

„Eine andere Welt ist möglich“

Globalisierung der Gerechtigkeit

**Vortragsmanuskript der Antrittsvorlesung von Prof. Dr. Gerhard Kruijff
Lehrstuhl für Christliche Anthropologie und Sozialethik
Katholisch-Theologische Fakultät, Fachbereich 01 Ev. und Kath. Theologie
Johannes Gutenberg Universität Mainz am 14.06.2007**

Sehr geehrter Herr Dekan,
sehr verehrter, lieber Herr Kardinal,
sehr geehrter Herr Weihbischof,
liebe Kolleginnen und Kollegen,
liebe Studentinnen und Studenten,
liebe Verwandte, Bekannte, Freundinnen und Freunde,

ich freue mich wirklich sehr, dass Sie alle da sind bzw. dass Ihr alle da seid, um mit mir diesen Anlass zu feiern. Ich bin zwar nun schon über ein Jahr hier in Mainz, wenn man die Zeit der Lehrstuhlvertretung mit einrechnet, trotzdem ist dies heute für mich noch einmal ein sehr bewegender Moment – und ich muss dies aussprechen, obwohl ich damit vielleicht nicht den üblichen Standards einer akademischen Vorlesung entspreche.

Ich weiß noch genau, wann mir endgültig klar geworden ist, dass ich gerne Professor für Christliche Sozialethik werden würde, nämlich kurz nach dem viel zu frühen Tod meines akademischen Lehrers Wilhelm Dreier, Professor für Christliche Sozialwissenschaften in Würzburg, der im Alter von 65 Jahren 1993 verstarb. Ich verdanke ihm sehr viel, und ich weiß auch, dass er sich sehr gefreut hätte, wenn er heute hätte hier dabei sein können.

An Wilhelm Dreier zu erinnern, ist auch deshalb angebracht, weil er als einer der ersten Sozialethiker die für die Sozialethik damals ganz neuen Themen aufgegriffen hat, die uns auch heute noch intensiv beschäftigen. In einem Buch, das er zusammen mit dem Würzburger Physiker Reiner Kümmel vor genau 30 Jahren herausgab, der Titel lautete „Zukunft durch kontrolliertes Wachstum“, wurde schon vor der Erderwärmung durch den Treibhauseffekt gewarnt. Ich habe das Buch vor einigen Tagen wieder in die Hand genommen und mir angesehen, was ich damals als 20-jähriger Student alles unterstrichen hatte. Einerseits ist es wirklich traurig, dass das alles auch heute noch so aktuell ist. Andererseits ist es eine gewisse Genugtuung für die Umweltbewegten der ersten Jahre nach dem Erscheinen der „Grenzen des Wachstums“, dass sie insgesamt recht behalten haben, auch wenn wir heute manche Ursachenzusammenhänge und Entwicklungsperspektiven sehr viel differenzierter sehen. Wenn man damals schon entschlossener umgesteuert hätte, sähe die Welt heute anders aus.

Wilhelm Dreier, der vor 40 Jahren als einer der ersten Lientheologen hier in Mainz habilitierte, hat leider mit seinem Engagement für ein Ernstnehmen der Probleme der Grenzen des Wachstums bei seinen Sozialethikerkollegen – Kolleginnen gab es damals noch nicht - und den Bischöfen kaum Resonanz gefunden. Hier hat sich mittlerweile jedoch tatsächlich sehr viel verändert. Umweltethik und Entwicklungsfragen sind inzwischen auch innerhalb unseres Faches fest etablierte Themen. Das zeigt allein schon das römische Kompendium für die Soziallehre der Kirche. Wilhelm Korff, der fürwahr kein „Grüner“ war, hat dafür gesorgt, dass das Prinzip der Retinität, der Vernetzung, im Zusammenhang mit der Nachhaltigkeit als viertes Sozialprinzip neben Personalität, Solidarität und Subsidiarität in die katholische Soziallehre Eingang gefunden hat. Und die deutschen Bischöfe haben im letzten Jahr ein Papier zum Klimawandel als, wie es im Untertitel heißt „Brennpunkt

globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit“ veröffentlicht, das nichts zu wünschen übrig lässt.

Trotzdem war mir klar, dass es ein gewisses Risiko birgt, im Titel einer solchen Vorlesung den Slogan einer Protestbewegung zu zitieren und einen überaus komplexen Problembereich anzusprechen. Das riecht geradezu nach Modethema, es ist viel zu aktuell, zu „global“, wissenschaftlich kaum bearbeitbar, erst recht nicht in 45 Minuten – und kritische Zungen können möglicherweise hinterher evidenzbasiert behaupten, ich hätte nur die Zeitungsartikel der letzten beiden Wochen ausgewertet.

Ich glaube aber, dass Christliche Sozialethik gar nicht anders kann, als immer wieder reflektierend, kommentierend, orientierend auf aktuelle Fragen Bezug zu nehmen, und zwar auch dann, wenn noch nicht alles wissenschaftlich abgesichert und bis ins letzte durchdacht ist. Wenn die engagierten Christen im 19. Jahrhundert, die die Soziale Frage aufgegriffen haben, solche Ansprüche der Wissenschaftlichkeit erhoben hätten, wäre die Katholische Soziallehre nie entstanden.

