

Elke Mack
Globale Ethik

1. Problemstellung

Globale Ethik ist ein Thema von höchster Dringlichkeit: Wir erleben 18 Millionen armutsbedingte Todesfälle jährlich (davon täglich 50.000 Tote, darunter 34.000 Kinder unter 5 Jahren). Seit Ende des Kalten Krieges sind über fünf Mal so viele Menschen an armutsbedingten Ursachen gestorben wie im Zweiten Weltkrieg, konkret sind es 270 Millionen.¹ 1,2 Milliarden Menschen (rund ¼ der Weltbevölkerung) leben derzeit unter einer absoluten Armutsschwelle von 1 \$ pro Tag, was konkret Hunger, Unterernährung, hohe Kindersterblichkeit, geringe Lebenserwartung, mangelnde Gesundheitsversorgung, fehlende Bildungschancen und mangelnde Grundversorgung bedeutet. Das Vermögen der drei größten Milliardäre der Welt ist größer als das Bruttonationalprodukt der 600 Millionen Menschen in den am wenigsten entwickelten Ländern der Erde.²

Für die humanitäre Situation der Armen sind Prozesse der Globalisierung der Weltgesellschaft von höchster Relevanz, weil in unterentwickelten Ökonomien, die hieran partizipieren, überproportional hohe Wachstumsraten zu verzeichnen sind (oft 2stellig). Mit der ökonomischen Entwicklung der Globalisierung ergibt sich aber auch eine Problematik. Es handelt sich um das Problem der Exklusion unterentwickelter Ökonomien, also die mangelnde Integration Südafrikas und von Teilen Südasiens in den Prozess der Globalisierung. Diese Länder bieten entweder keine Rechtssicherheit für Investitionen, keine Infrastruktur oder besitzen keine Tauschgüter und auch zu wenig Humankapital, das für transnationale Unternehmen von Interesse sein könnten, so dass diese Investitionen tätigen würden.

Multifaktorielle Gründe können benannt werden, warum Armut und Not trotz fortschreitender Globalisierung nicht weichen – auch wenn der prozentuale Anteil der in absoluter Armut lebenden Armen an der Weltbevölkerung seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts gesunken ist³ - eine Entwicklung in die richtige Richtung, die jedoch angesichts der zuerst genannten Zahl der jährlich 18 Millionen Toten unter ethischer Rücksicht noch überhaupt nicht zufrieden stellen kann. Wir alle sind uns klar, dass es sich hier um eine humanitäre Katastrophe handelt, die wir dulden. Hierüber gibt es auch unter Wissenschaftlern keine Kontroverse.

Die eigentliche Kontroverse ist ethischer Natur. Es handelt sich um die Frage: Wer ist verantwortlich und zu welchem Ausmaß sind wir verantwortlich? Genau über diese Frage der Verantwortlichkeit für globale Gerechtigkeit wird zurzeit eine heftige Debatte geführt.

Darüber hinaus wird sogar seit längerem in der Philosophie diskutiert, ob das Unterlassen von Hilfeleistung ein ebenso großes Verbrechen ist wie die Tötung von Menschen selbst.⁴ Ohne diese Frage hier im Detail beantworten zu können, müssen normative Ethiken (hierunter ist auch die christliche Ethik einzuordnen), wenn sie von der Möglichkeit universaler Normbegründung ausgehen, auch eine grundsätzliche Verantwortung für menschliche Personen voraussetzen. Die Frage ist nur, wie unmittelbar diese Verantwortung greift und wen sie in welchem Umfang verpflichtet oder inwiefern sie überhaupt verpflichten kann.

Auch die christliche Ethik hat hierzu bis heute keine klare Antwort gegeben. In Enzykliken wie *populorum progressio*⁵ und *sollicitudo rei socialis*⁶ haben sich kirchliche lehramtliche Äußerungen zumeist auf die Forderung nach mehr Solidarität und ausreichende Gerechtigkeit erstreckt und die Akteure der Verantwortung nur am Ende erwähnt, beispielsweise Staatsmänner und Delegierte internationaler Institutionen.⁷ Wer, wie und inwieweit die Verantwortung konkrete Gerechtigkeitspflichten nach sich zieht, ist auch in der Theologie bislang ein Forschungsdesiderat. Beispielsweise bleiben Fragen unbeantwortet: Bestehen

¹ Pogge 12.2.2004.

² Vgl. UNDP, 1999, S. 3 und 1998, S. 30.

³ Der Anteil der in extremer Armut lebenden Menschen sank weltweit, dennoch leben rund ¼ der Weltbevölkerung mit 1\$ am Tag (in realen Kaufkraftparitäten). Vgl. gleich lautende Information bei: Weltbank 2003 und Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen 2002.

⁴ Singer 1972, S. 229-243.

⁵ *Populorum Progressio*, S. 435-470.

