

„Eine andere Welt ist möglich“¹

Globalisierung der Gerechtigkeit

Zusammenfassung: Vor dem Hintergrund der Globalisierungskritik, die in Deutschland unter dem Slogan „Eine andere Welt ist möglich“, der ursprünglich von Paul Éluard stammt, bei der Auseinandersetzung um den G8-Gipfel in Heiligendamm 2007 breiteres öffentliches Gehör fand, wird die Frage nach einer „globalen Gerechtigkeit“ erörtert. Mit dem Gedanken der „Einheit der Menschheitsfamilie“ hat die Katholische Soziallehre hier ein wertvolles sozialetisches Potenzial einzubringen, das sich auch philosophisch plausibilisieren und im Blick auf politisches Handeln konkretisieren lässt.

Abstract: The article discusses the problem of „global justice“, starting with the critics of globalization which during the G8-summit in Heiligendamm in 2007 in Germany attracted attention by the slogan „Another World is Possible“ that goes back to Paul Éluard. In this regard, by using the concept of the „Whole Human Family“ Catholic Social Teaching offers a great richness of social ethics, that also can be proved as valid in philosophical terms and can be orientated to political action.

Schlüsselwörter: Globalisierung; Globale Gerechtigkeit; Einheit der Menschheitsfamilie; Utopie; G8-Gipfel 2007

Vorbemerkung

„Eine andere Welt ist möglich“ ist der Slogan der Globalisierungskritiker, die sich aus Anlass des G8-Gipfels in Heiligendamm im Sommer 2007 in der Öff-

¹ Meinem akademischen Lehrer Wilhelm DREIER zum 15. Todesjahr. Er verstarb 1993 und wäre 2008 80 Jahre alt geworden. DREIER, der vor 40 Jahren als einer der ersten Laientheologen in Mainz habilitierte, hat leider mit seinem Engagement für ein Ernstnehmen der Probleme der Grenzen des Wachstums und der Dritten Welt bei seinen Sozialethekerkollegen – Kolleginnen gab es damals noch nicht – und den Bischöfen kaum Resonanz gefunden. Hier hat sich mittlerweile jedoch erfreulich viel verändert. Umweltethik und Entwicklungsfragen sind inzwischen auch innerhalb der Christlichen Sozialethik und der Sozialverkündigung der katholischen Kirche fest etablierte Themen. Vgl. Reinhard MARX, Ethische Herausforderungen der Globalisierung, in: Martin J. IBEH / Joachim WIEMEYER (Hg.), Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung, Paderborn 2006, 29–41; Gerhard KRUIP / Markus VOGT, Globalisierung. Ein Bericht vom Berliner Werkstattgespräch der SozialethekerInnen 2004, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46 (2005), 346–351. Zu DREIER vgl. Gerhard KRUIP, Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil, in: Bernhard EMUNDS / Fried-

fentlichkeit in Deutschland breitenwirksam artikulieren konnten. Es birgt ein gewisses Risiko, sich hier² direkt auf die Ziele und Visionen einer Protestbewegung zu beziehen und damit einen überaus komplexen Problembereich anzusprechen, der geradezu nach einem Modethema riecht, viel zu aktuell, zu „global“ und wissenschaftlich kaum bearbeitbar erscheint. Christliche Sozialethik kann jedoch nicht anders, als immer wieder reflektierend, kommentierend, orientierend auf aktuelle Fragen Bezug zu nehmen, und zwar auch dann, wenn noch nicht alles wissenschaftlich abgesichert ist. Es ist unverzichtbare Aufgabe des Faches, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4) zu erforschen, sich ein ethisches Urteil zu bilden und darauf aufbauend normativ fundierte Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen.³ Damit folgt die Sozialethik dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, der ursprünglich aus der Christlichen Arbeiterjugend Belgiens (Kardinal Joseph CARDIJN) stammt, aber in der Enzyklika *Mater et Magistra* in Nr. 236 auch Eingang in die päpstliche Soziallehre gefunden hat und damit als die „offizielle“ Methode des Faches gelten kann. Jüngst haben ihn auch die lateinamerikanischen Bischöfe in Aparecida wieder rehabilitiert, auch wenn sie ihm leider nicht konsequent gefolgt sind.⁴

Ein solches Selbstverständnis des Faches hat mindestens drei Implikationen: Erstens macht dies eine interdisziplinäre Beschäftigung mit einer kaum zu überblickenden Themenvielfalt nötig. Zweitens stellt sich in der Auswahl der Themen die Frage nach den Kriterien. Man wird wohl die Zeichen der Zeit am ehesten dort entdecken, wo Menschen sich in Bewegung setzen, aktiv werden, sich einsetzen. So hatte auch JOHANNES XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in Terris* die Zeichen der Zeit verstanden. Er fand sie damals 1963 darin, dass Arbeiter ihre Rechte geltend machen, dass Frauen immer mehr am öffentlichen Leben teilnehmen und darin, dass „die ganze Menschheitsfamilie im sozialen wie im politischen Leben eine völlig neue Gestalt angenommen hat. Da nämlich alle Völker für sich Freiheit beanspruchen oder beanspruchen werden, wird es bald keine Völker mehr geben, die über andere

helm HENGSBACH / Matthias MÖHRING-HESSE (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 91–105.

² Der vorliegende Text ist eine gekürzte, redaktionell bearbeitete und mit Anmerkungen versehene Fassung meiner Antrittsvorlesung als Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 (Evangelische und Katholische Theologie) der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 14. Juni 2007.

³ Zu meinem Verständnis des Faches vgl. Gerhard KRUIP, *Sozialethik als Verfahrensethik*, in: Hans-Joachim HÖHN (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u.a. 1997, 41–58; DERS., *Fortschritte im Selbstverständnisprozess. Ansätze, Methode und Themen der Sozialethik*, in: *HK Spezial* (2008), 45–48.

⁴ Vgl. Gerhard KRUIP, *Neuaufbruch oder Regression? Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Bischofsversammlung in Aparecida (13.–31.5.2007) aus sozialetischer Sicht* in: *ZMR* 2008 (im Erscheinen).

herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen.“ (PT 42) Diese optimistische Voraussage war natürlich auf den damals noch nicht abgeschlossenen Prozess der Entkolonialisierung bezogen, ist aber auch heute weit davon entfernt, realisiert zu sein. Drittens kann es für eine/n Sozialethiker/in nicht genügen, in neutraler Weise verschiedene Standpunkte einfach nebeneinanderzustellen, ohne selbst Stellung zu beziehen. Als Ethiker/in kann man seine wissenschaftliche Aufgabe nur glaubwürdig erfüllen, wenn man selbst zu einem ethischen Standpunkt findet und diesen auch offenlegt.

