

Ethik als kooperatives Übersetzen von Normen und Überzeugungen: Perspektiven und Grenzen eines Paradigmas

Der Vergleich ethischer Diskurse mit der Praxis des Übersetzens bedarf der Rechtfertigung. Denn die Verständigung über richtiges Handeln und gerechte Konfliktlösungen verlangt andere Kompetenzen als das Übertragen von mündlichen oder schriftlichen Äußerungen von einer Sprache in eine andere. Für die Identifizierung und Evaluierung eines ethischen Problems ist es zunächst einmal irrelevant, in welcher Sprache diese Analyse vorgenommen wird. Viele Ethiken beanspruchen unabhängig von ihren historisch und kulturell situier-ten Entstehungsbedingungen eine transkulturelle Geltung. Das gilt vor allem für die von Kant inspirierten universalistischen Entwürfe, prominent vertreten durch die Diskurstheorie der Moral.¹ Ist eine ethische Problematik erst einmal der argumentativen Ausein-der-setzung vor dem Tribunal der Vernunft zugänglich gemacht, dann kann sie in den unterschiedlichsten sprachlichen Fassungen Resonanz finden und mit Hilfe kompetenter Übersetzer oder durch die Verwen-dung einer *lingua franca* ein internationales Forum finden. Die Ar-beit des Übersetzens wäre somit auf eine dienende Funktion in einem Kommunikationsprozess beschränkt, der grundsätzlich darauf ange-legt ist, die Grenzen von Sprachgemeinschaften zu überschreiten. Auf der anderen Seite hat die Kommunikation über Moral sehr viel mit Sprache und begrifflicher Klarheit zu tun. Auch wenn es mora-lisch relevante Sachverhalte, Empfindungen und Emotionen gibt, die sich nicht primär im sprachlichen Gewand präsentieren, sind auch Erfahrungen wie Freude, Schmerz, Demütigung oder Angst darauf angewiesen, kommunikabel gemacht zu werden. Um dies gleich vor-weg zu unterstreichen: die folgenden Überlegungen haben nicht die Absicht, das Modell des Übersetzens als ein neues und exklusives Paradigma² moralphilosophischer Verständigung zu empfehlen. Es

¹ Vgl. die wichtigsten Schlüsseltexte in Habermas, *Diskursethik*.

² Vgl. für die Humanwissenschaften insgesamt die Beiträge in Borsò/Schwarzer

geht vielmehr um den Versuch, die Anregungen und Grenzen einer Analogie zu erkunden, die sich wegen der Erfahrungen mit Pluralität im Bereich der Sprachen und im Bereich ethischer Kontroversen nahelegt.³

Sprachliche Vielfalt ist mit Verständigungsbarrieren verbunden, die jedoch durch das Erlernen anderer Sprachen und durch die Nutzung von Übersetzungen überwindbar sind. Übersetzungen stehen somit für die kulturelle Möglichkeit, Differenz und Vielfalt mit Begegnung und Verständigung zusammen zu denken. Im Prozess des Übersetzens verschwinden die Eigentümlichkeiten einer Sprache nicht. Sie werden aber kreativ bearbeitet und geben in einer anderen sprachlichen Form Anlass zu Vergleichen. Auf der einen Seite verschwinden Grenzen; auf der anderen Seite treten spezifische Merkmale der jeweiligen Sprachen noch deutlicher hervor – bis hin zur Möglichkeit der Unübersetzbarkeit einzelner Wörter oder Wendungen, für die es in anderen Sprachen keine exakten Entsprechungen gibt.⁴

Übersetzungen, insbesondere auf dem Gebiet der Literatur, haben immer schon die Aufmerksamkeit hermeneutischer Philosophie auf sich gezogen. Denn für den Akt des Verstehens von Sprachen und literarischen Werken ist die sprachliche Vielfalt einschließlich ihrer Vermittlungsstrukturen ein faszinierendes Feld für das Studium des Umgangs mit Fremdheit und ein Anlass des Verstehens par excellence. Es liegt deshalb nahe, diese Konstellation auch für das Programm einer hermeneutischen Ethik fruchtbar zu machen, die an der angemessenen Interpretation von moralischen Regeln, Werten und Überzeugungen interessiert ist. Die Gesamtheit normativ relevanter Kommunikation ist interpretationsbedürftig, weil sie sich aus einander widerstreitenden Geltungsansprüchen, unvereinbaren Überzeugungen und teilweise unverständlichen Diskursen zusammensetzt. Ethik zielt idealerweise auf universelle Verständigung, hat ihren Ausgangspunkt jedoch in den Erfahrungen von verantwortlich handelnden Per-

(Hrsg.), *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, besonders die instruktive Einleitung, S. 9–28. Vgl. zum paradigmatischen Charakter des Übersetzens auch Ricœur, *Sur la traduction*, S. 21–52.

³ Vgl. dazu ausführlicher Lesch, *Übersetzungen*, besonders die programmatische Einführung, S. 15–28, und den Ausblick, S. 419–425.

⁴ Dieses Übersetzungsproblem manifestiert sich auch in der philosophischen Fachterminologie. Vgl. dazu die Artikel in dem monumentalen Werk: Cassin (Hrsg.), *Vocabulaire européen des philosophies*.

sonen, die in ihre jeweiligen kulturellen Kontexte eingebettet sind und deren spezifische Bedingungen nicht einfach ausgeblendet werden können. Angesichts der Vielfalt kulturell kontingenter Quellen der Handlungsorientierung neigt die philosophische Ethik zu einem stolzen Selbstverständnis rationaler Stringenz, die sich gerade von diesen höchst unterschiedlichen Traditionen absetzt. Doch die Idee einer philosophischen Einheitsvernunft ist eine Illusion, die sich die Konfrontation mit der Zerstrittenheit zwischen ethischen Theorien mit philosophischem Anspruch gefallen lassen muss. Die Moralphilosophie eignet sich nicht für die Therapie und die rationale Lösung von moralischen Konflikten, solange sie den Konfliktcharakter ihrer eigenen Ausdrucksmöglichkeiten ignoriert.