⁶ Korff 1988, S. 9-104.

⁷ *Populorum Progressio*, S. 435-470, Nr. 84.

Solidaritätspflichten für Menschen, die in großem Wohlstand leben, Vermögenswerte zur Armutsbekämpfung aufzuwenden? Ich kenne hierauf keine endgültige Antwort von Seiten der Kirche. Deshalb ist es umso dringlicher, für christliche Ethikerinnen und Ethiker über diese Fragen zu reflektieren und über folgende Kernfrage globaler Ethik eine begründete Position zu suchen: Was ist in einem globalen Kontext gerecht und wie lässt sich derartige Gerechtigkeit erreichen? Für die Christliche Sozialethik stellt sich hieran anschließend die systematische Kernfrage: Welche Gerechtigkeitskriterien gibt es, um den Grad der Verantwortung für die Armen ethisch bestimmen zu können? Um dieses Ausmaß und die Zuständigkeit für globale Gerechtigkeit bestimmen zu können, benötigt auch die christliche Ethik geeignete Gerechtigkeitskriterien, deren Erfüllung notwendig ist und die normativ verbindlich werden können. Traditionell richtet sich die christliche Ethik als normative Ethik an alle Menschen guten Willens und nicht nur an gläubige Christinnen und Christen und macht heute den Versuch einer pluralismustauglichen Ethik.⁸

Diese Suche nach ethischen Gerechtigkeitskriterien geschieht vor dem empirischen Hintergrund, dass es im Unterschied zu früheren Jahrhunderten heute auf der Welt jetzt schon ausreichende Ressourcen gäbe, um allen Weltbewohnern ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen.⁹ Eine theologische Gerechtigkeits-theorie und die Sozialethik gehen davon aus, dass es zum Überschreiten dieser Armutssituation individuell wirksamer und global-institutioneller Bedingungen für die von Armut bedrohten Menschen bedarf. Armut besitzt nämlich grundsätzlich einen strukturellen „Zwangscharakter“¹⁰, der institutionell und immer auch von den Nicht-Betroffenen, also von außen behoben werden muss. Ein Heraustreten aus der ökonomischen Armutsfalle kann in den wenigsten Fällen durch die Betroffenen selbst erreicht werden. Sowohl ökonomische, also auch politische, soziale und weltanschaulich-kulturelle Faktoren bedingen individuelle Freiheitsentfaltung. Alle erforderlichen Kriterien für die Konstitution dieser Bedingungen müssen im Rahmen derzeitiger Globalisierungsprozesse herausgefunden werden, wenn eine ausreichende menschliche Entwicklung für alle angestoßen werden soll.

Die Wissenschaft muss den politischen Willen hierzu voraussetzen und kann nur unter dieser Voraussetzung die entsprechenden Kriterien vorschlagen. Deshalb wird das Ziel einer globalen Ethik darin bestehen, Gerechtigkeitsbedingungen zu begründen und so zu formulieren, dass sie durch verantwortliche Akteure (damit sind primär Staaten und Vertreter/innen von Staaten gemeint) tatsächlich realisiert werden können. Die wissenschaftlich spannende Frage ist dementsprechend, ob und welche universal begründbare Gerechtigkeitskriterien benannt werden können, die eine Beurteilung der tatsächlichen, in vielen Ländern höchst unterschiedlichen Situation zulassen.

2. Generelle Ausgangspunkte einer normativen globalen Ethik

In der moralphilosophischen Demokratietheorie sowie in der christlichen Sozialethik geht die überwiegende Mehrheit der Autoren davon aus, dass sich universale Gerechtigkeitsnormen begründen lassen, wenn formale Prozedere des Diskurses, der hypothetischen Konsensfindung oder der faktisch gleichrangigen Abstimmung über Verträge und Institutionen von Gesellschaften stattfinden. Die ehemals kantische Universalisierbarkeitsforderung an den einzelnen wird modern rekonstruiert durch das Prozedere der Konsensfindung aller Betroffenen.¹¹ Konsensuale Verfahren ermöglichen auf einer formalen Ebene Gerechtigkeit zum Zweck des ‚Institution Building‘, das soziologisch gesehen die Vorbedingung für funktionierende und prosperierende Gesellschaften ist. Dies gilt sowohl für ein gerechtes prozedurales Verfahren mit dem Ziel diskursiver Normbegründung bei Habermas, als auch für einen Schleier der Unsicherheit im politischen Liberalismus von Rawls sowie für einen interaktiv zustande kommenden faktischen Konsens über Regeln und Institutionen in der ökonomischen Institutionentheorie bei Buchanan. Ein einsichtiges Prinzip moderner normativer Ethik lautet deshalb: Die Betroffenen können selbst beurteilen, was für sie gerecht ist, und dies in einem formalen Konsensfindungsprozess einbringen. Dies wird entsprechend derzeit geltendem Völkerrecht noch unvollkommen unter Völkern bzw. Nationen prakti-

⁸ Mack 2002.