„Eine andere Welt ist möglich!“

Den Slogan „Eine andere Welt ist möglich“ bis zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen ist schwierig, weil er inzwischen unglaublich oft und in den verschiedensten Kontexten verwendet wird. Er begegnet beispielsweise in der „Agenda Latinoamericana“, einem jährlich erscheinenden Kalender, der in Lateinamerika von Initiativen herausgegeben wird, die sich als gesellschaftskritisch verstehen und vielfach der Theologie der Befreiung nahestanden. Juan Manuel COBO SUERO SJ, Ethiker an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid, wählte diesen Satz als Titel für seinen Essay über eine Utopie für das 21. Jahrhundert.⁵ Aufgekommen ist der Spruch wohl im französischsprachigen Kontext („Un autre monde est possible“) und eng mit der Entstehung von ATTAC⁶ verbunden, die auf einen Leitartikel von Ignacio RAMONET zurückgeht, der in *Le Monde Diplomatique* im Dezember 1997 zur Gründung einer Vereinigung zur Einführung der Besteuerung von Devisentransaktionen aufrief.⁷ Den ältesten Nachweis für die Verwendung des Slogans fand ich als Titel eines Artikels im Mai 1998 unmittelbar vor Gründung von ATTAC.⁸ RAMONET fragte sich dort, ob es denn sein könne, dass die derzeitige Weltentwicklung tatsächlich ohne Alternativen sei. Etwas später taucht der Slogan beim ersten Weltsozialforum auf, das im Januar 2001 in Porto Alegre (Brasilien) stattfand. Schließlich gibt es auch Hinweise, dass

⁵ COBO SUERO, JUAN MANUEL, *Otro mundo es posible. Propuesta de una utopía para el siglo XXI*, Madrid 2005.

⁶ Der Name ATTAC ist die Abkürzung für „Association pour une Taxation des Transactions Financières pour l’Aide aux Citoyens“, „Vereinigung für die Besteuerung von Finanztransaktionen zugunsten der Bürgerinnen und Bürger“. Vgl. <http://www.attac.org/> (sämtliche hier angegebenen Internetseiten sind am 18.05.2008 zuletzt überprüft worden).

⁷ Auch in der deutschen Ausgabe vom 12. 12. 1997: <http://www.monde-diplomatique.de/pm/1997/12/12/a0363.text.name,askTNIKjh.n,163>.

⁸ Zu finden auf <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/05/RAMONET/10527>.

der Satz auf den französischen Widerstandskämpfer und surrealistischen Dichter Paul ÉLUARD zurückgeht.⁹ Wahrscheinlich wurde seine Übernahme dadurch erleichtert, dass in Frankreich Globalisierung als „mondialization“ bezeichnet wird und die globalisierungskritische Bewegung als „Altermondialisme“.

Abgesehen von diesem Kontext ist zu betonen, dass grundsätzlich keine Ethik ohne die Voraussetzung denkbar ist, dass das Handeln des Menschen und die Geschichte, die sich daraus ergibt, eben nicht naturwüchsig zustande kommen, sondern von Menschen hervorgebracht werden und gestaltet werden können. Den Menschen als moralisches Subjekt zu sehen, setzt voraus, dass er Handlungsalternativen hat. Wo es kein Können gibt, kann es auch kein Sollen geben. Die von Pierre BOURDIEU als TINA-Prinzip bezeichnete Ideologie der Alternativlosigkeit, nach dem Satz „There is no Alternative“, ein Ausspruch, der vielfach Margret THATCHER zugeschrieben wird¹⁰, widerspricht deshalb jeder Ethik bzw. macht sie von vornherein überflüssig. Die Globalisierungskritikerin Susan GEORGE behauptete denn auch, es gebe tausend Alternativen¹¹ (TATA – There are Thousands of Alternatives) bzw. eine andere Welt sei „undispensable“¹². Wer also behauptet, eine andere Welt sei möglich, behauptet damit zugleich, die Menschen seien in der Lage, ihre Welt auch anders zu gestalten, hätten somit auch Verantwortung dafür zu übernehmen, wie die Welt aussieht. Dabei ist freilich klar, dass es Grenzen gibt, dass die Menschen die Geschichte zwar machen, „aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“¹³. Rosa LUXEMBURG hat trotzdem Recht, wenn sie unter Berufung auf Ferdinand LASSALLE diesen Satz von Karl MARX zugleich umdrehte und mit einem fast trotzigem „Aber sie machen sie selbst“ beendete.¹⁴

⁹ So auf der Seite „altermondialisme“ des französischen Wikipedia: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Altermondialisme>. Zu ÉLUARD vgl. Bettina BÄHR, *Privates Engagement – engagierte Privatheit. Das Werk Paul Eluards in Theorie und Praxis*, Bonn 1990; Thomas STAUDER, *Wege zum sozialen Engagement in der romanischen Lyrik des 20. Jahrhunderts*. Aragon – Éluard, Hernández – Celaya, Pavese – Scotellaro, Frankfurt am Main 2004.

¹⁰ Siehe hierzu den Eintrag in <http://de.wikipedia.org/wiki/TINA>.

¹¹ Susan GEORGE, *Another World Is Possible*, in: *The Nation Magazine* (2002), zu finden auf <http://www.thirdworldtraveler.com/Dissent/AnotherWorldPossible.html>.

¹² Susan GEORGE, *Another World is Possible*, in: *Dissent Magazine* (2001), zu finden auf <http://weltsozialforum.org/2001/2001.wsf.meldungen/nws.2001.6/>.

¹³ Das Zitat befindet sich am Beginn des ersten Kapitels der Schrift „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte“ von 1852, in: Karl MARX / Friedrich ENGELS, *Marx-Engels-Werke*, August 1851 bis März 1853. – 1969, Bd. 8, Berlin 1960, 111–207. Siehe auch <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1852/brumaire/index.htm>.

¹⁴ So in einem Gedenkartikel in der Leipziger Volkszeitung Nr. 60 vom 14. März 1913. Siehe auch <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/luxemburg/1913/03/marx2.htm>.

Ziele und Perspektiven der Globalisierungskritik

Eine andere Welt sei möglich, bedeutet für die globalisierungskritische Bewegung, mehr Gerechtigkeit in der Welt sei möglich. Was das aber konkret heißt, ist sehr unklar. Im Aktionsaufruf der österreichischen Gegner des G8-Gipfels liest man: „Soziale Menschenrechte sind weltweit durchzusetzen.“¹⁵ Das mag eine verbindende Klammer sein, aber der Protest ist in einer Weise vielfältig und heterogen, dass man kaum von einer in sich geschlossenen Bewegung sprechen kann.¹⁶ Unterschiede gibt es nicht nur in der Frage der Legitimität der Gewaltanwendung, sondern auch in der Frage, ob eine Alternative zu einem liberalen, marktkoordinierten Wirtschaftssystem anzustreben sei, oder ob es reicht, nach Alternativen innerhalb verschiedener kapitalistischer Wirtschaftsstile zu suchen.¹⁷

Der G8-Gipfel in Heiligendamm¹⁸ hat gezeigt, wie sehr in der Medienberichterstattung entdifferenziert und pauschalisiert wird und wie sehr insbesondere der gewaltsame Protest die Auseinandersetzung um die eigentlich sachlich relevanten Themen zumindest am Anfang verdrängt hat.¹⁹ Das hat viel mit den Eigengesetzlichkeiten des Mediensystems und der Ökonomie der Aufmerksamkeit zu tun. Aber gerade deshalb ist Gewalt nicht nur moralisch zu verurteilen, sie ist auch politisch unklug. Sie hat jedoch im Rahmen der Globalisierungskritik schon eine Geschichte, weshalb es entsprechende Erwartungshaltungen gab. Begonnen hat es nach einem noch sehr friedlichen G8-Gipfel in Köln und dem breiten und teilweise erfolgreichen Protest der Erlassjahrkampagne im Sommer 1999 mit heftigen Protesten anlässlich einer Konferenz der Welthandelsorganisation im Herbst 1999 in Seattle, die in wilde Straßenschlachten mit der Polizei ausarteten. Vielen gilt diese „Battle of Seattle“²⁰ als Geburtsstunde der Bewegung der Globalisierungsgegner. In Erinnerung ist auch die Gewalt des Gipfels von Genua 2001, in dessen Verlauf Carlo GIULIANI von einem Polizisten getötet wurde.²¹

Der sogenannte „schwarze Block“, in dessen Reihen übrigens sicherlich

¹⁵ <http://www.attac.at/g8aufruf.html>.

