischen beiden werden jedoch besonders offensichtlich, wenn man die unterschiedliche Rolle beleuchtet, die Wertevielfalt beziehungsweise Wertkonflikte im Rahmen einer relativistischen oder absolutistischen Interpretation der Wirklichkeit einnehmen. Vereinfacht lässt sich sagen, dass diese konfliktreiche Pluralität an Wertvorstellungen und Weltanschauungen den Ankerstein des relativistischen Denkweges darstellt, die der Relativist – in Verbindung mit kritisch-epistemologischen Anfragen – der Behauptung einer einzig wahren Moral affirmativ entgegensetzt. Denn während zugunsten der ontologischen These der Absolutheit unterschiedliche Argumente vorgebracht werden, kommt die ontologische These der Relativität offenbar mit nur einer

7 siehe Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/M. 2006, S. 112

8 vgl. Bassam Tibi, *Leitkultur als Wertekonsens*, 2001. Einsehbar unter: <<http://www.bpb.de/publikationen/40QIUX.html>> (Zugriff am 29.8.2012)

Beweisführung aus: dem *Argument der Pluralität* oder, wie es auch genannt wird, dem Argument der Relativität.<sup>9</sup> Die Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Weltanschauungen und Moralsystemen selbst dient Zweiflern an einer einzigen Variante des Guten und Richtigen als Indiz dafür, dass eben mehr als nur eine wahre Selbst- und Weltauslegung existiert. Wenn es, so argumentierte bereits Sextus Empiricus, ein einziges Gutes für alle gebe, so müsste dies für alle gleichermaßen erkennbar und wirksam sein. „Nichts ist von Natur aus gut“, folgerte er. „Denn wenn das eigene Gut eines jeden nicht dasjenige aller ist [...], gibt es kein Gut“.<sup>10</sup> „Was ist das für eine Wahrheit, die an diesem Bergzug endet und für die Welt dahinter Lüge heißt?“, fragte sich auch Montaigne.<sup>11</sup> Es müsste sich bei absoluten Werten in Anbetracht der Variationen moralischer Lebensformen, so John L. Mackie in seinem berühmten Argument der Absonderlichkeit (*argument from queerness*), um etwas handeln, das sich von allem unterscheidet, das wir sonst im Universum kennen.<sup>12</sup> Es sei daher schlichtweg plausibler, die moralische Vielfalt als Ausdruck gleich relativer Vorstellungen über das Gute und Richtige anzusehen, anstatt sie großteils als Irrtümer in Bezug auf die eine moralische Wahrheit aufzufassen.<sup>13</sup>

Für Proponenten der Idee absoluter Werte und Normen ist diese Argumentation wenig überzeugend, verweisen sie doch auf göttliche Offenbarungen oder eine (in der Natur selbst eingelagerte) normative oder axiologische Realität, die wir mittels Vernunft oder Intuition erkennen könnten. Philosophisch betrachtet stellt das Argument der Pluralität keinen Beweis im strengen Sinne dar und unterliegt in apodiktischer Form sogar einem Fehlschluss, der auch *relativistischer Fehlschluss* genannt wird.<sup>14</sup> Die Diversität an Werttraditionen und Weltanschauungen – wie groß und unleugbar sie auch ausfallen mag – erlaubt nicht den Schluss auf die Abwesenheit einer einzig wahren Moral oder absoluter Werte, – eine Erkenntnis, die wir bereits bei Nietzsche finden, der sowohl die Folgerung der ontologischen These der Absolutheit aus der Einförmigkeit menschlicher Moral als auch die Ableitung der ontologischen These der Relativität aus der Pluralität als „große Kindereien“ kritisiert hat.<sup>15</sup> Unabhängig davon, ob alle Menschen dieser Welt dieselben Werte pflegen und dieselben Handlungsrichtlinien

---

9 John L. Mackie, *Ethik. Die Erfindung des Moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1983, S. 40ff.

10 Sextus Empiricus, a.a.O., S. 287

11 Michel de Montaigne, *Essais*, Frankfurt/M. 1998, S. 289

12 „If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.“ (John L. Mackie, a.a.O., S. 38)

13 ebd.