⁹ Thomas Pogge geht davon aus, dass rund 1,2 % des globalen BIP ausreichend wären, um schwere Armut weltweit zu beseitigen. Vgl. Pogge 2002, S. 2ff und 7.

¹⁰ Müller 1997, S. 16.

¹¹ Das Konsensparadigma wird von Vertretern der Diskursethik, der Gerechtigkeits-theorie, des Kontraktualismus allgemein und der ökonomischen Institutionentheorie geteilt. Selbst das christliche Naturrecht lässt sich in seiner an Kant anschließenden sozial- und rechtsethischen Variante mit dem Konsensprinzip in Einklang bringen. Vgl. hierzu Anzenbacher 1998, S. 66-72.

ziert, und es entspricht dem Stand der Forschung in der Ethik, dass wir einem formalen Konsensparadigma folgen. Alle der genannten Ansätze reduzieren folglich materiale Endzustandüberprüfungen eines guten Lebens zugunsten eines formalen Konsenses über Institutionen und Rahmenbedingungen.

Es stellt sich auch aus diesem gängigen konsenstheoretischen Blickwinkel die Frage: Können derartige formale Verfahren zur Normbegründung und Institutionenbildung einfach auf die globale Ebene angewandt werden, oder muss zur Gewährleistung globaler Gerechtigkeit noch ein zusätzliches Komplexitätsproblem bedacht werden?

3. Materiale Gerechtigkeitskriterien in der Debatte

Es gibt einen gravierenden Einwand gegen ein rein formales Gerechtigkeitsprinzip, das Ausschließlichkeitsanspruch erhebt. Das Konsensprinzip besitzt nämlich ein Defizit, das insbesondere auf der globalen Gerechtigkeitsebene Erwähnung finden muss:

Wenn formal korrekt ein Übereinkommen über eine globale institutionelle Grundordnung erzielt und ein Konsens über vielfältige Vorstellungen von Gerechtigkeit erreicht wird, dann ist zwar im Abstimmungsverfahren völlig korrekt vorgegangen und unter Umständen auch eine sinnvolle teleologische Abwägung getroffen worden. Aber sind alle Spätfolgen von Gerechtigkeitsprinzipien und den aus ihnen abgeleiteten Normen kalkulierbar? Ist nicht auch ein Konsensfindungsprozess immer eine Entscheidung unter Unsicherheit mit ungewissem Ausgang? Die gerechte Formalität, die durch die Einbeziehung aller Betroffenen erzielt wird, garantiert nicht mit Sicherheit, dass das Ergebnis dieser Normen auf Dauer und in allen Wirkungen auch wirklich die Zustimmung der Betroffenen erhalten würde.

Ein formales Prozedere, das alle Betroffenen einbezieht, ist ex ante gerecht, garantiert aber auf Dauer (ex post) noch nicht wirkliche materiale Ergebnisgerechtigkeit für alle. Beispielsweise könnten alle Staaten über weltweiten Subventionsabbau positiv befinden, sie könnten dennoch mit diesem zweifellos gerechten Akt nicht garantieren, dass sich in der Folge der Wohlstand aller davon Betroffenen tatsächlich mehrt.

Es ließe sich nun der Prozess der Konsensfindung beliebig oft wiederholen. Um den Konsensfindungsprozess zu beschleunigen, ist es jedoch auch möglich, wenige, wiederum konsensfähige Gerechtigkeitskriterien zu begründen, die eine gewisse Gerechtigkeitsgarantie gewährleisten können.¹²

Zu einer solchen Gerechtigkeitsgarantie tragen inhaltliche Kriterien bei, nach deren Maßgabe Entscheidungsprozesse forciert werden können oder sogar der kardinale Nutzen von ökonomischen Prozessen für die jeweilige Entwicklung einzelner Betroffenen bemessen werden kann. Diese inhaltlichen Kriterien dürfen unter entwicklungspolitischer Rücksicht nicht nur gesamtwirtschaftliches Wachstum oder die Zuwächse im jeweiligen Pro-Kopf-Einkommen beinhalten, sondern auch die konkrete Armutsreduktion, den Zuwachs an Freiheitsgraden und die Entwicklungschancen für menschliche Individuen.¹³ Es werden auch andere Kriterien definiert wie beispielsweise die Garantie von Menschenrechten, insbesondere sozialen Anspruchsrechten, die durchschnittliche Lebenserwartung, die Alphabetisierungsrate und der Bildungsstand (genderspezifisch ausdifferenziert), die Kindersterblichkeit und die Veränderung der unterschiedlichen Entwicklungschancen von Männern und Frauen hinsichtlich Lebenserwartung und Sterblichkeitsrate. Manche dieser materialen Kriterien werden im Human Development Index (Lebenserwartung, Alphabetisierung, Pro-Kopf-Einkommen) und in weiteren Indices, die durch internationale Institutionen gemessen werden, bereits zur Beurteilung der Entwicklung von Gesellschaften herangezogen.¹⁴

Für einen globalen Gerechtigkeitsbegriff werden also auch innerhalb einer normativen Ethik bereits zusätzliche verallgemeinerbare Gerechtigkeitskriterien formuliert, die die Ergebnisse von derzeitigen Gesellschaftsverträgen und internationalen Regeln bemessen.