Die Daseinsberechtigung der Ethik ergibt sich gerade aus der Existenz von Verständigungsschwierigkeiten und Polemiken im Bereich der Kommunikation über Normen und Werte. Wären die richtigen Entscheidungen ohne weitere Abwägungen evident, so brauchte es kein intensiveres Nachdenken über Handlungsoptionen, Begründungen und Motivationen, die vor allem im Plural und in oft hart geführten Polemiken vorkommen. Moralisch argumentierende und handelnde Personen haben mit Positionen umzugehen, die ihnen fremd, unverständlich oder irrational erscheinen. Die Artikulation eines gefestigten moralischen Selbstverständnisses gerät in die Falle des Dogmatismus, wenn es keine Lernmöglichkeiten in der Begegnung mit Auffassungen gibt, die zumindest verstanden werden sollten, bevor sie definitiv abgelehnt werden.

Die Beschäftigung mit dem Übersetzen als einem Paradigma der Ethik ist nicht von der Sehnsucht nach Harmonie und Einebnung aller Differenzen geleitet. Konflikte gehören zum Wesenskern jeder Kommunikation über Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Wünschbarkeit und Machbarkeit von Vermittlungen zwischen unterschiedlichen Sprachspielen im Bereich dieser Kommunikation. Eine Philosophie, die sich immer schon als die Hüterin einer Universalsprache und einer aller kulturellen Partikularität überlegenen Vernunft sieht, ist freilich blind für die Fragestellung, um die es hier gehen soll. Den Auftakt macht die Rekonstruktion des Zusammenhangs, in dem die Analogie der Übersetzung von Jürgen Habermas ins Spiel gebracht wurde (1.). Gegen diesen zunächst weitgehend positiv aufgenommenen Vorschlag sind mit der Zeit fundamentale Einwände formuliert worden, die es zu bedenken gilt (2.). Anschließend werden in

Kenntnis der gravierenden Kritikpunkte zunächst die Vorteile des Übersetzungsparadigmas für die Ethik beleuchtet (3.) und schließlich einige offene Fragen und Grenzen des vorgeschlagenen Modells zur Diskussion gestellt (4.).

1. Ein Vorschlag

Die Übersetzungsmetapher ist in einer nicht fachspezifischen Verwendung so geläufig, dass es wenig interessant wäre, das Urheberrecht für ihre Prägung und Nutzung ganz präzise fixieren zu wollen. Für die aktuellen Zusammenhänge gibt es jedoch einen Kristallisationspunkt, der regelmäßig erwähnt wird: die Rede, die Jürgen Habermas am 14. Oktober 2001 anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche gehalten hat. Die Veranstaltung stand unter dem Eindruck der Terroranschläge von *Nine Eleven* und widmete sich der Frage nach den Möglichkeiten der Vermeidung eines Kriegs der Kulturen in einer Welt, die von hasserfüllten Fundamentalisten erschüttert wird, die von den freiheitlichen Errungenschaften der Moderne nichts wissen wollen. Dabei kommt Habermas auf die Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaats zu sprechen, der trotz religiöser Wurzeln auf der Notwendigkeit einer vernunftrechtlichen Normenbegründung besteht, mit der ein breiter Konsens für das Zusammenleben von Menschen mit einer Vielfalt von persönlichen Lebensentwürfen und kollektiven Zugehörigkeiten garantiert werden soll. »Der Religion gegenüber beharrt der demokratisch aufgeklärte Commonsense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind. Deswegen weckt wiederum der liberale Staat aufseiten der Gläubigen auch den Argwohn, dass die abendländische Säkularisierung eine Einbahnstraße sein könnte, die die Religion am Rande liegen lässt.«⁵ Die Modernisierungs- und Globalisierungsverlierer richteten ihren Zorn gegen die Machtzentren der westlichen Welt, deren wirtschaftliche und kulturelle Dominanz rücksichtslos immer weiter ausgebaut worden sei.

An der Neutralität des Staates als Rahmen für die Ermöglichung freier Religionsausübung in einer pluralistischen Gesellschaft ist im Prinzip festzuhalten. Um aber die Folgekosten der weltanschaulichen

⁵ Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 21.

Neutralität in der öffentlichen Sphäre besser zu verteilen, regt Habermas an, dass nicht nur von Gläubigen zu verlangen sei, ihre religiös motivierten Überzeugungen in eine säkularen Zeitgenossen verständliche Sprache zu übersetzen, sondern dass auch säkulare Menschen ein Interesse an den Potentialen religiöser Sprachen aufbringen sollten, um von deren semantischer Kraft nicht vollständig abgeschnitten zu sein. Daraus ergibt sich das Projekt eines kooperativen Übersetzens religiöser Gehalte, die nicht pauschal als irrational aus der Öffentlichkeit zu verbannen seien. »Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.«⁶ Im Prozess der Verständigung über die von religiösen Traditionen intendierten Gehalte können somit Differenzierungen und starke Impulse erhalten bleiben, die nicht nur für Gläubige relevant sind. Im Sprechen von Geschöpflichkeit oder von Sünde kommen Weltdeutungen zum Ausdruck, die man nicht teilen muss, um dennoch die Sinnspitze einer Unverfügbarkeit menschlichen Lebens oder einer Schuld, die über den Verstoß gegen menschliche Normen hinausgeht, zu verstehen. Habermas sieht in den semantischen Potentialen religiöser Sprache eine Ressource, auf die moderne Gesellschaften nur um den Preis der Verarmung verzichten können.⁷ Wenn das Bewusstsein von den in diesen Sprachen artikulierten Möglichkeiten verschwindet, droht die Eindimensionalität rationaler Weltbeherrschung, die gegenüber alternativen Interpretationen intolerant wird und im schlimmsten Fall fundamentalistische und gewalttätige Reaktionen provoziert.