14 Dietmar H. Heidemann, „Ethischer Relativismus. Die Pluralität der Moralvorstellungen als Problem der Moralepistemologie, in: Kristina Engelhard/Dietmar H. Heidemann, *Ethikbegründung zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin/New York 2005, S. 408

15 siehe Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 224; Nachlaß 1885–1887, München/New York 1999, S. 145

befolgen, und unabhängig davon, ob sie sich in alledem zutiefst uneinig sind: Weder kann aus diesen (hypothetischen) empirischen Daten geschlossen werden, dass es eine einzig wahre Moral gibt, noch dass es sie nicht gibt. Im ersten Fall wäre immer noch vorstellbar, dass die auf dem Planet Erde vorherrschende Moral oder Weltanschauung in Konflikt zu einer noch unbekanntem kosmischen, einzig wahren stünde. Im zweiten Fall stünde Gegnern einer relativistischen Deutung der Wirklichkeit immer noch die Irrtumshypothese zur Verfügung. Dieser zufolge ist die Vielfalt an konkurrierenden Werthaltungen dadurch erklärbar, dass eben nicht alle, sondern nur einige Menschen beziehungsweise Gemeinschaften die einzig wahre Moral erkennen und über sie verfügen. Anschauungsmaterial für derartige Bedeutungsbestimmungen von Wertekonflikten finden sich in der Geschichte der Philosophie viele; sie können nach Bedarf auch verschärft werden: Nicht (nur) irren die Andersurteilenden, sondern sie sind schlicht nicht vernünftig genug oder vom Bösen selbst irregeleitet.<sup>16</sup> Exemplarisch für eine die ontologische These der Absolutheit begleitende Irrtumshypothese sei an dieser Stelle der Wertphänomenologe Nicolai Hartmann angeführt, der ein „ethisch-ideales Ansichsein“<sup>17</sup> der Werte vertritt, das apriori eingesehen und nur von demjenigen verfehlt werden könne, der nicht über das „Erkenntnisniveau dieser Einsicht“<sup>18</sup> verfügt. Die Objektivität der Werte, so Hartmann, „bedeutet gar nicht, daß ein jeder der fraglichen Werteinsicht fähig ist. Sie bedeutet nur, daß, wer ihrer fähig ist, d.h. wer überhaupt geistig an ihren Sinn heranreicht, notwendig so und nicht anders empfinden und moralisch urteilen muß“.<sup>19</sup> Wer dennoch anders urteilt, leide schlicht an „Werttäuschung“ oder „Wertblindheit“.<sup>20</sup>

So zeigt sich, dass sich Vertreter einer absolutistischen Anschauung zwar nicht affirmativ auf die Vielfalt an Wertetraditionen beziehen, sondern sich von diesem Phänomen naturgemäß eher herausgefordert fühlen, dass sie dieses jedoch grundsätzlich ebenfalls *erklären* können. Der charakteristische Unterschied zwischen Relativismus und Absolutismus, verstanden als konkurrierende Deutungszugänge zur Wirklichkeit, besteht demnach in ihren spezifischen Bedeutungsbestimmungen von Wertevielfalt und Wertekonflikten. Die Frage, ob es eine für alle bedeutsame, einzig wahre Version des Guten und Richtigen gibt oder nicht, stellt sich daher als Frage nach der *Plausibilität* dieser Bedeutungsbestimmungen.<sup>21</sup> Betrachten wir die Irrtumshypothese: Man kann diesen Irrtum entweder als Mangel an empirischem Wissen verstehen oder an

16 siehe Marie-Luisa Frick, *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster/Wien 2010, S. 174ff.

17 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, S. 154

18 Nicolai Hartmann, a.a.O., S. 155

19 ebd.

20 Nicolai Hartmann, a.a.O., S. 156

21 siehe Marie-Luisa Frick, a.a.O.

über-empirischem, sprich metaphysischem. Im ersten Falle lässt sich an einer Vielzahl von Beispielen zeigen, dass Wertekonflikte nicht allein darauf zurückzuführen und dadurch zu erklären sind, dass nicht alle Beteiligten über dasselbe Faktenwissen verfügen; sonst wäre etwa eine so heftig umstrittene Frage wie jene der moralischen Zulässigkeit von Abtreibungen längst entschieden. Im zweiten Falle, der etwa bei Hartmanns Ideenhimmel absoluter Werte vorliegt, stellt sich sofort die Frage, auf welche Weise der Vertreter der ontologischen These der Absolutheit Zugang zu diesem Wissen erhält und gerade selbst keinem Irrtum anheimfällt. Könnte nicht gerade sein „Wertfühlen“, seine „Intuition“ oder seine „Offenbarung“ Trugbild sein? Zusätzlich erscheint ein solches Argument rein tautologisch zu sein: Alle, die die einzig wahre Moral nicht erkennen, erkennen sie nicht, weil sie sie eben nicht oder nur fehlerhaft erkennen. Vor diesem Hintergrund erscheint der Moralische Relativismus als *relativ* beste Erklärung des Phänomens konflikthafter Wertevielfalt, da er diese nicht nur ohne Umweg, sondern auch ohne zweifelhafte bis verfängliche Zusatzannahmen erklären kann. Zu betonen bleibt: Die ontologische These der Relativität kann aufrichtigerweise nicht in ihrer starken Form (*Es gibt keine einzig wahre Moral*), sondern nur abgeschwächt (*Eine einzig wahre Moral ist für mich bisher nicht erkennbar beziehungsweise ihre Behauptung ist nicht plausibel*) vertreten werden.<sup>22</sup>