¹⁶ Vgl. Ulrich BRAND / Bettina LÖSCH / Stefan THIMMEL (Hg.), ABC der Alternativen. Von Ästhetik des Widerstands bis Ziviler Ungehorsam, Hamburg 2007.

¹⁷ Vgl. Michel ALBERT, Capitalisme contre capitalisme, Paris 1991.

¹⁸ Vgl. das Dossier: Der G8-Gipfel 2007, in: eins-Entwicklungspolitik (2007) 17–18; Klaus DEUTSCH, Kühle Bäder in Heiligendamm. Klimaschutz, Energiepolitik, internationale Kapitalmärkte – beim G-8-Gipfel lagen ausschließlich heikle Dossiers auf dem Konferenz-tisch, in: Internationale Politik 62 (2007), 44–48.

¹⁹ Siehe auch Daniel C. HERMANN, Die Welt zu Gast bei Freunden. Impressionen vom G8-Gipfel in Heiligendamm 2007, Wuppertal 2007.

²⁰ Andrian KREYE, Wild wie Winnetou. Der schwarze Block und die Theorie des Neo-Primitivismus, in: Süddeutsche Zeitung 159 (2002) 13.

²¹ Im Internet gibt es eine eigene Seite zu seinem Gedenken: <http://www.carlo-giuliani.com/>.

auch V-Leute der Polizei mitgemischt haben²², ist selbst noch recht heterogen. Möglicherweise spielt als theoretischer Hintergrund der Neoprimitivismus des US-Amerikaners John ZERZAN eine gewisse Rolle, welcher in den post-ideologischen 90er Jahren einen neuen Anarchismus entwickelte.²³ Für ZERZAN liegt das Übel schon in der Zivilisation an sich. Dass er auch in Deutschland eine gewisse Resonanz genießt, zeigt die Tatsache, dass er am 3. Juni in der Roten Flora in Hamburg zu einer Diskussion eingeladen war.²⁴ Insgesamt hat die oft äußerst diffuse Globalisierungskritik wohl mit einem sehr viel allgemeineren Unbehagen an der Moderne zu tun, das schon Charles TAYLOR als eine zu einseitige Wahrnehmung der Probleme moderner Gesellschaften analysiert hat.²⁵ In diesem Antimodernismus kommt entweder ein resignativer Kulturpessimismus oder eine radikale Kulturkritik zum Ausdruck, die auf einer undifferenzierten Negativsicht der modernen westlichen Kultur aufbauen. Besonders drastisch geschieht dies in bestimmten Formen der muslimischen Kritik des Westens, die sehr gut von Ian BURUMA und Avishai MARGALIT²⁶ beschrieben worden sind. Beide haben aber zu Recht darauf hingewiesen, dass wesentliche Wurzeln dieses Antimodernismus aus dem Westen bzw. der Moderne selbst stammen.

Auch wenn dieser Protest oft eher destruktiv als konstruktiv ist, auch wenn durch ihn die Globalisierung oft sehr pauschal verurteilt wird, ohne dass realistische Alternativen aufgezeigt werden, hat er doch eine wichtige Funktion. Zwar kann niemand genau sagen, ob er auf die Ergebnisse von Heiligendamm überhaupt eine Wirkung ausgeübt hat. Die Ergebnisse waren aus der Perspektive der Kritiker enttäuschend. Selbst die deutsche Welthungerhilfe, unter dem Vorsitz von Ingeborg SCHÄUBLE, bezeichnete die Abschlusserklärung von Heiligendamm als „Mogelpackung“.²⁷ Dass es eine starke, weltweit vernetzte Bewegung der Globalisierungskritik gibt, ist von großer Bedeutung für die Zukunft unseres Planeten und muss positiv gewürdigt werden, selbst wenn man nicht alles teilt, was dort vertreten wird. Sogar Niklas LUHMANN, bekanntlich äußerst kritisch gegen die politische Inanspruchnahme von Moral, gestand Protestbewegungen eine wichtige Funktion

²² Einer von ihnen ist in Rostock enttarnt worden: Spiegel-online, 8.6.2007 (<http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,487554,00.html>).

²³ Den Hinweis darauf verdanke ich KREYE, Wild (Anm. 20). Vgl. John ZERZAN, *Against civilization. Readings and reflections*, Los Angeles 2005.

²⁴ So auf der Termin-Liste der G8-Gegner: https://aktuell.nadir.org/nadir/initiativ/bewegungsmelder/anti-g8_termine.htm.

²⁵ Charles TAYLOR, *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt am Main 2007.

²⁶ Ian BURUMA / Avishai MARGALIT, *Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde*, München 2005. Hier gibt es Ähnlichkeiten zum „Orientalismus“, durch den sich der Westen ein Feindbild des Ostens konstruierte. Vgl. Edward W. SAID, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 1981.

²⁷ So die Presseerklärung auf <http://www.welthungerhilfe.de/g8-gipfel-ergebnisse.html>.

zu.²⁸ Sie holen Probleme, die von den funktionalen Subsystemen nicht oder nur ungenügend beobachtet werden, in die gesellschaftliche Kommunikation herein und machen sie so thematisierbar. Sie repräsentieren das Ausgeschlossene in der Gesellschaft und stehen deshalb auch immer in der Gefahr, selbst ausgeschlossen zu werden. Der Zaun von Heiligendamm ist systemtheoretisch betrachtet nicht erstaunlich. Er steht für den Ausschluss der warnenden Stimmen aus der Politik, er steht aber auch für die Selbstimmunisierung der Politik gegen notwendige Kritik. Gerade deshalb war er ein Katalysator einer immer notwendiger gewordenen gesellschaftlichen Debatte.

Die hinter dieser Debatte stehenden Probleme sind ja keine Hirngespinnste, die aus antimodernen Affekten geboren wären. Die globalen Probleme sind sehr reale Probleme und in Tausenden von wissenschaftlichen Expertisen und offiziellen Berichten nachzulesen.²⁹ Durch die Globalisierung werden sie zu gemeinsamen Problemen der Menschheit. Selbst wenn wir uns in den reichen Ländern moralisch nicht betreffen lassen würden, vor den Migrationsströmen aus Afrika, die dem Hunger und dem Elend entfliehen wollen, können wir uns nur mühsam und unvollkommen abschotten. Auch die globale Umweltverschmutzung und der Klimawandel haben nicht überall die gleich schlimmen Auswirkungen, aber trotzdem wird ihnen niemand entrinnen. Keiner zweifelt daran, dass es dieser Planet nicht verkraften würde, sollten eines Tages 1,4 Milliarden Menschen in China genauso viele Autos fahren wie die Deutschen, nämlich etwa 500 auf 1000 Einwohner. Alle sind deshalb weltweit in eine Art „Zwangssolidarität“³⁰ geraten, die alle auch aus Eigeninteresse dazu bringt, das eigene Handeln an einem „Weltgemeinwohl“ auszurichten.