In der aktuellen Debatte geht es bei der Formulierung der materialen Gerechtigkeitsprinzipien um ihre Extensität und ihre spezifische Adäquatheit für eine globale Ethik. Die Forschung kann sich hierzu an zwei repräsentativen Autoren orientieren, die sich in unterschiedlicher Weise mit derartigen materialen Gerechtigkeitsmaßen beschäftigt haben: Thomas Pogge und John Rawls.

¹² Vgl. hierzu beispielsweise die beiden materialen Gerechtigkeitsprinzipien von John Rawls oder materiale Sozialprinzipien der christlichen Sozialethik (Personalität, Subsidiarität, Solidarität).

¹³ Sen 2000.

¹⁴ Vgl. Weltentwicklungsbericht 2003; Schlussbericht der Enquete-Kommission, Globalisierung der Weltwirtschaft 2002.

3.1 Pogges egalitäres Gerechtigkeitsprinzip zur Garantie von Universalgütern

Thomas Pogge geht von folgender Problemlage aus. Die Institutionen eines Staates und die von dessen Regierung getroffenen Entscheidungen werden in der Weltöffentlichkeit primär danach beurteilt, ob sie gemäß nationaler Gesetze zustande gekommen sind.¹⁵ Wo sich die internationale Gemeinschaft jedoch eines Urteils enthält, ist die Frage, wie sich nationale Institutionen tatsächlich auf die Lebensbedingungen der jeweiligen eigenen Bürger auswirken. Die Staatengemeinschaft rechtfertigt ihre Enthaltsamkeit im ethischen Urteil mit der nationalen Souveränität von Staaten, obwohl viele nationale Regierungen erhebliche negative Auswirkungen auf Menschen ihres Landes und oft auch anderer Nationen besitzen. Man sieht diese vermeintliche Toleranz der Weltgesellschaft ganz konkret daran, dass auch Diktaturen und totalitäre Regime Zugang zum internationalen Kapitalmarkt besitzen und die Rohstoffe ihres Landes ungehindert veräußern können, ohne ihre eigene Bevölkerung daran partizipieren zu lassen (Kredit- und Rohstoffprivileg).¹⁶

In ähnlicher Weise sehen die politischen Entscheidungsträger westlicher Staaten über die Defizite und konkreten Auswirkungen der derzeit bestehenden globalen Grundordnung hinweg. Die Grundregeln der World Trade Organization stimmen in erheblicher Weise mit den nationalen Grundordnungen von Erstweltländern überein (etwa deren Zölle und Handelsbestimmungen). Dies hat wiederum erhebliche Auswirkungen auf Drittweltländer und deren Chancen in der Partizipation am globalen Welthandel. Diese institutionellen Verflechtungen einer globalen Weltgesellschaft und die elementaren Auswirkungen von Institutionen auf Menschen sind für Pogge der eigentliche Grund, warum es in der Ethik neben den formalen Konsenserfordernissen noch darüber hinaus materialer Gerechtigkeitskriterien bedarf. Denn er geht davon aus, dass erst durch geeignete Kriterien die sozialen Institutionen verschiedener Reichweite bewertet werden können und erst dann geprüft und getestet werden kann, welche Auswirkungen Institutionen auf die Lebensbedingungen einzelner Menschen besitzen. Er betont jedoch, dass er sie nicht benötige, um die Funktionslogik der Globalisierung zu überwinden, sondern um mithilfe reformierter oder neuer Institutionen Härten, Anpassungsprobleme und Fehlsteuerungen der Globalisierung anzugehen.¹⁷

Pogge geht insgesamt davon aus, dass ein genereller Gerechtigkeitsmaßstab für ein gutes Leben erforderlich ist, um zu messen, wie gut oder schlecht es den von bestimmten sozialen Institutionen betroffenen Menschen ergeht; und das weltweit – also auch und besonders in den ärmeren Regionen der Erde.

Wie soll dieser Maßstab aussehen?