Der von Habermas unterbreitete Vorschlag beschreibt eine Diskussionslage, die jenen Religionen vertraut ist, die nicht erst seit der Aufklärung den Weg einer Entzauberung der Welt durch die Überwindung von Mythos und Magie vorangetrieben haben. Dass eine christlich-theologische Ethik sich der Sprache der Philosophie bedienen muss, ist für Theologen eine Selbstverständlichkeit, die von vielen Philosophen nicht bemerkt oder nicht verstanden wird. Wenn die philosophische Ethik für sich das Monopol auf rationale Argumentation beansprucht, muss sie irritiert und verärgert auf die zahlreichen Theologen reagieren, die ihnen in Ethikkommissionen und öffentlichen Debatten auf Augenhöhe begegnen. Habermas formuliert mit

⁶ A.a.O., S. 29.

⁷ Zur Vertiefung dieses neuen Interesses an Religion im Jahrzehnt nach der Frankfurter Rede von 2001: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*; ders., *Nachmetaphysisches Denken II*.

seinem so irenisch daherkommenden Übersetzungsprogramm eine doppelte Provokation. Er provoziert den Unmut der philosophischen Gralshüter öffentlicher Vernunft, und er provoziert die Theologen, die bei ihrer Vertrautheit mit der profanen Welt die Besonderheiten ihrer in einer bestimmten Tradition verankerten Sprache vergessen. Übersetzungen können ja nur stattfinden, wenn die genuine Semantik religiöser Sprache ein nicht nur museales Dasein fristet, sondern als Quelle der Orientierung in der Gegenwart noch verwendet wird.

Unter den weltgeschichtlich dramatischen Bedingungen im Herbst 2001 ist der Appell an die zivilisierende Kraft kooperativen Übersetzens ein bedenkenswerter Vorschlag, der über den Kontext hinaus von Bedeutung ist. Denn er diagnostiziert in zutreffender Weise den Zustand einer Schwierigkeit in weltanschaulichen und ethischen Kontroversen, deren Lösung an Verständigungsbarrieren scheitert, auch wenn die Gehalte nicht einmal in fremden Sprachen formuliert werden. Das in den jeweiligen Traditionen verwendete Vokabular scheint aber so hermetisch zu sein, dass es wie die Wörter einer Fremdsprache wahrgenommen wird. Von Übersetzung und Mehrsprachigkeit kann hier also nur in einem analogen Sinn die Rede sein. Die Analogie ist aber einleuchtend, da beim Erläutern, Explizieren und Paraphrasieren der jeweils als unverständlich geltenden Gehalte das passiert, was auch beim Übersetzen von der einen in die andere Sprache geschieht. Die Ursprungssprachen behalten ihre Eigenlogik, werden aber mit den Mitteln der Zielsprache nachvollziehbarer. In der kommunikativen Praxis der Ethik werden Übereinkünfte erzielt, die einer wechselseitigen Wertschätzung förderlich sind und die an den Früchten des Handelns gemessen werden können.

Bei einem ganz puristischen Sprachgebrauch könnte nun der Einwand formuliert werden, dass es sich ja nicht um einen Übersetzungsvorgang im strengen Sinn handelt, sondern vielmehr um Interpretationen, die beim drohenden Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kulturen eine befriedende Wirkung haben. Bevor fragwürdig erscheinende Geltungsansprüche in Bausch und Bogen verdammt werden, sollte ihnen die Chance einer Hermeneutik des Wohlwollens (Davidsons »principle of charity«) gegeben werden, um interessante Gehalte herauszufiltern. Diese Verständigung findet aber letztlich in einer gemeinsamen Sprache statt und bedarf keiner Dolmetscher oder Übersetzer. Um im Bild des Übersetzens zwischen fremden Sprachen zu bleiben, könnte man jedoch sagen, dass sich die Gesprächspartner einander so entfremdet haben, dass sie einer Mediation bedürfen und

sich fragen müssen, welche Strukturen und welche Personen dazu geeignet wären, den Dialog in Gang zu bringen und zu moderieren. In Habermas' prägnantem Vorschlag von 2001 ist der eigentliche Clou des Übersetzungstheorems dessen kooperativer Charakter. Alle Diskursteilnehmer sind dazu aufgerufen, ihren Beitrag zum wechselseitigen Erklären und Verstehen von zunächst unverständlichen oder missverständlichen Beiträgen zu leisten.

Dieses Beharren auf Gleichheit und Reziprozität unterscheidet das hier skizzierte Gesellschaftsmodell von einer Übersetzungspraxis, die auch mit Machtansprüchen und Interessendurchsetzung verbunden sein kann. Wer über die finanziellen und fachlichen Ressourcen verfügt, die nötig sind, um Beiträge aus fremden Sprachen in der eigenen Sprache verfügbar zu machen, kann von den Vorteilen seiner einsprachigen Position profitieren und jegliche Anstrengung und Irritation vermeiden, die mit dem Verstehen des Fremden auch immer verbunden ist. Wer sich kulturelle Vielfalt in Form von Übersetzungen zugänglich macht, vergisst darüber leicht den enormen Arbeitsaufwand kompetenter Kulturvermittler, die sich in den Dienst der Verständigung stellen und dabei diskret im Hintergrund bleiben. Im Projekt des kooperativen Übersetzens werden hingegen die Personen sichtbar, die ihr Anliegen verständlich machen wollen und sich der Auseinandersetzung um die Nachvollziehbarkeit ihrer Weltsicht stellen.