Die „Einheit der Menschheitsfamilie“ in der katholischen Soziallehre

Die Tradition katholischer Soziallehre ist im Blick auf die Fragen globaler Gerechtigkeit im Grundsatz ausgesprochen klar. Beispielsweise sagten die katholischen Bischöfe auf der Bischofssynode „Über die Gerechtigkeit in der Welt“ schon 1971, noch vor der Stockholmer Umweltkonferenz und dem ersten Bericht des Club of Rome: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, dass entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinauskommen oder gar die physischen Grundlagen des

²⁸ Niklas LUHMANN, *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*, Frankfurt am Main 1996.

²⁹ Vgl. z. B. ENQUETE-KOMMISSION „GLOBALISIERUNG DER WELTWIRTSCHAFT“, Schlussbericht, Berlin 2002.

³⁰ Hans-Joachim HÖHN, „Zwangssolidaritäten“. Entwicklungspolitik im Kontext einer globalen Risikogesellschaft, in: André HABISCH / Ulrich PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 139–152.

Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden.“ (IM 64–7). Auch Paul VI. nahm in seiner Enzyklika *Populorum Progressio*, die gerade 40 Jahre alt geworden ist³¹, den Standpunkt globaler Gerechtigkeit ein, als er die zentrale sozioethische Problemanzeige des 19. Jahrhunderts auf die Gegenwart bezog: „Heute ist – darüber müssen sich alle klar sein – die soziale Frage weltweit geworden.“ (PP 3) Der Begriff einer „integralen“ Entwicklung impliziert nämlich nicht nur eine „umfassende“ Entwicklung für jeden einzelnen Menschen, sondern zugleich eine „solidarische“ Entwicklung „für die Menschheit“ (PP 5). Oder, an anderer Stelle: „Die allseitige Entwicklung des Einzelmenschen muss Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der gesamten Menschheit.“ (PP 43) Immer wieder taucht in den Texten die schöpfungstheologisch fundierte Vorstellung der „Einheit der Menschheitsfamilie“ auf, häufig zusammen mit der „universellen Bestimmung der Güter“. Schon *Rerum Novarum* sagt trotz seiner starken Verteidigung des Privateigentums gegen den Sozialismus: „[...] die Güter der Natur und die Geschenke der Gnade insgesamt gehören gemeinschaftlich der großen Menschenfamilie an.“ (RN 21) *Mater et Magistra* wird deutlicher und kontextbezogener: „Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, dass sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluss gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, dass sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuss der wesentlichen Menschenrechte kommen.“ (MM 157) *Gaudium et Spes* formuliert in Nr. 26: „Aus der immer engeren und allmählich die ganze Welt erfassenden gegenseitigen Abhängigkeit ergibt sich als Folge, dass das Gemeinwohl [...] heute mehr und mehr einen weltweiten Umfang annimmt und deshalb auch Rechte und Pflichten in sich begreift, die die ganze Menschheit betreffen. Jede Gruppe muss den Bedürfnissen und berechtigten Ansprüchen anderer Gruppen, ja dem Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie Rechnung tragen.“ Wichtig ist an beiden Zitaten die dynamische Perspektive, die in dem für die katholische Soziallehre typischen Gedanken steckt, dass die Solidarität mit der Verdichtung der Abhängigkeiten unter den Menschen mitwachsen muss. Je mehr die realen Abhängigkeiten im Prozess der Globalisierung wachsen, um so mehr Menschen treten zueinander in eine tatsächliche Interdependenz, sind aufeinander angewiesen und füreinander verantwortlich, um so mehr muss es also zu einer Globalisierung der Gerechtigkeit kommen. Auch in *Gaudium et Spes* ist der Gedanke des Zusammenwachsens der Menschheit mit der universellen Bestimmung der Güter

³¹ Gerhard KRUIP, Eine andere Welt ist möglich. Der G8-Gipfel und die Enzyklika ‚*Populorum Progressio*‘ Pauls VI, in: HK 61 (2007) 6, 290–294.

verbunden: „Gott hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt; darum müssen diese geschaffenen Güter in einem billigen Verhältnis allen zustatten kommen [...].“ (GS 69) In diesem Abschnitt wird den Hungernden entsprechend der traditionellen Lehre sogar das Recht zugesprochen, das Nötige an sich zu nehmen, wenn sie anders ihr Überleben nicht sichern können. In *Pacem in Terris* wurde daraus sogar ein Recht auf Einwanderung abgeleitet: „Auch dadurch, dass jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“ (PT 25). BENEDIKT XVI. hat den Gedanken der einen Menschheitsfamilie in den Mittelpunkt seiner Botschaft zum Weltfriedenstag³² am 1.1.2008 und seiner Rede vor der UNO³³ am 18.4.2008 gestellt.

Der Befund in den Texten Katholischer Soziallehre ist also eindeutig. Früher als andere hat offenbar die katholische Kirche – und das ist kein Zufall – die nationale Begrenzung von Gerechtigkeitsfragen überwunden, den „methodischen Nationalismus“³⁴ abgelegt und einen globalen Standpunkt eingenommen. Dies hat sicherlich mit dem Antrieb zur Weltmission zu tun, der das Christentum von Anfang an in unterschiedlichen Ausprägungen begleitete und mit Kolonialismus und Imperialismus wirklich globale Ausmaße annahm.³⁵ Dieser Antrieb war nicht frei von Sehnsüchten nach einer hegemonialen Stellung der katholischen Kirche im Bereich der Religionen, zugleich aber spätestens seit der Eroberung Amerikas auch ein kritisches Potenzial gegenüber Kolonialismus und Imperialismus. Jedenfalls hängt die Idee von der Einheit der Menschheitsfamilie zunächst am christlichen Schöpfungsglauben und der gemeinsamen Gotteskindschaft aller Menschen. Aber ist die damit verbundene Forderung nach globaler Gerechtigkeit auch ohne theologische Voraussetzungen plausibel, lassen sie sich allen Menschen gegenüber begründen, ganz gleich welcher Religion oder Weltanschauung sie sich zugehörig fühlen?

³² BENEDIKT XVI., Die Menschheitsfamilie, eine Gemeinschaft des Friedens. Botschaft zum Weltfriedenstag 1.1.2008. Zu finden auf http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace_ge.html.

³³ Zu finden auf http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un-visit_ge.html.

³⁴ Ulrich BECK, *Generation Global. Ein Crashkurs*, Frankfurt am Main 2007.

³⁵ Vgl. Gerhard KRUIP, *Katholische Kirche in einer globalisierten Welt*, in: Reinhard GÖLLNER / Markus KNAPP (Hg.), *Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche*, Münster u. a. 2006, 117–136.