In Ansehung der bisherigen Gedankengänge muss ein solches Kriterium einerseits eine interpersonelle Vergleichbarkeit von Lebensstandards ermöglichen, andererseits aber auch die Autonomie und die kulturelle Diversität der verschiedenen betroffenen Personen anerkennen. Deshalb sollten solche Gerechtigkeitskriterien nach Pogge schwach sein, d.h. man sollte die Gerechtigkeit nicht als den höchsterreichbaren Punkt auf einer Skala definieren, sondern als einen soliden Schwellenwert, der immer noch eine internationale Vielfalt sozialer Institutionen erlaubt.¹⁸

Pogge schlägt weiterhin vor, soziale Institutionen danach zu beurteilen, inwieweit die von ihnen betroffenen Personen über bestimmte Universalgüter verfügen — die Güter nämlich, die sie brauchen, um eine Konzeption des subjektiv und ethisch lebenswerten Lebens auszubilden und zu verwirklichen. Dies ließe sich festlegen durch eine interkulturell abgestimmte Begründung kosmopolitischer Humanitätsstandards. Bei diesen Standards, die auch konkrete Grundgüter umfassen, kann angenommen werden, dass sie alle betroffenen Personen unter sonst gleichen Umständen lieber wollen als nicht wollen, dass also höherran-

¹⁵ Vgl. Pogge 1999, S. 333-361.

¹⁶ Pogge 2002, S. 162ff.

¹⁷ Vgl. ebd. S. 19.

¹⁸ „Nur solch ein schwaches Kriterium, das lediglich verlangt, dass soziale Institutionen die von ihnen betroffenen Personen minimal adäquat behandeln, kann weltweit akzeptierbar sein und es verschiedenen Völkern erlauben, an die Institutionen des eigenen Landes je eigene und höhere Gerechtigkeitsansprüche zu stellen.“ Pogge 1999, S. 333-361.

gige, konstitutive bzw. transzendente Präferenzen hierfür bei allen Menschen vorliegen.¹⁹ Das Konsensprinzip wird also auch hier eingehalten.

Wer diesen Weg einschlagen will, muss sich allerdings fragen: Wie sollen diese kosmopolitischen Humanitätsstandards definiert werden? Zur Beantwortung dieser Frage gibt es verschiedene Vorschläge, die neben den von Pogge für die christliche Sozialethik rezeptionswürdig sind: John Rawls' „Grundgüter“ (Leben, Freiheit, Gleichheit, Bewegungs- und Meinungsfreiheit, gleiche Chancen, Freiheit von physischen Schmerzen, eine Basis für Selbstachtung), Ronald Dworkins „Ressourcen“, Thomas Scanlons Konzeption der „Schmerzfreiheit“. Eine wichtige Alternative zu diesen definierten Grundgüter-Ansätzen sind die Capabilities von Amartya Sen, also die grundlegenden Wirkmächtigkeiten und Fähigkeiten von Individuen, die in einer gerechten Grundordnung gewährleistet sein müssen. Eine noch zu reflektierende Schnittmenge aus allen Vorschlägen erscheint hier angebracht.

Wenn soziale Institutionen so gestaltet sind, dass alle von ihnen betroffenen Personen im Sinne von Pogge über Grund- oder Universalgüter verfügen, dann sind sie auch im Sinne einer globalen Ethik gerecht zu nennen. Der Umkehrschluss gilt ebenso – was von Interesse für die Beurteilung der Gerechtigkeit gegenwärtiger globaler Institutionen zu sein scheint.

Letztendlich geht es bei Pogge darum, ein egalitäres Kriterium für Gerechtigkeit zu etablieren, das in einem Prozess der gerechten Institutionenbildung so lange eingehalten werden soll, bis alle Individuen ein menschenwürdiges Leben führen können. Nicht alle Gerechtigkeitstheoretiker gehen so weit in ihrem Anspruch.

3.2 Rawls liberales Prinzip globaler Gerechtigkeit: The Duty of Assistance

John Rawls hat noch vor seinem Tod 1999 ein Werk vollendet, das er „The Law of Peoples“²⁰ nennt. Hierin überträgt er seine Gerechtigkeitstheorie, die er 1971 mit dem Hauptwerk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“ für nationale Grundordnungen entworfen hat, auf die Weltgesellschaft, die er bewusst nicht Völkergemeinschaft, sondern Gesellschaft von „peoples“ nennt.

In seinem zweiten Gerechtigkeitsprinzip, dem so genannten Differenzprinzip, hat Rawls nationale ökonomische Ungleichheiten nur dann als gerecht bezeichnet, wenn sie den größtmöglichen Vorteil für die am meisten Benachteiligten hervorbringen. In der aktuellen Debatte über eine globale Ethik wird nun diskutiert, ob eine Übertragung seines zweiten Gerechtigkeitskriteriums auf internationale Bedingungen opportun und möglich ist. Die Frage lautet also: Was ist soziale Gerechtigkeit im Rahmen der Weltgesellschaft?