2. Ein Einspruch

Der von Habermas mit Erfolg in Umlauf gebrachte Vorschlag hat erwartungsgemäß auch scharfe Kritik hervorgerufen. Stellvertretend für die Einwände seien die unmissverständlichen Thesen des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais genannt, der das Argument der unfairen Lastenverteilung zwischen gläubigen und ungläubigen Bürgern und somit die moralische Gebotenheit eines kooperativen Übersetzens religiöser Gehalte nicht einzusehen vermag.⁸ Werden Gläubige tatsächlich diskriminiert, wenn sie verpflichtet sind, sich im öffentlichen Diskurs mit rationalen Argumenten verständlich zu machen und auf den Verweis auf religiöse Autoritäten (»Gott will es so«) zu verzichten? Die Deliberation in einer liberalen

⁸ Flores d'Arcais, *Elf Thesen zu Habermas*.

Demokratie geschieht unter der Prämisse *etsi Deus non daretur*. Damit ist der privaten Religionsausübung keine Beschränkung auferlegt, wohl aber der zwangsweisen Einführung religiöser Kategorien in Politik und Recht, die nicht in den Dienst einer partikularen Tradition zu stellen sind. Flores d'Arcais bestreitet also die von Habermas behauptete Asymmetrie, die zu Lasten der religiösen Bürger gehe. Er behauptet hingegen umgekehrt, dass Laizisten diskriminiert würden, falls sie gezwungen wären, sich einer weltanschaulichen Doktrin anzunähern, die sie mit aus ihrer Sicht guten Gründen ablehnen und die sie deshalb auch gar nicht empathischer verstehen müssen. Religion wäre demnach auf keinen Fall unter einen besonderen Schutz zu stellen, der über die für alle Bürger geltende Gewissensfreiheit hinausgeht, sondern unter Umständen sogar ganz entschieden in die Schranken zu weisen, wenn intolerante Gläubige zur Gefahr für eine freie Gesellschaft werden.⁹

Die Kontroverse dreht sich somit letztlich um die genaue Bestimmung der Sphären, in denen die Auseinandersetzung um die besseren Argumente stattfindet. Problematisch ist die klassische Trennung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten, die es erlauben würde, Glaubensfragen prinzipiell in den Privatbereich abzuschieben, in dem eine religiöse Praxis nicht mehr stört als eine ästhetische Vorliebe, für die niemand allgemeine Zustimmung erwartet. Angesichts dieser strikten Trennung gibt es eine wachsende Sensibilität für die Anerkennung der öffentlichen Relevanz persönlicher und kollektiver Auffassungen von Religion und Moral, die sich auch in politischen Debatten niederschlagen. Die neue Differenzierung besteht nun in der Unterscheidung zwischen einer institutionellen Ebene der Staatsorgane, die weltanschaulich neutral sein sollte, und einer »schwächeren« Form von Öffentlichkeit, die auf Restriktionen des Zugangs verzichtet. Hier findet der Wettbewerb um die besten Ideen statt, die ohne Tabus vorgetragen werden können und die ganze Breite von Hintergrundkulturen mit ihren anthropologischen und religiösen, agnostischen oder atheistischen Annahmen repräsentieren. Erst bei der Festlegung allgemein verbindlicher Regeln von Gesetzesrang tritt der Neutralitätsfilter in Funktion, der im Interesse einer Gleichbehandlung aller Bürger der unangemessenen Privilegierung einzelner weltanschaulicher Optionen Einhalt gebietet. Diese laizisti-

⁹ Vgl. speziell aus der Perspektive des italienischen Kontextes: Ferrara, *Religion und postsäkulare Vernünftigkeit*, S. 6.

sche Version der Neutralität ist gewissermaßen die Rahmenbedingung für die größtmögliche Pluralität im diskursiven Vorfeld gesetzlicher Regulierungen.

Die vehemente Kritik an Habermas' Übersetzungstheorem mag sich hier und da aus der arroganten Selbstgenügsamkeit einer säkularen Weltsicht speisen, die sich durch die neue Präsenz der Religionen gestört fühlt. Sie hat aber ein starkes Argument auf ihrer Seite, das mit der Frage der Lastenverteilung zu tun hat. Bürger eines liberalen Rechtsstaates schulden einander gute Gründe für die jeweiligen Präferenzen im Aushandeln der als richtig betrachteten Regeln für ein faires Zusammenleben. Sie schulden einander keine Mythen und keine Glaubensüberzeugungen, keine intimen Bekenntnisse und keine Bekehrungserlebnisse. Die Verpflichtung auf nachvollziehbare und kritisierbare Argumente betrifft alle Beteiligten in gleicher Weise, sodass von einer Asymmetrie keine Rede sein kann. Religiöse Traditionen haben in der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne einen Lernprozess durchlaufen, der es ihnen ermöglicht, im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs als seriöse Partner auftreten zu können. Es gibt jedoch keine moralische Verpflichtung zum kooperativen Übersetzen fundamentalistischer und menschenverachtender Sprachspiele in eine öffentlich respektable Sprache. Radikale Tendenzen – ganz gleich welcher Couleur – werden sich ohnehin in der politischen Arena mit populistischer Rhetorik Gehör verschaffen und auf die Veränderung von Kräfteverhältnissen hinarbeiten. Unter dem Eindruck des Terrors im Herbst 2001 formulierte Habermas die bange Vermutung, dass sich religiös motivierte Menschen aus den Entscheidungsstrukturen westlicher Demokratien ausgeschlossen fühlen und dass sie ihrer Frustration in immer radikaleren Ansichten Ausdruck verleihen. Wo jedoch die Regeln eines zivilisierten Umgangs miteinander nicht mehr eingehalten werden, kommt jedes Verständnis für die vermeintlich respektablen semantischen Potentiale einer zur Gewalt neigenden Ideologie zu spät.