Zur philosophischen Rechtfertigung der Forderung nach globaler Gerechtigkeit

An dieser Stelle kann die bekannte Paulskirchenrede von Jürgen HABERMAS von 2001 paraphrasiert werden:³⁶ Man muss nämlich nicht an einen Schöpfergott glauben, um zu verstehen, welche moralische Bedeutung die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen haben könnte. Intuitiv ist vielen Menschen klar, dass Solidarität und Gerechtigkeit heute nicht mehr an familiären, kulturellen oder nationalen Grenzen Halt machen können. Dies gilt erst recht für die „Generation global“³⁷ der Jüngeren, die von Anfang an in einer globalisierten Welt heranwächst, was auch ihre moralischen Einstellungen prägt. Menschen mit einem starken „Sinn für Ungerechtigkeit“³⁸ mag es sogar zynisch vorkommen, wenn man die Forderung erhebt, auch vermeintlich eindeutige moralische Urteile müssten noch vernünftig begründet werden. Wenn man jedoch genauer hinsieht, dann zeigt sich, dass Fragen globaler Gerechtigkeit eben doch nicht so einfach beantwortet werden können, sondern durchaus Probleme aufwerfen.³⁹

Man kann dabei zunächst sehr bescheiden ansetzen, indem man gar keine moralische Einstellung voraussetzt, sondern nur wohlverstandenes Eigeninteresse.⁴⁰ Tatsächlich lässt sich zeigen, dass viele globale Probleme daher rühren, dass ohne internationale Kooperation nicht genügend globale öffentliche Güter, wie eben ein gesundes Klima oder der Schutz von Ressourcen, bereitgestellt werden. Viele dieser Probleme haben die typische Struktur eines Gefangenendilemmas, für dessen Lösung es genügt, dass die Beteiligten ein-

³⁶ Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, in: FAZ, 15. 10. 2001, 9.

³⁷ BECK, *Generation Global* (Anm. 34).

³⁸ Ian KAPLOW / Christoph LIENKAMP (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit*. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005.

³⁹ Diese Probleme werden in einer inzwischen unübersehbaren Fülle von Literatur zum Thema globaler Gerechtigkeit erörtert. Vgl. u. a.: Amartya SEN, *Globale Gerechtigkeit*. Jenseits internationaler Gleichberechtigung, in: Christoph HORN / Nico SCARANO (Hg.), *Philosophie der Gerechtigkeit*. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 2002, 466–476; Reinold SCHMÜCKER / Ulrich STEINVORTH (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik*. Philosophische Perspektiven, Berlin 2002; Christine CHWASZCZA / Wolfgang KERSTING (Hg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main 1998; Barbara BLEISCH / Peter SCHABER (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn 2007; Thomas POGGE (Hg.), *Global Justice*, Oxford 2001; Ian SHAPIRO / Lea BRILMAYER (Hg.), *Global Justice*, New York 1999; John RAWLS, *Das Recht der Völker*, Berlin 2002.

⁴⁰ Dies ist die Argumentationsstrategie der Institutionenökonomik. Vgl. in Bezug auf die Weltarmutsproblematik z. B. André HABISCH / Karl HOMANN, *Der Ertrag der Kooperation*. Institutionenethische Zugänge zur Nord-Süd-Problematik, in: André HABISCH / Ulrich PÖNER (Hg.), *Signale der Solidarität*, Paderborn 1994, 113–138; Inge KAUL / Isabelle GRUNBERG / Marc A. STERN (Hg.), *Global Public Goods*. International Cooperation in the 21st Century, New York 1999.

sehen, dass sie durch die Kooperation mit den anderen ihre eigenen Ziele besser verwirklichen können als allein.⁴¹ Die Welt wäre tatsächlich in einem besseren Zustand, wenn ihre Bewohner wenigstens ihrem langfristigen wohlverstandenen Eigeninteresse folgten und sich zu einer effektiven Kooperation aus Eigeninteresse zusammenfänden. Doch hat dieser ziemlich prominente Ansatz einer ökonomischen Rekonstruktion von Moral auch seine bekannten Grenzen. Sie liegen darin, dass die individuellen Nutzenkalküle nicht unbedingt zu einer fairen Kooperation führen müssen und auch nicht alle Menschen prinzipiell in die Kooperation einbezogen werden. Außerdem stellt sich die Frage, wie langfristig Menschen ihren Nutzen zu kalkulieren bereit und fähig sind.⁴² John Maynard KEYNES wusste: „In the long run, we are all dead.“⁴³

Der eigentlich moralische Standpunkt wird erst dann erreicht, wenn ich prinzipiell bereit bin, die Rechte, die ich für mich in Anspruch nehme, auch anderen zuzugestehen. Die Bereitschaft zur Übernahme dieses moralischen Standpunktes lässt sich jedoch nicht erzwingen, auch nicht durch eine deduktive Argumentation. Insofern dürften Letztbegründungen im Sinne rational zwingender Argumente in der Ethik schwierig sein. Man kann aber wohl zeigen, dass Reziprozität dermaßen stark in unsere Kommunikations- und Lebensformen eingewoben ist, dass niemand, der überhaupt auf das Zusammenleben mit anderen Wert legt, sich ihr gänzlich entziehen kann. Schon Alvin GOULDNER hat überzeugend gezeigt, dass der Reziprozitätsgedanke in allen menschlichen Kulturen in ähnlicher Weise vorkommt.⁴⁴ Man kann dies auch vom Grundgedanken der Freiheit des Menschen her rekonstruieren – womit zugleich deutlich wird, dass zwar in gewisser Weise Gleichheit und Freiheit, nicht aber Gerechtigkeit und Freiheit in einen Widerspruch geraten können. Wenn wir uns jeweils selbst als freie Wesen verstehen und im Sinne dieses Reziprozitätsgedankens wechselseitig als freie Wesen anerkennen, dann lässt sich dies auch so formulieren, dass wir einander ein „Recht auf Rechtfertigung“ einräumen⁴⁵, also anerkennen, dass niemandem eine Norm

⁴¹ Karl HOMANN / Ingo PIES, Wirtschaftsethik und Gefangenendilemma, in: *Wirtschaftswissenschaftliches Studium* 20 (1991), 608–614.

⁴² Zur Kritik vgl. Gerhard KRUIP, Armutsbekämpfung und „nachhaltige Entwicklung“. Der notwendige Beitrag der reichen Staaten des Nordens, in: Marianne HEIMBACH-STEINS / Andreas LIENKAMP / Joachim WIEMEYER (Hg.), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden*, Freiburg i. Br. u. a. 1995, 367–384.

⁴³ John M. KEYNES, *A Tract on monetary reform*, London 1923, 80.

⁴⁴ Alvin W. GOULDNER, *The Norm of Reciprocity. A Preliminary Statement*, in: *American Sociological Review* 25 (1960), 161–178.