Rawls selbst gibt hierzu eine Antwort. Er versucht in seinem Werk „The Law of Peoples“, seine Gerechtigkeitstheorie auch auf eine globale Situation zu übertragen, aber er tut es in einer liberaleren Weise als Pogge und schränkt seinen Gerechtigkeitsanspruch – wie im politischen Liberalismus üblich – ein. Nicht das Wohlbefinden aller ist sein ethisches Ziel. Er grenzt sich gegenüber einem egalitaristischen Prinzip ab und sagt, dass er nur die Gerechtigkeit von Gesellschaften anstrebt, nicht die Glückseligkeit der Menschen.²¹

Konsequent beschränkt er sein Differenzprinzip ausschließlich auf nationale Gesellschaftskontexte. Denn Rawls hält globale Ungleichheiten nicht grundsätzlich für ungerecht. Sie seien nur dann ungerecht, wenn sie bestimmte negative Auswirkungen (spillovers) auf die Basisstruktur einer Weltgesellschaft hätten sowie auf die Beziehungen zwischen Menschen als den Mitgliedern der Weltgesellschaft. Rawls sagt ganz konkret: „Es ist egal, wie groß der Unterschied von Arm und Reich weltweit ist. Was entscheidend ist, sind nur die Konsequenzen der wirtschaftlichen Ungleichheiten, die diese auf die Gesamtentwicklung haben und ob der Mindeststandard eingehalten ist.“²²

Als Instanz für die Beurteilung dieser Ungleichheiten führt Rawls eine signifikante Abweichung seiner globalen Ethik von seiner eigenen national geltenden Gerechtigkeitstheorie ein. Statt eines globalen Differenzprinzips soll eine „Duty of Assistance“²³, also ein globales Hilfeleistungsprinzip eingeführt werden. Nicht die am meisten Benachteiligten müssen den größtmöglichen Vorteil von Ungleichheiten haben. Vielmehr

¹⁹ Auch die ökonomische Ethik geht von der Existenz konstitutioneller Präferenzen aus: Vgl. Homann/Suchanek, 2000, S. 189.

²⁰ Vgl. Rawls 2001.

²¹ Vgl. ebd. S. 119.

²² Ebd. S. 114.

²³ Ebd. S. 112.

sollen kooperative Organisationen dafür sorgen, dass alle Gesellschaften in Freiheit vernünftige und rationale Institutionen schaffen können. Die am meisten Benachteiligten sollen ausreichende Mittel haben, einen intelligenten und effektiven Gebrauch von ihren Freiheiten zu machen und ein vernünftiges lebenswertes Leben zu führen.

Wenn allerdings belegt werden kann, dass bestimmte weltwirtschaftliche Interaktionen ungerechtfertigte Verteilungseffekte in Entwicklungsländern hervorrufen, dann würde das zu einer Reform der grundsätzlichen Struktur der Weltgesellschaft führen.²⁴ Gerechte liberale Institutionen zur Ermöglichung eines guten Lebens aller sind für Rawls der Zielpunkt, aber auch die Grenze eines Prinzips der institutionellen Hilfe zur Selbsthilfe. Das bedeutet, dass globale Unterschiede (beispielsweise hinsichtlich Verteilung und Chancengleichheit) im politischen Liberalismus gerechtfertigt sind, wenn das Prinzip der globalen Hilfeleistung unter Gesellschaften und Staaten eingehalten wird.

Dieser stark libertären Lesart von Rawls globaler Gerechtigkeit widersprechen Leute wie Charles Beitz, Thomas Scanlon und Thomas Pogge, die der Auffassung sind, dass Ungleichheiten angesichts konkreter Armut immer dort ungerechtfertigt sind, wo direkte Transferleistungen (ohne gravierende Opportunitätskosten) grobe Missstände und großes Leiden der am wenigsten Begünstigten beseitigen könnten.²⁵ Die genannten Kritiker von Rawls wenden sich damit gegen eine allzu liberale Auslegung des Hilfeleistungsprinzips und akzeptieren angesichts der armutsbedingten Todesfälle nicht, dass die zu deren Rettung jährlich notwendigen Hilfeleistungs-Transfers nicht aufgewendet werden. Sie wollen eine grundlegende institutionelle Reform der Weltordnung, die sich an Gerechtigkeitskriterien orientiert.