Die politische Philosophie des Liberalismus hat sich in verschiedenen Ausprägungen mit der Herausforderung einer postsäkularen Konstellation der Kräfte in einer demokratischen Öffentlichkeit beschäftigt.¹⁰ Es ist kein Zufall, dass die Kontroversen um die Tragfähig-

¹⁰ Vgl. ausgehend von Rawls, Habermas und Ricœur die erhellende Studie von Junker-Kenny, *Religion and Public Reason*. Zur Debatte um das postsäkulare Zeitalter: Stavo-Debaugé u. a. (Hrsg.), *Quel âge post-séculier?*

keit des Übersetzungstheorems vor allem entlang der Konfliktlinie zwischen philosophischer Ethik und religiösen Ethiken ausgetragen werden. Denn hier kristallisiert sich in besonderer Weise die Spannung zwischen einer säkularen Vernunft, die die Notwendigkeit von Übersetzungen nicht einzusehen vermag, und den Partikularismen weltanschaulicher Provenienz, die in der Aufforderung zum kooperativen Übersetzen eher einen strategischen Vorteil sehen, um sich im Raum der Öffentlichkeit besser Gehör zu verschaffen.

Aus praktischen Gründen spricht viel für die Bevorzugung eines öffentlichen Forums, das die Artikulation eines breiten Spektrums von moralisch relevanten Positionen nicht inhaltlich zensiert, das jedoch in formaler Hinsicht den Gebrauch einer gemeinsamen Sprache empfiehlt, die sich an Kriterien der Verständlichkeit, der argumentativen Klarheit und der Kritisierbarkeit orientiert. Deshalb ist auf diesem Forum kein Platz für Autoritarismus und Dogmatismus von Positionen, die auch in »übersetzter« Form immer noch mit einem gravierenden Kommunikationsdefizit behaftet sind, wenn die eingeforderte Zustimmung einem Glaubensakt ohne kritische Distanz gleicht. Wird also mit der naiven Begeisterung für Übersetzung als Paradigma der Ethik die Büchse der Pandora geöffnet und die Verständigung in modernen Gesellschaften unnötig erschwert? Die Frage ist berechtigt, insofern ein erreichtes Niveau rationalen Aushandelns der Konflikte zwischen gegensätzlichen Überzeugungen nicht ohne Not aufs Spiel gesetzt werden sollte.

3. Die Vorteile des Vorschlags

Das Übersetzungstheorem wäre wohl kaum von Interesse, wenn es mit dogmatischem Anspruch zur Etablierung eines neuen moralphilosophischen Paradigmas eingesetzt würde. Der Beitrag ist bescheidener und tastender und will zunächst lediglich einen diagnostischen Vorschlag zu den Kommunikationsbedingungen in Fragen der Moral anbieten und somit auf die Krise der oft nur im Singular gedachten öffentlichen Vernunft eingehen. Denn der Pluralismus auf dem Forum der politischen Ideen ist ein unhintergehbare Faktum, dem besser mit Denkmodellen zu begegnen ist, in denen sich Erfahrungen im Umgang mit Mehrsprachigkeit wiederfinden.

Um es im Bild eines bekannten Mythos zu formulieren: Die Notwendigkeit des Übersetzens ergibt sich aus den Lebensverhältnis-

sen »nach Babel«¹¹ – nach dem Verlust einer Einheitssprache, die mit dem ehrgeizigen Projekt eines Turmbaus als Machtdemonstration verbunden war. In der Erzählung im ersten Buch der hebräischen Bibel ist die Verwirrung der Sprachen die göttliche Strafe für die menschliche Hybris. Das ist keine historisch oder kausal gemeinte Erklärung für den Wechsel von der machtvollen Einheitssprache (dem effizienten Kommunikationsmittel auf der Baustelle zur Errichtung des Turms, der bis an den Himmel reicht) zur irritierenden und mühsamen Sprachenvielfalt, sondern eine narrative Inszenierung zu dem bereits vertrauten Zustand der sprachlichen Pluralität. Die Sinnspitze des Mythos ist ethischer Natur, insofern Vereinheitlichung mit Ehrgeiz und straffer Organisation zusammengedacht werden, Vielfalt hingegen mit einem menschlicheren Maß. Über die angemessene Interpretation der Babel-Geschichte ist im Laufe der Jahrhunderte leidenschaftlich gestritten worden. Die Auslegung von deutungsoffenen Texten produziert eine inflationäre Vielfalt von Lesarten. Diese Vervielfachung der Perspektiven hat eine Entsprechung in der Pluralität ethischer Haltungen und moralphilosophischer Entwürfe, sodass die Signatur »Nach Babel« eine treffende Problemanzeige der Gegenwart ist, in der Menschen nach Orientierung in einer immer unübersichtlicheren Welt suchen.¹²