⁴⁵ Rainer FORST, *Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit*, in: SCHMÜCKER / STEINVORTH (Hg.), *Gerechtigkeit* (Anm. 39), 215–232. Vgl. DERS., *Das grundlegende Recht auf Rechtfertigung*, in: Hauke BRUNKHORST / W. R. KÖHLER / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Recht auf Menschenrechte*, Frankfurt a. M. 1999, 66–105.

oder ein Gesetz aufgezwungen werden kann, das ihm gegenüber nicht durch vernünftige Argumentation gerechtfertigt werden kann. Rainer FORST gibt damit dem kantischen Autonomiegedanken und der HABERMAS'schen Diskursethik eine rechtstheoretische Wendung. In einem nächsten Schritt kann die Reichweite dieses reziprok anerkannten Rechts auf Rechtfertigung bestimmt werden. So wie ich nicht will, dass irgend jemand auf der Welt über mich verfügt, muss ich auch anerkennen, dass niemand anderer will, dass über ihn verfügt wird. Deshalb hat jeder möglicherweise durch meine Handlungen Betroffene ein Recht auf Rechtfertigung. Durch den Prozess der Globalisierung in einer zunehmend stärker vernetzten Welt, schließlich auch durch das zunehmende Wissen um diese Vernetzung, werden alle Bewohner/innen der Erde zu potenziellen Betroffenen. Ich muss also das Recht auf Rechtfertigung prinzipiell allen Menschen auf der Welt einräumen, zugleich habe ich selbst dieses Recht allen gegenüber, deren Handlungen Rückwirkungen auf mich haben könnten. Der moralische Raum der Rechtfertigung ist also ein universeller.

Dieses universelle Recht auf Rechtfertigung impliziert zunächst auf jeden Fall diejenigen minimalen Lebensbedingungen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Recht überhaupt wahrnehmen zu können, außerdem Rechte, deren Verweigerung sicherlich nicht gerechtfertigt werden könnte, also zum Beispiel das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, die Religions- und Meinungsfreiheit, Versammlungsfreiheit, aber auch die Ausstattung mit einem soziokulturellen Existenzminimum. Wir kommen so zu einer Liste grundlegender Rechte, die sowohl viele der bekannten Menschenrechte als negative Abwehrrechte umfasst, wie auch bestimmte positive Rechte. Bei den ersten, den negativen Rechten, ist klar, was sie von uns fordern, eben Unterlassungspflichten, z. B. niemanden zu töten. Bei den positiven Rechten ist das schwieriger, bei ihnen ist notorisch unklar, wer genau die diesen Rechten entsprechenden Pflichten hat. Wir werden uns wahrscheinlich schnell darüber verständigen können, dass das Recht auf Leben auch ein positives Recht ist, das allen Menschen zukommt, dass also beispielsweise auch eine hungernde Afrikanerin aus dem Sudan ein Recht hat, nicht verhungern zu müssen. Aber wer muss ihr zu essen geben? Zunächst ist wohl ihre nähere Umgebung, dann der Staat zuständig, in dem sie lebt. Wenn aber dieser Staat versagt, wer ist dann zuständig? Kann jemand benannt werden, der deshalb zuständig ist, weil er schuld ist an ihrer Not? Wer ist zuständig, wenn dieser Schuldige nicht helfen will? Was sind unsere Pflichten in Bezug auf solche Rechte? Die Dependenztheorie, die sozialwissenschaftlich so nicht mehr zu halten ist⁴⁶, war moralisch deshalb attraktiv, weil durch sie die

⁴⁶ SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, Von der Dependenz zur Interdependenz. Anstöße und Grenzen der Dependenztheorie, Bonn 1994.

Verursacher der Not mit denen zusammenfielen, die als Reichere auch über die Ressourcen zur Abwendung der Not verfügten. Da konnte man die Pflichten klar jemandem zuschreiben.

Negative und positive Pflichten sind nicht dasselbe wie vollkommene und unvollkommene Pflichten oder Rechts- und Tugendpflichten. Das lässt sich am Beispiel der Pflicht zur Hilfeleistung deutlich zeigen. Sie ist eine positive Pflicht, dabei aber eine vollkommene, wenn auch nicht in allen Einzelheiten schon konkret bestimmt, und durchaus in den meisten Rechtssystemen eine Rechtspflicht, weil unterlassene Hilfeleistung bestraft wird. Ist die Tatsache, dass wir nicht mehr zur Armutsbekämpfung auf der Welt beitragen, unterlassene Hilfeleistung, und zwar ganz unabhängig davon, ob wir selbst eine Mitschuld haben oder nicht?⁴⁷ Henry SHUE hat den Vorschlag gemacht, dieses Korrelationsproblem zwischen positiven Rechten und Pflichten so zu lösen, dass dann, wenn niemand direkt helfen kann bzw. derjenige, der für eine Notlage verantwortlich ist, nicht hilft, zwar keine Pflicht zur direkten Hilfeleistung, sehr wohl aber eine Pflicht besteht, Institutionen zu schaffen bzw. zu unterstützen, die dann diese Aufgabe gezielt übernehmen können.⁴⁸ An einem biblischen Beispiel erläutert, hieße das: Wenn immer wieder Menschen zwischen Jerusalem und Jericho unter die Räuber fallen, wäre es auf die Dauer unverantwortlich, nur auf zufällig vorbeikommende Samariter zu hoffen. Vielmehr muss es darum gehen, eine Polizei zu schaffen, die die Räuberei bekämpft und eine Notfallrettung, die schnell Hilfe leisten kann, wenn es doch wieder passiert. Angewandt auf die Frage globaler Gerechtigkeit: Die Hungernden haben sehr wohl auch uns gegenüber Rechte und wir ihnen gegenüber Pflichten. Es wäre aber absurd, wenn jeder von uns versuchte, persönlich einzelnen Hungernden zu helfen. Wir sind jedoch verpflichtet, durch Zeit und Geld Organisationen zu schaffen oder zu unterstützen, die dieses tun, und uns politisch dafür einzusetzen, dass sich die Verhältnisse ändern.

Der Ansatz bei den minimalen Rechten aller Menschen gewährleistet aber zunächst nur, dass allen ein Existenzminimum zu einem menschenwürdigen Überleben zugestanden wird. Das wäre für die Armutprobleme der Welt, in der wir leben, ja schon viel. Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht darin, dass Menschen nur ein Überlebensminimum zugestanden wird. Man kann zeigen, dass sich aus einem universellen Recht auf Rechtfertigung auf jeden Fall auch Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit weltweit ableiten ließen.⁴⁹ Das allein hätte schon enorme Konsequenzen. Die Tauschgerechtigkeit verlangt einen fairen Welthandel. Die Verfahrensgerech-

⁴⁷ Vgl. Corinna MIETH, *Hilfspflichten im Kontext globaler Gerechtigkeitstheorien*, in: Klaus HIRSCH / Klaus SEITZ (Hg.), *Zwischen Sicherheitskalkül, Interesse und Moral*, Frankfurt am Main, London 2005, 83–104.

⁴⁸ Henry SHUE, *Mediating Duties*, in: *Ethics* 98, July 1988, 687–704.