4. Sozialethische Schlussfolgerungen für universale Gerechtigkeit im Rahmen einer globalen Ethik

Die Christliche Sozialethik muss in der aktuellen Debatte Stellung beziehen zu zwei grundlegenden Ansätzen einer gerechtigkeitstheoretisch begründeten globalen Ethik:

a. Besteht für sie Gerechtigkeit in der Gewährleistung der Selbstorganisation der Völker und in einem ergänzenden Hilfeleistungsprinzip, das die internationale Gemeinschaft verantwortet? Dies entspräche einer politisch liberalen globalen Ethik, die keine weit reichenden egalitaristischen Zwecke verfolgt, keine Umverteilung zwischen den Völkern anzielt, keine Gleichstellung der am meisten Benachteiligten fordert. Vielmehr besteht globale Ethik in dieser Variante darin, die Armen zu freien und gleichen Bürgern einer vernünftigen liberalen Gesellschaft zu machen und nicht mehr. Die Zielgröße globaler Ethik wäre nüchterne Fairness und ein praktikables Gerechtigkeitsmaß, das für eine globale Weltgesellschaft jederzeit realisierbar wäre.

b. Oder plädiert christliche Sozialethik mit anderen prominenten Autoren der philosophischen Ethik für weitergehende egalitäre Gerechtigkeitsansprüche, die vor allem eines zu ihrer Maxime machen: Globale Gerechtigkeit setzt voraus, dass es moraltheoretisch keinen doppelten Standard zwischen nationaler und internationaler Gerechtigkeit gibt. Dieser Gerechtigkeitsanspruch umfasst die politische Forderung einer fundamentalen strukturellen Reform der globalen Ordnung, da sonst die Gefahr der Akzeptanz des derzeitigen institutionellen Status Quo besteht, der den frühzeitigen Tod von Armen nicht verhindert.

Ich will als christliche Sozialethikerin in drei Thesen antworten:

1. Auf der Ebene internationaler Organisationen lässt sich unter Gerechtigkeitstheoretikern und auch in der Christlichen Sozialethik Einigkeit feststellen: Es ist ethischer Standard, dass bei einem internationalen Abstimmungsprozess über globale Normen alle Menschen gleichrangig repräsentiert werden und Völker proportional berücksichtigt sind (z.B. in World Trade Organization, Weltbank und Internationaler Währungsfond noch nicht der Fall). Darüber hinaus sollten kooperative Organisationen Standards der Fairness für den wirtschaftlichen Austausch und für gegenseitige Hilfe zur Selbsthilfe schaffen.

Allerdings macht es eine globale christliche Ethik darüber hinaus erforderlich, dass zur gerechten Institutionenbildung ein hinreichend materiales Gerechtigkeitskriterium herangezogen wird, das die Grundgüterversorgung institutionell zur ethischen Minimalbedingung macht, sollten globale Konsensfindungsprozesse dies in ihrer Folgewirkung nicht garantieren. Denn ohne dieses materiale Gerechtigkeitskriterium lässt sich ein menschenwürdiges Leben einzelner nicht garantieren.

²⁴ Ebd., S. 115.

²⁵ Vgl. Scanlon 1997, S. 2. Auch Beitz 2001, S. 106-122. Alternativ zu Transfers stehen Wachstum und struktureller Wandel, vgl. S. 110.

Dies muss als ein sekundäres Gerechtigkeitsmaß zu einem formalen Gerechtigkeitsprozess als Ausfallbürgschaft hinzutreten, ohne dem Fortschritt des ethischen Konsensparadigmas und der Prozeduralisierung moderner normativer Ethik im Wege zu stehen.

2. Ungerechtfertigte Verteilungseffekte sollten durch bessere institutionelle Arrangements - nicht durch ad hoc Umverteilung – korrigiert werden - dies ist ein alt bewährtes sozialetisches Prinzip, eine Tradition der katholischen Soziallehre, die nicht gegen den Markt, sondern mit ihm arbeitet und grundsätzlich als ökonomiekompatible Institutionenethik zu verstehen ist. Papst Paul VI. spricht in *Populorum Progression* von einer „Wirtschaftsgestaltung im Dienst des Menschen, im täglichen Brot für alle“²⁶.

Denn der einzelne ist zu schwach, um die Defizite einer globalen Ordnung auszugleichen. Nur durch kollektive und institutionelle Regelungen im Zusammenwirken mit ökonomischen Prozessen lässt sich zu einer gerechten Basisstruktur einer Weltgesellschaft kommen, die die Verfügbarkeit von Grundgütern für alle garantiert. Globale Gerechtigkeit lässt sich nicht nur durch einfache Transferleistungen (ohne deren Sinn in Frage stellen zu wollen), sondern nur in einer darüber hinausgehenden Kombination von politisch-institutioneller Reform und weiter fortschreitender Globalisierung herstellen. Das Argument, dass eine kleinere Einheit nicht in der Lage ist, die Defizite einer globalen Ordnung zu überwinden, lässt sich in Analogie auch auf das Verhältnis von Politik und Ökonomie übertragen. Die Institutionalisierung von Recht ist allein nicht in der Lage, gesellschaftlichen Wohlstand zu schaffen, wird sie nicht durch freie Märkte und effiziente Allokation ergänzt. Politische Governance und ökonomische Globalisierung, die alle einbezieht, sind zwei Seiten einer Medaille.