Ethische Diskurse finden insgesamt unter den Bedingungen des Pluralismus statt. Die Forderung nach Übersetzung betrifft also nicht nur das Verhältnis zwischen säkularer Ethik und religiösen Traditionen, sondern auch die offenkundigen Differenzen zwischen den sich als säkular verstehenden Denkansätzen. Die bekenntnishafte Selbstdefinition eines philosophisch gebildeten Gesprächsteilnehmers als Aristoteliker, als Kantianer oder als Utilitarist kann bisweilen genauso vehement daherkommen wie die Berufung auf ein christliches oder muslimisches Ethos. In all diesen Fällen ist sprachliche Vermittlungsarbeit gefragt, falls es nicht beim Schlagabtausch zwischen unverrückbaren Überzeugungen bleiben soll. Auf jeden Fall müsste der Versuch unternommen werden, die jeweiligen Argumentationsmuster transparent und nachvollziehbar zu machen, um sie dann eventuell in besserer Kenntnis der Anliegen besser kritisieren oder definitiv verwerfen zu können. Danach wäre auch viel leichter zwischen überwindbaren und unüberwindbaren Differenzen zu unterscheiden.

¹¹ Vgl. Stout, *Ethics After Babel*.

¹² Vgl. zur Verwendung dieses Motivs auch Steiner, *Nach Babel*.

Anders als im Vorgang des Übersetzens behalten die ethischen Argumentationsmuster ihre klar zu unterscheidenden Wertungen und Begründungen und sagen eben nicht »quasi dasselbe mit anderen Worten«¹³ aus. Deshalb kann sich der Disput ja auch zwischen Angehörigen ein und derselben Sprachgemeinschaft abspielen. Dennoch kann es hilfreich sein, Vertreter einer unverständenen oder abgelehnten Position einzuladen, ihren Standpunkt noch einmal mit anderen Worten zu erläutern, um Nuancen zu entdecken, die bisher weniger oder gar nicht im Blick waren. Ethische Diskurse sind ein Ernstfall kommunikativer Praxis und erfordern ein Höchstmaß an sprachlicher Präzision.

Ein Beispiel für die Notwendigkeit des Explizierens dessen, was den Gesprächsteilnehmern evident zu sein scheint, ist die häufige Berufung auf die »Menschenwürde« als oberster Leitidee, auf die sich konkrete Handlungsoptionen beziehen. Nun ist aber nicht nur die weltanschauliche Zuordnung dieser Kategorie umstritten. Auch in praktischen Fragen kann es zu gegensätzlichen Begründungsstrategien kommen, etwa in der Haltung zur Verfügung über den eigenen Tod. Während die einen unter Verweis auf die Menschenwürde einen kompromisslosen Schutz des Lebens fordern und Maßnahmen der Sterbehilfe strikt ablehnen, ergibt sich für die anderen aus dem Grundsatz der Würde die autonome Gestaltung des eigenen Sterbens, einschließlich der Selbsttötung oder der Beihilfe zu einem selbstverfügbaren Tod. Um die Prämissen der jeweiligen Positionen verständlich zu machen, sind ausführliche Erläuterungen und Begründungen erforderlich, bei denen die Schwierigkeiten einer allgemein gültigen Normierung sichtbar werden. Hier handelt es sich selbstverständlich nicht um eine Übersetzungsleistung im strengen Sinn, sondern eher um das explizite Entfalten einer missverständlichen Kurzformel. Ein solcher Klärungsprozess ist auch dann wünschenswert, wenn im Ergebnis der Handlungsorientierung Einigkeit herrscht, aber der Normierungsvorschlag aus ganz unterschiedlichen Hintergrundannahmen abgeleitet wird. Das ist beispielsweise der Fall, wenn mit den Mitteln einer kantischen Ethik, aus menschenrechtlichen Erwägungen oder mit den Mitteln einer christlichen Anthropologie vergleichbare Ergebnisse in Fragen der Anerkennung des unveräußerlichen Würdestatus eines jeden Menschen formuliert werden, um Strategien gegen die Armut zu entwickeln. Damit zentrale Begriffe der

¹³ Eco, *Quasi dasselbe mit anderen Worten*.

ethischen Traditionen nicht zu Leerformeln degradiert werden, bedürfen sie der sorgfältigen sprachlichen Rekonstruktion und der kreativen Aneignung und Anwendung in immer neuen Kontexten. Diese Transferleistungen als Übersetzungen zu bezeichnen ist ein Vorschlag, dessen Plausibilität sich in der Praxis der Sensibilität für sich wandelnde Kontexte und bereichsspezifische Herausforderungen zu bewähren hat.

Wenn schon innerhalb der eigenen Sprachgemeinschaft ein Bedarf an Verständigung über die angemessene Sprache der Moral besteht, so gilt dies erst recht für die noch komplexeren Konstellationen interkultureller Kommunikation. Auch hier ist anzunehmen, dass sprachliche Differenzen nicht einfach durch einen Automatismus der Übersetzung zum Verschwinden zu bringen sind. Übersetzungen machen vielmehr die feinen Unterschiede und möglichen Quellen kultureller Missverständnisse erkennbar. Wer sich aktiv in fremden Sprachwelten bewegt, entwickelt ein Gespür dafür, dass es mehr als nur ein einziges sprachliches Referenzsystem gibt,¹⁴ auch wenn die muttersprachliche Kompetenz ein wichtiger Schlüssel für das Erlernen und Sprechen anderer Sprachen bleibt. Im Prozess des Übersetzens werden Strukturparallelen ebenso offenkundig wie Barrieren der Übertragbarkeit. Im Respekt vor dem Eigensinn von Sprachkulturen werden Grundhaltungen der Empathie und der Toleranz gefördert.