⁴⁹ Vgl. zum Folgenden Gerhard KRUIP, *Vom „Sinn für Ungerechtigkeit“ zur „Globalisie-*

tigkeit verlangt die Mitwirkung aller an politischen Entscheidungen, die sie betreffen. Eigentlich müssten dann die Kandidaten für so global mächtige Positionen wie die des Präsidenten der Vereinigten Staaten von allen Menschen gewählt werden, oder so mächtige Staaten wie die USA in weltweite rechtliche Regelungen eingebunden werden, sich mindestens den Vereinten Nationen unterwerfen. Institutionen wie die Weltbank oder der Weltwährungsfond müssten demokratischer werden, in der UNO-Generalversammlung müsste die Bevölkerungszahl der Mitgliedsstaaten in Form von Stimmrechten berücksichtigt werden. Die Chancengerechtigkeit stellt massiv die Aufteilung der Welt in extrem ungleiche Staaten und deren Grenzen zur Abwehr von Migranten in Frage. Warum sollte ein junger Mann, der in Afrika geboren wurde und dort kaum Lebenschancen hat, aus der Perspektive globaler Gerechtigkeit nicht auswandern und in einem anderen Staat sein Glück versuchen dürfen?

Ein besonderes Problem stellt die Frage einer weltweit gerechten Verteilung nach Kriterien der Gleichheit dar.⁵⁰ Wenn Menschen arbeitsteilig kooperieren, kann das Kooperationsergebnis nicht mehr einzelnen zugeschrieben werden, sondern ist das Produkt einer Gemeinschaft, so dass alle Mitglieder dieser Gemeinschaft Anspruch auf einen Teil davon haben. Diese Anteile müssen nicht unbedingt gleich groß sein, aber je mehr diese Gemeinschaft insgesamt zustande bringt, um so plausibler ist es, alle Mitglieder der Gemeinschaft über das Existenzminimum hinaus besser zu stellen. Unter den Ethikern, die sich mit Fragen der globalen Gerechtigkeit befassen, ist nach wie vor umstritten, ob durch die Globalisierung die Kooperationsbeziehungen der Menschen zueinander weltweit schon so dicht geworden sind, dass man von einem gemeinsamen Produktionsergebnis sprechen kann, so dass sich eine über das Existenzminimum hinausgehende Pflicht zu einer gleichmäßigeren Verteilung ergeben würde. Je stärker die Globalisierung voranschreitet, je stärker sich die globalen Märkte integrieren, je komplexer die internationale Arbeitsteilung wird, um so stärker wird der moralische Druck in Richtung größerer Gleichheit, bis hin zu einer globalen Anwendung des viel diskutierten Differenzprinzips von John RAWLS, nach dem Ungleichheiten nur dann zugelassen sind, wenn es faire Chancengerechtigkeit gibt und auch die Ärmsten noch besser gestellt sind, als unter Bedingungen einer weniger ungleichen Verteilung.

rung der Gerechtigkeit“, in: KAPLOW / LIENKAMP (Hg.), Sinn für Ungerechtigkeit (Anm. 38), 100–116.

⁵⁰ Siehe auch Wilfried HINSCH, Gerechtfertigte Ungleichheiten, Berlin, New York 2002.

Konkretisierungen

Es gibt in der weltweiten Armutsbekämpfung und globalen Umweltpolitik kein Wissensdefizit, sehr wohl aber ein Umsetzungsdefizit. Die dringlichsten Aufgaben wurden von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 in den Millennium Development Goals beschlossen⁵¹, nämlich bis 2015 den Anteil der Weltbevölkerung, der unter extremer Armut und Hunger leidet, zu halbieren, allen Kindern eine Grundschulausbildung zu ermöglichen, die Gleichstellung der Geschlechter und die politische, wirtschaftliche und soziale Beteiligung von Frauen zu fördern, besonders im Bereich der Ausbildung, die Kindersterblichkeit zu verringern, die Gesundheit der Mütter zu verbessern, HIV/AIDS, Malaria und andere übertragbare Krankheiten zu bekämpfen, den Schutz der Umwelt zu verbessern und eine weltweite Entwicklungspartnerschaft aufzubauen.

Ein inzwischen als vordringlich erkanntes Ziel taucht hier noch nicht explizit auf, nämlich, den drohenden Klimawandel wenigstens so zu begrenzen, dass die Folgen nicht zu katastrophal werden. Dabei stellt sich die schwierige Gerechtigkeitsfrage, welche Menschen auf dieser Erde welches Maß an Umweltnutzungsrechten beanspruchen dürfen, wobei auch der Ausstoß von Schadstoffen, z. B. klimaschädlicher Gase wie Kohlendioxid oder Methan, zur Umweltnutzung zählt. Derzeit ist der Pro-Kopf-Ausstoß von CO₂ in den USA etwa doppelt so hoch wie in Deutschland. Der deutsche Pro-Kopf-Ausstoß liegt aber immer noch um 65 % über dem französischen und ist 10 Mal so hoch wie der eines Inders.⁵² Kann man es wirklich auf die Dauer rechtfertigen, dass auf dieser Welt die einen sehr viel, die anderen sehr wenig Umweltressourcen nutzen? Möglicherweise wird man diese Nutzungsrechte nicht strikt gleich verteilen müssen, Differenzierungen nach dem Stand der Technikentwicklung und unterschiedlichen Bedürfnissen je nach Klimazonen lassen sich rechtfertigen, werden aber vermutlich eher nicht die Ansprüche der bisherigen Umweltverbraucher stützen. Wenn wir mittelfristig im Sinne der auch von Bundeskanzlerin Angela MERKEL unterstützten „Kohlenstoffgerechtigkeit“⁵³ eine annähernde Gleichverteilung des CO₂ – Ausstoßes erreichen wollen, müssen wir in Deutschland unseren Ausstoß um 80 % – 90 % reduzieren.

Bei allem guten Willen und hehren Zielen muss man sich freilich immer auch fragen, welche Maßnahmen tatsächlich effektiv sind. Eine Option für

⁵¹ Vgl. <http://www.un.org/millenniumgoals/>.

⁵² Die besten aktuellen Daten findet man auf den Seiten des Intergovernmental Panel on Climate Change: <http://www.ipcc.ch/>.

⁵³ So ein Artikel in der Süddeutschen Zeitung vom 10. 10. 2007 über eine Konferenz von Nobelpreisträgern in Potsdam, die ein „Potsdam-Memorandum“ beschlossen haben: <http://www.sueddeutsche.de/ausland/artikel/509/137234/>. Das Memorandum findet sich auf <http://www.nobel-cause.de/>.

die Armen zu haben, garantiert noch nicht zu wissen, welche Wirtschaftspolitik für die Armen wirklich gut ist. Die Umwelt schützen zu wollen, impliziert nicht unbedingt, auch zu wissen, wodurch die Umwelt tatsächlich am besten geschützt werden kann. In vielen Fällen ist es so, dass das, was wir intuitiv für richtig halten, falsch sein kann, und umgekehrt. Eine vielfach erhobene Forderung lautet zum Beispiel: mehr Entwicklungshilfe. Das ist richtig, wenn sie richtig eingesetzt wird und mit der finanziellen Hilfe zugleich dafür gesorgt wird, dass sich auf nationaler wie internationaler Ebene politische Rahmenbedingungen verbessern, die Menschen mehr Zugang zu Bildung erhalten, sich an politischen Entscheidungen beteiligen können, Korruption bekämpft wird und die Eigeninitiative der Armen belohnt wird. Geld alleine aber hilft gar nichts, sondern kann im Gegenteil sogar mehr schaden, weil es Abhängigkeiten und eine Nehmermentalität erzeugt, die Eigeninitiative und Eigenverantwortung lähmen.⁵⁴