### **Universalistische Reduktion: Wertevielfalt und Wertekonflikte nur Täuschung?**

Manche Sympathisanten der ontologischen These der Absolutheit stehen der Irrtumshypothese aus besagten Gründen skeptisch gegenüber. Sie wählen daher eine andere Strategie der Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertkonflikten, die letztlich darauf hinaus läuft, dass sie diese *weg-erklären*. Eine solche Bewältigung der antagonistischen Vielfalt an Wertetraditionen und Weltanschauungen durch ihre Reduktion auf universale Prinzipien, die sich in allen Gesellschaften und Kulturen finden lassen würden, lässt Konflikte um das richtige Leben und rechte Handeln demnach als Oberflächenphänomene erscheinen, die über tiefreichende Gemeinsamkeiten hinwegtäuschen.<sup>23</sup> In diese Kerbe schlägt etwa Annemarie Pieper, wenn sie betont: „Dass [...] aus ein und derselben Basisnorm in verschiedenen Kulturkreisen unterschiedliche, ja entgegengesetzte Regeln als allgemeine Handlungsanweisungen abgeleitet werden, ist kein Einwand gegen die Gültigkeit der Norm [...]“.<sup>24</sup>

An dieser Stelle ist zuerst festzuhalten, dass, selbst wenn man dieser Position zugestehen würde, dass es universal geteilte beziehungsweise konsensfähige basale moralische

22 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O.; siehe auch John L. Mackie, a.a.O., S. 4

23 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O. S. 166ff.

24 Annemarie Pieper, Einführung in die Ethik, Tübingen 1991, S. 50



Prinzipien und Grundwerte gibt, damit noch nichts über den ontologischen Status derselben ausgesagt ist: Sind sie kontingenterweise universal oder stellen sie tatsächlich einen Grundbestand einer einzig wahren Moral dar, die auch dann für alle gültig wäre, wenn nur eine kleine Minderheit sie erkennt und befolgt? Wie bereits betont, kann eine empirische Universalität von Werten niemals dazu dienen, die ontologische These der Absolutheit in Hinblick auf die konkret vorgefundenen Übereinstimmungen zu fundamentieren, solange wir uns vorstellen können – und nicht nur historische Beispiele geben dazu berechtigten Anlass –, dass die Menge irrt und vielleicht nur ein Einziger *recht* hat.

Eine zweite, und in diesem Kontext weit wichtigere Frage ist jene, ob es sich bei der konflikthaften Vielfalt an Werthaltungen tatsächlich um eine *Täuschung* im Sinne eines reinen Oberflächenphänomens handelt. Dies soll anhand der folgenden Fallbeispiele ergründet werden.

### Parentizid

Die Tötung alternder Gemeinschaftsmitglieder (Senizid), wenn diese sich nicht mehr selbst erhalten können oder dem Siechtum anheimfallen, war in den vergangenen Jahrhunderten ein in der ethnographischen Literatur viel rezipiertes Beispiel eines typischen interkulturellen Wertekonflikts: Während die *zivilisierten* Europäer ihre Alten bis zu deren natürlichen Tod pflegen, befördern die *Wilden* sie im Gegenzug gewaltsam zu Tode, sobald sie sich ihnen als Last erweisen würden. Die Wirkung der Betonung, dass sich diese Sitte gerade auch auf die eigenen Eltern bezieht (Parentizid), verdankt sich nicht zuletzt der Kontrastierung dieser Praxis mit dem fünften der Zehn Gebote. Verstärkt wurden derartige Zeugnisse in ihrem Irritationspotenzial nicht selten durch ihre Verbindung mit Autophagie, wie sich bereits bei Herodot sehen lässt.<sup>25</sup> Auch in der philosophischen Literatur wird der Parentizid beziehungsweise Senizid regelmäßig im Kontext der Fragestellung universale versus relative Moral abgehandelt.<sup>26</sup> Richard B. Brandt etwa ergründet am Beispiel der Elterntötung die Möglichkeit von echten Wertekonflikten (*ultimate disagreement about ethical principles*).<sup>27</sup> Zu diesem Zweck gibt er folgende Schilderung des französischen Abenteurers Gontran de Poncins (1900–1962) wieder:

25 Herodot, *Historien*, Stuttgart 1955, S. 198; vgl. auch Marco Polo, *Reise in den Orient*, Leipzig 1802, S. 206f.; Michel de Montaigne, a.a.O., S. 63. Zu ethnographischen Berichten über die Praktik des Parentizids siehe insbes. Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. 1, New York 1971, S. 386ff.

26 siehe insbes. Klaus Peter Rippe, *Ethischer Relativismus*, Paderborn 1993, S. 107f.

27 Richard B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1959, S. 99ff.

„One observer has told of an Eskimo who was getting ready to move camp, and concerned about what to do with his blind and aged father, who was a burden to the family. One day the old man expressed a desire to go seal-hunting again, something he had not done for many years. His son readily assented to his suggestion, and the old man was dressed warmly and given his weapons. He was then led out to the seal grounds and was walked into a hole in the ice, into which he disappeared.“<sup>28</sup>

Brandt argumentiert nun, dass es sich dabei um keinen fundamentalen Wertekonflikt zwischen der Inuit-Kultur und der abendländischen Tradition im Umgang mit alt gewordenen Eltern handeln muss. Zwar wären wir rasch geneigt, das Verhalten des Sohnes zu verurteilen und ihm vorzuwerfen, dass er sich bloß einer Bürde entledigen wollte anstatt alle in seiner Macht stehenden Kräfte aufzubringen, den Vater, dem er schließlich sein Leben verdankt, bis zu seinem Tode zu erhalten. Wenn man aber, so Brandt, in Betracht zöge, dass der Sohn hier (auch) aus Mitgefühl gehandelt hat; dass er seinem Vater, dessen Lebensfaden sich so ausgedünnt hat, dass er den Strapazen des Lebens unter derart extremen Bedingungen kaum noch etwas abgewinnen kann, weiteres Leid – etwa durch die Verlegung des Lagers – ersparen wollte, dann stelle sich die Beurteilung anders dar.

Das universale ethische Prinzip wäre demnach die Elternliebe, die sich in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich manifestieren kann. So auch die Sichtweise von Edward Westermarck, der das dem Parentizid zugrunde liegende Prinzip als jenes der kindlichen Pietät deutet:

“What appears to most of us an atrocious practice may really be an act of kindness, and is commonly approved or even insisted on, by the old people themselves“.<sup>29</sup>

Eine solche Zugangsweise findet sich bereits bei Francis Hutcheson, der moralische Konflikte darauf zurückführt, dass die Konfliktparteien zwar von einem gemeinsamen Prinzip beziehungsweise Wert ausgehen (im weitesten Sinne: Glück), davon aber unterschiedliche Vorstellungen haben, die nicht alle empirisch zu widerlegen sind. Am Beispiel der Elterntötung hält Hutcheson fest:

„[I]t is certainly under some Appearance of Benevolence, such as to secure them from Insults of Enemies, to avoid the Infirmities of Age, which perhaps appear greater Evils than Death, or to free the vigorous and useful Citizens from the Charge of maintaining them, or the Troubles of Attendance upon them.“<sup>30</sup>

---

28 Richard B. Brandt, a.a.O., S. 100

29 Edward Westermarck, *Ethical Relativity*, London 1932, S. 184

30 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1753, S. 209

Dass ein solcher *relativer Universalismus*<sup>31</sup> nicht an die ontologische These der Absolutheit gebunden ist, zeigt das Beispiel David Humes, eines Ahnherrn des Nonkognitivismus. Dieser schlug beeinflusst von Hutcheson vor, die grundlegenden ethischen Prinzipien (*first principles*) in den Blick zu nehmen, die letztlich allen Menschen gemein sind, aus denen jedoch unterschiedliche normative Konkretisierungen (*conclusions*) erwachsen.<sup>32</sup> Hume konkretisiert dies am Infantizid: Würde man einen Vater, der diese Praktik ausübt, fragen, warum er dies tue, so erhielte man nach Hume folgende Antwort:

„It is because I love it [the child, Anm.] [...] and regard the poverty which it must inherit from me, as a greater evil than death [...].“<sup>33</sup>

Man könnte der universalistischen Reduktion folgend schließlich alle Wertekonflikte auf solche gemeinsame Prinzipien und Grundwertungen zurückführen, die Elternliebe ebenso wie den Wert der Familie, die Verehrung des Göttlichen oder die Idee der Gerechtigkeit. Und in der Tat würden sich wahrscheinlich viele sogenannte Wertekonflikte auslösen lassen, zumindest aber relativieren. Dass sich die Angelegenheit aber durchaus komplexer darstellt, als es die Methode der universalistischen Reduktion zunächst nahe legt, lässt sich schon am Parentizid-Beispiel selbst zeigen, das gerade kein Kronzeug für Wertekonflikte als bloße Täuschungen ist. Es ist insbesondere die eindimensionale, auf *einen* Wert hin ausgerichtete Betrachtungsweise, die die Reduktionsmethode als unterkomplex ausweist.<sup>34</sup> Wenn nämlich der Inuit-Sohn im obigen Beispiel seinen gebrechlichen Vater in das Eisloch treibt, bringt er damit – unabhängig vom Prinzip der Elternliebe, das wir ihm mit Brandt unterstellt haben – auch zum Ausdruck, dass ein *solches* Leben keinen höheren Wert besitzt als der (erlösende) Tod. Erst im Zusammenwirken zumindest dieser beiden Werthaltungen erhellt sich in diesem Fall nicht nur das axiologische Gefüge, innerhalb dessen der Sohn agiert, sondern auch der echte, fundamentale Konflikt, der zwischen seiner Haltung existiert und einer anderen, die beispielsweise im Leben von der Empfängnis bis zu seinem *natürlichen* Ende einen (gottgestifteten) Selbstwert sieht, den kein noch so großes Leiden vernichten kann. Dass ein solcher Konflikt, der seinen Angelpunkt in der unterschiedlichen Stellung zum Tod und zum Wert oder Unwert des Leidens besitzt, ganz fern von ethnographischen Beschreibungen auch in unseren europäischen Gesellschaften über eine entsprechende Brisanz verfügt und gerade keinen Scheinkonflikt darstellt, zeigt auch die Diskussion um die Zulässigkeit von Sterbehilfe mehr als deutlich.

31 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 21

32 David Hume, A Dialogue (Essays Literary, Moral and Political), London 1984, S. 299

33 David Hume, a.a.O., S. 297

34 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 166ff.

## Heiratsregime

Ein anderes Feld intensiver kulturanthropologischer Studien – die Sitten der Menschen in Sachen Sexualität und Ehe – kennt ebenfalls die Möglichkeiten sowie Grenzen der universalistischen Reduktion. So könnte man theoretisch sämtliche Unterschiede auf diesem Gebiet und damit auch Wertekonflikte auf ein allen Werttraditionen gemeinsames Prinzip, beispielsweise die Regulierung der Fortpflanzung, zurückführen. Diesem werde eben auf verschiedene Weise – angepasst an unterschiedliche natürliche und gesellschaftliche Bedingungen – Rechnung getragen, woraus sich dann die unterschiedlichen moralischen beziehungsweise rechtlichen Normen für den Umgang der beiden Geschlechter ergeben. In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Norbert Hoerster, dass dem unterschiedlichen Heiratsalter für Mädchen in Mitteleuropa und Teilen der islamischen Welt kein genuiner Wertekonflikt, sondern vielmehr die universale Norm zugrunde liege, wonach „junge Menschen nicht heiraten sollen, bevor sie nicht ein gewisses Stadium psychischer und psychischer Reife erreicht haben“.<sup>35</sup> Ist nun aber, das wäre hier anzufragen, die tatsächlich unterschiedliche Ausgestaltung der Heiratsregime in Bezug auf das Alter der Mädchen beziehungsweise Frauen wirklich nur auf den kontingenten Umstand angeblich unterschiedlicher Reifungsprozesse zurückführbar? Ist es nicht vielmehr so, dass sich ein Land wie Deutschland oder eben der Jemen gerade auch darin unterscheiden, wie (wenig) hoch ihre Bevölkerungen den Wert weiblicher Autonomie, selbst über ihre Sexualität und Reproduktion zu entscheiden, (ein)schätzen? Und besteht nicht eben darin ein grundlegender interkultureller Wertekonflikt?<sup>36</sup>