Die Vorteile des Übersetzungstheorems liegen vor allem in einer Entwicklung interkultureller Kommunikation und einer selbstkritischen Haltung gegenüber dem vertrauten weltanschaulichen Erbe.¹⁵ Die Sehnsucht nach einem ethischen Esperanto ist ebenso wenig realistisch wie der Traum von einer Fusion aller religiösen Überlieferungen in einem einzigen Weltethos. Ethik ist nicht allein eine Frage der philosophisch geschulten Argumentationstechnik; sie setzt auch kultur- und sozialwissenschaftliche Kompetenzen voraus, ohne die eine dichte Beschreibung moralisch relevanter Lebenswelten und Strukturen nicht gelingen kann. Im Umgang mit den sprachlichen Vorgaben unterschiedlicher Deutungssysteme machen wir außerdem die Erfahrung, dass wir die jeweils verwendete Sprache der Moral nicht per-

¹⁴ Vgl. Cassin, *Plus d'une langue*.

¹⁵ Vgl. zur Problematik interkultureller Ethik die Beiträge in Münnix (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte*.

manent neu erfinden, sondern im Erlernen und Verwenden vorgegebener Muster kreativ weiterentwickeln. Moralsprachliche Kommunikation ist in hohem Maße geschichtsabhängig und verfügt in diachroner Hinsicht bereits über eine enorme Plastizität innerhalb der eigenen Überzeugungsgemeinschaft.

4. Offene Fragen

Trotz der Vorteile einer Sicht auf die Ethik in Analogie zur Übersetzung zeigt gerade die Verknüpfung von Sprache und Moral die Dringlichkeit einer Reihe von fundamentalen Fragen, die seit langen auf der Agenda der Metaethik und der normativen Ethik stehen. Sie sollen hier wenigstens benannt werden, obwohl eine vertiefende Diskussion an dieser Stelle nicht möglich ist.

Wenn die Sprachen der Moral sich in enger Abhängigkeit von kulturellen Kontexten entwickeln, sind sie notwendigerweise mit dem Problem des Relativismus konfrontiert. Selbstverständlich kann eine als gültig anerkannte Norm in verschiedene Sprachen übersetzt werden und wird dann in den meisten Fällen auch adäquat verstanden. Bei anderen Normen schwingt aber vielleicht eine lokale Stimmung mit, die in einem anderen Kontext zumindest erläuterungsbedürftig ist. Mehr noch als die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft wird die Zugehörigkeit zu einer weltanschaulichen Gemeinschaft das Verständnis von Regeln prägen, die vorzugsweise eine gruppeninterne Gültigkeit beanspruchen. Relativismus wird als Schreckgespenst oft mit völliger Beliebigkeit gleichgesetzt, die aber schon dann nicht mehr gegeben ist, wenn Vergleiche unter bestimmten Gesichtspunkten durchgeführt werden, die strukturelle Analogien zwischen eigentlich unabhängigen Welten sichtbar machen.

Als radikale Gegenposition zum Relativismus wäre die Annahme einer universalen Tiefenstruktur¹⁶ jeglicher sprachlichen Kommunikation zu diskutieren, die unabhängig von kulturspezifischen Besonderheiten für den Kern des moralischen Sollens relevant ist. Wer die elementaren Regeln einer Sprache beherrscht, kann mit diesem Wissen neue Strukturen generieren und Parallelen zur Grammatik und Semantik anderer Sprachen entdecken. Die Geschichte der Sprachen offenbart ein evolutives Geschehen mit komplexen Ver-

¹⁶ Vgl. analog die in diesem Buch befindlichen Beiträge zu Whorf und Chomsky.

ästelungen und gemeinsamen Referenzen. In Analogie dazu existieren auch Familienähnlichkeiten zwischen verschiedenen Moralsprachen, deren Referenzen und Begründungsmuster zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Man muss nicht auf den Universalienrealismus grundlegender Werte zurückgreifen, um diese Verbindungslinien plausibel zu machen. Nach der gerade auch für die Ethik relevanten sprachphilosophischen Wende¹⁷ ist die Annahme einer sprachunabhängigen Gültigkeit moralischer Verbindlichkeiten schwierig geworden, ohne aus der Kommunikation über Werte und Normen ganz zu verschwinden. Kommunikation über Moral hat einen Realitätsgehalt, der sie von den Hirngespinnsten eines bloßen Wunschdenkens unterscheidet. Wer Unrecht anklagt und gerechtere Verhältnisse einfordert, bezieht sich auf reale Sachverhalte, deren Bewertung zwar umstritten sein mag, deren empirischer Gehalt aber nicht zu leugnen ist und somit Gegenstand präziser Beschreibungen sein kann.

Es ist eine Frage der Rahmung des Interesses für Ethik, ob wir primär auf das schauen, was eint, oder auf das, was Kommunikation erschwert oder verhindert. Eine gemeinsame Referenz über alle Dispute in moralischen Fragen hinweg wäre beispielsweise die Verpflichtung auf wissenschaftliche Standards. Sollten diese jedoch aus weltanschaulichen Gründen in Zweifel gezogen werden, verlagert sich das Problem nur. Eine szientistische Weltsicht eignet sich nicht als Quelle oberster Maßstäbe für existentielle Themen oder für Fragen der Gerechtigkeit. Aber die Orientierung an wissenschaftlichen Verallgemeinerungsstandards hat einen Einfluss auf die öffentlichen Debatten über moralische Fragen. Über die Sozialisation in schulischen und universitären Einrichtungen kommen Menschen in Kontakt mit einer Ethik, die sich Kriterien der Rationalität verpflichtet weiß und diese als gemeinsame Bezugspunkte einer sich öffentlich artikulierenden Vernunft wertschätzt. Im Vergleich dazu sind alle Maßnahmen suspekt, die eine Trennung der Menschen nach den Regeln tradierter Binnenmoralen favorisieren.