Viele Globalisierungskritiker wenden sich gegen den freien Welthandel.⁵⁵ Tatsächlich kann eine zu schnelle Liberalisierung Krisen hervorrufen und die sozialen Probleme verschärfen. Unter asymmetrischen Machtverhältnissen ist es schwierig, einen wirklich freien Markt einzurichten. Insgesamt aber leidet die Weltwirtschaft nicht unter einer zu großen Freiheit der Märkte, sondern eher unter einem Zu-wenig. Diejenigen Länder, die in den globalen Markt gut integriert sind, schneiden besser ab, als diejenigen, die ausgeschlossen blieben. Es ist vor allem der Protektionismus der reichen Länder, der den Armen schadet. Diese sind nämlich nur dort konsequent für den freien Markt, wo sie einen Nutzen haben, und sehr hinhaltend und abwehrend, wo die Entwicklungsländer bessere Marktchancen hätten, z. B. bei Agrargütern, im Textilhandel oder im Bereich bestimmter Dienstleistungen. Wir machen durch subventionierte Agrarexporte die Landwirtschaft in Afrika kaputt, verhindern aber, dass in Afrika billiger produzierte Baumwolle, die außerdem noch eine höhere Qualität hat, der subventionierten US-amerikanischen oder europäischen Baumwolle Konkurrenz machen darf. Die derzeitigen Welthandelsstrukturen sind alles andere als fair. Weniger Protektionismus würde den ärmeren Ländern helfen, auch wenn dies für uns in einem gewissen Umfang Arbeitsplatzverlagerungen impliziert.⁵⁶

Oft wird ein unbedingter Erlass aller Schulden der Entwicklungsländer gefordert. Tatsächlich können viele hochverschuldete Länder ihre Schulden

⁵⁴ Vgl. Martin J. IBEH / Joachim WIEMEYER (Hg.), *Entwicklungszusammenarbeit im Zeitalter der Globalisierung*, Paderborn 2006.

⁵⁵ Vgl. SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, *Welthandel im Dienst der Armen*, Bonn 2006; Johannes WALLACHER, *Recht auf Nahrung. Der Agrarhandel als Testfall für gerechten Welthandel*, in: HK 60 (2006) 1, 43–47.

⁵⁶ SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE „WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK“, *Verlagerung von Arbeitsplätzen. Entwicklungschancen und Menschenwürde*, Bonn 2008.

nie mehr zurückzahlen und brauchen dringend einen Schuldenerlass nach einem fairen Verfahren.⁵⁷ Dieser sollte aber nur unter bestimmten Bedingungen gewährt werden. Sonst nützt er nur korrupten Eliten in diesen Ländern und lässt sie ihre bisherige Politik ungestraft fortsetzen, so dass sie bald wieder in die Verschuldungsfalle geraten. Schließlich ist oft von den Finanzmärkten die Rede⁵⁸, manche halten sie und die dort tätigen Unternehmen wie beispielsweise die berüchtigten Hedge-Fonds für das Böse schlechthin. Gut funktionierende Finanzmärkte sind jedoch eine unverzichtbare Voraussetzung für Entwicklung. Sicherlich brauchen auch sie bestimmte Rahmenbedingungen und Kontrollen. Offshore-Zentren, die sich diesen Regeln entziehen können, darf es deshalb nicht geben. Zudem müssen klare und transparente Mechanismen des Krisenmanagements eingeführt werden, damit vor allem die harten Folgen gerade für die Ärmsten in den armen Ländern aufgefangen werden. Die von ATTAC geforderte Tobin-Steuer wird zwar eine Stabilisierung allein kaum leisten können, sie könnte aber eine wichtige Finanzquelle zur Finanzierung von Maßnahmen der Entwicklung sein, vor allem eine Quelle, die von nationalstaatlichen Einzelentscheidungen, die zu oft nur unter nationalen Gesichtspunkten getroffen werden, unabhängig sein könnte.

All das setzt voraus, dass wir das Konzept einer sozialen und ökologischen Marktwirtschaft, also eines politisch durch geeignete Rahmenbedingungen, die staatliche Bereitstellung öffentlicher Güter und soziale Absicherungen regulierten Marktes, auf die Weltebene übertragen. Auf nationaler Ebene ist vieles heute nicht mehr zu regeln. Wir brauchen gemeinsame globale Regeln, dazu globale Institutionen, die eine solche Regulierung demokratisch legitimiert leisten können, ohne dass deshalb gleich eine Weltregierung installiert werden müsste. Entsprechende Konzepte werden seit Jahren unter dem Stichwort „Global Governance“⁵⁹ diskutiert. Ihr Funktionieren setzt voraus, dass die Staaten weltweit bereit sind, ihren Egoismus aufzugeben, um sich auf Fairness einzulassen.⁶⁰

Alle können dazu beitragen, dass sich etwas ändert. Schon kleine Schritte zählen. Man kann seine Konsumententscheidungen bewusster treffen, in politi-

⁵⁷ Martin u. DABROWSKI (Hg.), Die Diskussion um ein Insolvenzrecht für Staaten. Bewertungen eines Lösungsvorschlages zur Überwindung der Internationalen Schuldenkrise, Berlin 2003.

⁵⁸ SACHVERSTÄNDIGENGRUPPE WELTWIRTSCHAFT UND SOZIALETHIK, Globale Finanzen und menschliche Entwicklung, Bonn 2001; vgl. Gerhard KRUIP, Globale Finanzmärkte und menschliche Entwicklung, in: Christoph GIERSCH (Hg.), Money makes the world go round? Ethik als notwendiges Gestaltungsprinzip für Banken und Kapitalmärkte, München, Mering 2007, 55–70.

⁵⁹ COMMISSION ON GLOBAL GOVERNANCE, Our Global Neighbourhood. The Report of the Commission on Global Governance, in: <http://www.cgg.ch> (1995).

⁶⁰ Vgl. z. B. Michael REDER, Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung, in: StZ 129 (2004) 8, 507–520.

schen Wahlentscheidungen Fragen globaler Gerechtigkeit größeres Gewicht beimessen, durch Zeit- und Geldspenden geeignete Organisationen unterstützen und für entsprechende Bewusstseinsveränderungen eintreten. Man kann Energie sparen, sein Geld in ethischen Fonds investieren, öffentliche Verkehrsmittel benutzen und weniger Fleisch essen. Man kann demonstrieren, Aktionen organisieren und Bücher schreiben. Vor allem aber darf man die Hoffnung nicht aufgeben, dass eine andere Welt möglich ist. Der Gedichtvers von Paul ÉLUARD, aus dem dieser Slogan entnommen ist, wird meist nur zur Hälfte zitiert. Vollständig lautet er: „Un autre monde est possible, mais il est dans celui-ci.“⁶¹ „Eine andere Welt ist möglich, aber sie steckt schon in dieser Welt.“ Darin liegt Hoffnung.

⁶¹ Siehe entsprechende Aussagen im Blog von Alain Lipietz: http://2004europeennes.lipietz.net/rubrique.php3?id_rubrique=31. Das Originalzitat konnte ich leider nicht finden.