Genauso gut könnte man in Analogie zu diesem Beispiel im Streitpunkt gleichgeschlechtlicher Ehen argumentieren, dass zwischen deren Befürwortern und Gegnern kein echter Wertekonflikt besteht, da sich beide Seiten noch immer auf dem Boden eines geteilten Grundprinzips bewegen würden, das hier als das der partnerschaftlichen Liebe und Treue beschrieben werden könnte. Doch zielt ihr Auffassungsunterschied ja gerade darauf ab, zu bestimmen, wer diese partnerschaftliche Liebe und Treue naturgemäß beziehungsweise legitimerweise im offiziellen Ehestand ausleben darf und wer nicht. Dass dies kein (bloßer) Streit um Fakten, sondern im letzten Grund ein Wertekonflikt ist – Wert der Natur als normatives Vorbild, Wert einer Offenbarungsschrift, Wert der individuellen Lebensgestaltung, Wert der Vielfältigkeit menschlicher

---

35 Norbert Hoerster, Normenbegründung und Relativismus, in: Rudolf Ginters (Hg.), *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978, S. 177. Hoerster verwendet das Beispiel Marokko, das jedoch nicht mehr aktuell ist, da dort inzwischen das gesetzliche Heiratsalter der Frau auf achtzehn Jahre hinaufgesetzt wurde. Das Problem der religiös (Stichwort Prophetentradition) legitimierten Verheiratung von Mädchen im Kindesalter besteht jedoch in anderen islamischen Ländern, zum Beispiel im Jemen oder in Saudi-Arabien, fort.

36 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 170

Lebensformen –, ist offensichtlich. Auch in diesem Fall wäre also eine eindimensionale Betrachtungsweise von Wertekonflikten in Verbindung mit entsprechenden (wohlmeinenden) Versuchen der Werteharmonisierung verfehlt.

### Resümee

Wertevielfalt und Wertekonflikte stellen nicht nur auf der „inhaltlichen“ Ebene Herausforderungen im täglichen Leben des Einzelnen wie auch zunehmend im Kontext von multikulturellen Gesellschaften dar, sondern auch hinsichtlich der Frage, was sie für die Idee einer objektiven Moral bedeuten. In diesem Beitrag wurde versucht zu zeigen, welche Bedeutungsbestimmungen relativistische und nicht-relativistische Positionen dazu anbieten und inwiefern der Moralische Relativismus als vorzugswürdigere Deutung der Wirklichkeit angesehen werden kann. Eine nähere Betrachtung des Versuches, Wertekonflikte durch Verweis auf universale Prinzipien einzuebnen oder gar zum Verschwinden zu bringen, hat zudem die Grenzen dieses Ansatzes deutlich gemacht. Auch unter Zuhilfenahme der Methode universalistischer Reduktion bleibt ein Restbestand fundamentaler Pluralität bestehen.

Der Beitrag, den relativistisches Denken zum Verständnis von Wertevielfalt und Wertekonflikten anbieten kann, bestünde demnach in erster Linie darin, diese *ernst zu nehmen*. Wertekonflikte sind aus dieser Perspektive kein zwangsläufiger Ausdruck eines Defizits (an Wissen, Einsicht oder Rationalität), sondern sie sind in einer Welt, in der den Menschen und Kulturen offenbar keine einzig wahre Moral vorgegeben ist, unausweichlich. Eine relativistische Sichtweise auf Wertekonflikte warnt daher vor falschen Konsensidealen, ohne jedoch die Möglichkeit, dass sich Mehrheiten in zentralen Fragen der sozialen Ordnung herstellen lassen, auszuschließen. Es verweigert sich jedoch jener Ansicht, die in der konflikthaften Wertevielfalt lediglich ein Übergangsübel hin zu einer homogenen, postdivergenten Weltgesellschaft erblickt. Das Ziel von Menschen in einer pluralistischen (Welt-)Gesellschaft sollte demnach nicht in einer totalen Überwindung von Konflikten um das Wertvolle im Leben und die richtige Lebensführung gesehen werden, sondern vielmehr darin, diese zu verstehen und zu ertragen.

erschienen in:

Wertetraditionen und Wertekonflikte - Ethik in Zeiten der Globalisierung,  
herausgegeben von Gabriele Münnix, Nordhausen 2013: Verlag Traugott Bautz, S. 337-349,  
ISBN 978-3-88309-600-1