Aus pragmatischer Sicht ist an der Notwendigkeit eines Minimums von Gemeinsamkeiten festzuhalten, die für die Verständigung zwischen Bürgern unerlässlich sind, die sich wechselseitig als freie und gleiche Menschen anerkennen. Es genügt nicht, dass eine solche Gemeinsamkeit als verfassungsrechtlich definierte Norm vorgegeben

¹⁷ Vgl. etwa Craemer-Ruegenberg, *Moralsprache und Moralität*.

ist. Die Begegnung muss konkret möglich werden, weil alle Beteiligten trotz aller Unterschiede sich auf bestimmte Verbindlichkeiten einigen können. John Rawls hat für diese Schnittmenge der Weltdeutungen das Bild des *overlapping consensus* geprägt, das sehr schön die Ressourcen der Verständigung veranschaulicht.¹⁸ Dieser Konsens kann ein kleinster gemeinsamer Nenner sein oder aber auch eine gehaltvollere Sphäre der Übereinstimmungen bei gleichzeitiger Anerkennung bleibender Differenzen.

Wenn der Minimalkonsens schwindet, ist die prinzipielle Möglichkeit von Übersetzungen zwischen den Sprachen der auseinanderdriftenden Moralsysteme gefährdet. Extreme Beispiele sind Erfahrungen von Fanatismus und Gewalt unter Berufung auf Werte und Regeln, die zu einer solchen Radikalisierung beitragen. Wir kommen damit an den Anfang der Überlegungen zurück, die von Habermas' Reaktionen auf den Terror des 11. September 2001 angeregt waren. Ist das kooperative Übersetzen religiöser und ethischer Gehalte tatsächlich eine wirksame Gewaltprophylaxe? Sehr wahrscheinlich schon, sofern es geboten ist, den Gesprächsfaden selbst zwischen extrem gegensätzlichen Positionen nicht abreißen zu lassen. Denn sonst kippt die verstörende Wahrnehmung von Fremdheit schnell in die Stigmatisierung von Feindschaft.

Ethisches Kommunizieren ist ein bisweilen mühsames, zeit- und kostenaufwendiges Unterfangen. Das trifft auch zu für Kommunikation über Sprachgrenzen hinweg, die den Fluss der Informationen und Ideen ins Stocken bringen können. In großen einsprachigen Gebieten entfallen die Kosten des Übersetzens und die Diskussionen über die faire Lastenverteilung zwischen Mehrheit und Minderheit. Wenn es aber gelingt, sprachliche Vielfalt in komplexeren Erfahrungsräumen zum Vorteil aller zu managen, so ist das Übersetzen im konkreten wie im übertragenen Sinn eine Investition, die sich lohnt und die einen Lernort für den Umgang mit den vielen Sprachen der Moral ermöglicht. Die britische Philosophin Brenda Almond hat eine Einführung in die Ethik in Form einer Geschichte geschrieben, die das Problem des Verstehens und Kommunizierens ethischer Präferenzen unter den Bedingungen von Entwurzelung sehr eindrucksvoll darstellt.¹⁹ Eine Reisende wird nach einem Unfall von einer Gruppe von Fremden aufgenommen und gepflegt und wird

¹⁸ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*.

¹⁹ Almond, *Exploring Ethics*.

während einer mehrjährigen fürsorglichen Gefangenschaft zur Interpretin von moralischen Plausibilitäten und Argumentationsmustern ihrer Herkunftskultur, indem sie auf die neugierigen Fragen ihrer Gastgeber antwortet. Im Dialog mit Fremden und in den Reaktionen auf deren Erstaunen spiegeln sich Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Fremdheit der eignen kulturellen Verbindlichkeiten, die zum Gegenstand einer komplexen Übersetzungsleistung werden, sodass sich nach innen und außen die Grenzen der Nachvollziehbarkeit von Ethik testen lassen.

Bibliographie:

- Almond, Brenda, *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*, Oxford 1998.
- Borsò, Vittoria / Schwarzer, Christine (Hrsg.), *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, Oberhausen 2006.
- Cassin, Barbara (Hrsg.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.
- Cassin, Barbara, *Plus d'une langue*, Montrouge 2012.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, *Moralsprache und Moralität*, Freiburg i.Br./München 1975.
- Eco, Umberto, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, München/Wien 2006.
- Ferrara, Alessandro, Religion und postsäkulare Vernünftigkeit, in: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 31, Sommer 2006, S. 5–25.
- Flores d'Arcais, Paolo, *Elf Thesen zu Habermas*, in: *Die Zeit* vom 22.11.2007, Nr. 48 (<http://www.zeit.de/2007/48/Habermas/komplettansicht>).
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.
- Habermas, Jürgen, *Diskursethik* (Philosophische Texte, Bd. 3), Frankfurt/M. 2009.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Junker-Kenny, Maureen, *Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricœur*, Berlin/Boston 2014.
- Lesch, Walter, *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2013.
- Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in den Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen 2013.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.
- Ricœur, Paul, *Sur la traduction*, Paris 2004.
- Stavo-Debauge, Joan/Gonzalez, Philippe/Frega, Roberto (Hrsg.), *Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences*, Paris 2015.

Steiner, George, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und der Übersetzung*, Frankfurt/M. 1981.

Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Cambridge 1988.