3. Die Debatte, ob hier eher ein liberales Prinzip der Hilfeleistung oder ein multifaktorielles egalitaristisches Prinzip zur globalen Sicherung von Universalgütern greifen soll, ist von Seiten der Christlichen Sozialethik nur durch Einbeziehung eines individualethischen Faktors lösbar. Wir gehen von einer personalen Ethik für das einzelne Individuum aus, weil wir theologisch jedem einzelnen Menschen Gottesebenbildlichkeit zuschreiben. Im Zweiten Vaticanum, *Gaudium et Spes*, wurde festgestellt: „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss (...) sein die menschliche Person“²⁷.

Eine personal ausgerichtete christliche Ethik macht die Gerechtigkeit einer institutionellen Ordnung deshalb nicht ausschließlich am formal gerechten Konsensfindungsprozess unter Staaten fest, sondern von den Auswirkungen und Folgen für alle mit Würde ausgestatteten Personen. Alle Menschen müssten gleichrangig durch einen Weltgesellschaftsvertrag und eine soziale globalen Ordnung in ihrer gottgegebenen Würde ein gutes Leben führen können. Dies ist nur möglich, wenn Menschen ein ausreichendes Maß an Grundgütern und Grundrechten besitzen.

Zu dieser personalen Ethik tritt innerhalb der Christlichen Sozialethik jedoch auch die Tradition der Subsidiarität, die vor allzu egalitären Ansprüchen in der Ethik bewahrt.

Sozialetisch argumentiert würde ich deshalb zu folgendem Schluss kommen.

Dort wo ein liberales Hilfeleistungsprinzip oder freie ökonomisch motivierte Investitionsbereitschaft ausreichen, Grundgüter durch Selbstorganisation von Teilgesellschaften und globalen Organisationen zu gewährleisten, würde der egalitäre ethische Anspruch zurücktreten zugunsten der Freiheit einzelner und der Selbstbestimmung von Gesellschaften. Wenn das Ergebnis immer noch in globaler Armut und frühzeitigem Tod vieler Menschen besteht, würden hilfsweise egalitäre Gerechtigkeitsansprüche bezüglich der Sicherung von Grundgütern für alle rechtsethisch geltend gemacht werden müssen.

Die Grausamkeit der globalen Realität, der Armut, des Hungers und der Unterdrückung macht alle politischen und ökonomischen Anstrengungen erforderlich, um der ethischen Verantwortung für menschliches Leben gerecht zu werden. Die Wissenschaft der Ethik kann diesen Prozess globaler Humanisierung dadurch fördern, dass sie realisierbare Gerechtigkeitskriterien in die politische und öffentliche Debatte einbringt und die Weltgesellschaft an ihre Verantwortung erinnert. Die christliche Sozialethik bietet ihre Diskursbereitschaft hierbei an und versucht, mit den vorgebrachten Argumenten in der Debatte zur globalen Ethik einen konstruktiven Beitrag zu leisten.

²⁶ *Populorum Progressio*, S. 435-470, Nr. 86.

²⁷ *Gaudium et Spes*, S. 321-425, Nr. 25.

Literatur

- Anzenbacher, Arno, Christliche Sozialethik, Einführung und Prinzipien, Paderborn/ München, 1998.
- Beitz, Charles, Does Global Inequalities matter? In: Pogge, Thomas (Hg.), Global Justice, Malden/Mass, Oxford, 2001.
- Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, UN Basis Informationen, 2002.
- Homann, Karl /Suchanek, Andreas, Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen 2000.
- Korff, Wilhelm, Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis Papst Johannes Pauls II, Freiburg 1988.
- Mack, Elke, Gerechtigkeit und gutes Leben, Christliche Ethik im Politischen Diskurs, Paderborn, 2002.
- Müller, Johannes, Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und ethische Grundlegung, Stuttgart/Berlin/Köln, 1997.
- Paul VI, Gaudium et Spes. In: Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 5/1982.
- Paul VI, Populorum Progressio. In: Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer, 5/1982.
- Pogge, Thomas, Eine Frage des Willens. In: Frankfurter Rundschau online, 12.2.2004.
- Pogge, Thomas, World Poverty and Human Rights, Malden/Massachusetts, 2002.
- Pogge, Thomas, Human Flourishing and Universal Justice. In: Social Philosophy and Policy, 16, 1999.
- Rawls, John, The Law of Peoples, Cambridge/Mass., 32001.
- Scanlon, T.M., The Diversity of Objections to Inequality, Kansas, 1997.
- Schlussbericht der Enquete-Kommission, Globalisierung der Weltwirtschaft 2002.
- Sen, Amartya, Ökonomie für den Menschen, Wien, 2000.
- Singer, Peter, 'Famine, Affluence and Morality'. In: Philosophy and Public Affairs 1, 1972.
- UNDP, Report 1999 und Report 1998.
- Weltbank, Weltentwicklungsbericht, Bonn 2003.