Ich sehe es als unverzichtbare Aufgabe meines Faches an, die Zeichen der Zeit zu erforschen, sich ein ethisches Urteil über die aktuelle Lage zu verschaffen und darauf aufbauend normativ fundierte und möglichst realistische Handlungsmöglichkeiten aufzuzeigen. Damit folge ich dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln, der ursprünglich aus der Christlichen Arbeiterjugend Belgiens bzw. von Kardinal Joseph Cardijn stammt, aber in der Enzyklika Mater et Magistra in Nr. 236 auch Eingang in die päpstliche Soziallehre gefunden hat, sozusagen als die offizielle Methode des Faches gelten kann. Jüngst haben ihn auch die lateinamerikanischen Bischöfe auf ihrer Generalversammlung in Aparecida wieder rehabilitiert.

Ein solches Selbstverständnis des Faches hat meines Erachtens mindestens drei wichtige Implikationen:

Erstens macht dies eine Beschäftigung mit einer kaum zu überblickenden Themenvielfalt und dabei auch noch interdisziplinäres Arbeiten nötig, was einen gleichzeitig, von wenigen Spezialthemen vielleicht abgesehen, grandios überfordert.

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 in drei Phänomenen: darin, dass Arbeiter ihre Rechte geltend machen, dass Frauen immer mehr am öffentlichen Leben teilnehmen und darin, dass, so wörtlich in Nr. 42, „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 herrschen, noch solche, die unter fremder Herrschaft stehen.“ 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 scheint mir klar zu sein, dass es für einen Sozialethiker oder eine Sozialethikerin nicht genügen kann, in neutraler Weise verschiedene Standpunkte einfach nebeneinander zu stellen, ohne selbst Stellung zu beziehen. Ich denke vielmehr, dass man als Ethiker oder Ethikerin auch seine wissenschaftliche Aufgabe nur glaubwürdig erfüllen kann, wenn man selbst zu einem ethischen Standpunkt findet und diesen auch offen legt. Deswegen, und weil ich auch vieles argumentativ nicht ausreichend entwickeln kann, mögen Ihnen und Euch manche Teile meines Vortrags sehr appellativ oder paränetisch vorkommen, aber ich fürchte, es geht nicht anders.

Ich habe versucht, den Slogan „Eine andere Welt ist möglich“, der auch von den G8-Kritikern in Rostock und Heiligendamm benutzt wurde, zurückzuverfolgen. Das ist deshalb relativ schwierig, weil er inzwischen unglaublich oft und in den verschiedensten Kontexten auftaucht. Bei einer google-Recherche finden sich für diesen Satz ungefähr 163.000 Treffer. Mir persönlich ist der Satz zum ersten Mal in der „Agenda Latinoamericana“ begegnet, einem jährlich erscheinenden Kalender, der in Lateinamerika von Institutionen und Initiativen herausgegeben wird, die sich als gesellschaftskritisch verstehen und vielfach der Theologie der Befreiung nahestanden. Weitere Recherchen haben ergeben, dass der Spruch „Eine andere Welt ist möglich“ ursprünglich in französischer Sprache gebraucht wurde, „Un autre monde est possible“, und eng mit der Entstehung von ATTAC verbunden ist. Die Gründung von ATTAC selbst geht zurück auf einen Leitartikel des Spaniers Ignacio Ramonet, der in Le Monde Diplomatique im Dezember 1997, vor zehn Jahren, zur Gründung einer Vereinigung zur Einführung der Besteuerung von Devisentransaktionen aufrief. Der Name ATTAC hat nichts mit Attacke, Angriff, zu tun, was manche offenbar glauben, sondern 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“. Den ältesten Nachweis für die Verwendung des Slogans fand ich ebenfalls bei Le Monde Diplomatique. Im Mai 1998, also unmittelbar vor Gründung von ATTAC im Juni, hat Ignacio Ramonet einen Artikel so überschrieben. Er fragte sich in diesem Artikel, 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 im Süden Brasiliens stattfand.

Schließlich gibt es auch Hinweise, dass der Satz auf den französischen Widerstandskämpfer und surrealistischen Dichter Paul Éluard zurückgeht. Wahrscheinlich wurde seine Übernahme dadurch erleichtert, dass die Franzosen Globalisierung als „mondialization“ bezeichnen und die globalisierungskritische Bewegung als „Altermondialisme“.

Aber abgesehen von diesem Kontext möchte ich folgendes betonen: Ganz grundsätzlich ist keine Ethik oder Sozialethik ohne die Voraussetzung denkbar, dass das Handeln des Menschen und die Geschichte, die sich daraus ergibt, eben nicht naturwüchsig zustandekommen, 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 wird, widerspricht deshalb jeder Ethik bzw. macht sie von vornherein überflüssig.

Wer also behauptet, eine andere Welt sei möglich, behauptet damit zugleich, wir Menschen seien in der Lage, unsere Welt auch anders zu gestalten, hätten somit auch Verantwortung dafür zu übernehmen, wie unsere Welt aussieht.

Dabei ist freilich klar, dass es Grenzen gibt, dass, wie Karl Marx sagte, wir Menschen die Geschichte zwar selbst machen, aber nicht aus freien Stücken, sondern bestimmten Bedingungen unterliegen, die wiederum sehr unterschiedlich eingeschätzt werden können. Ein erheblicher Teil der Kontroversen um die Frage nach einer besseren Welt sind letztlich Kontroversen um die Frage, welche anderen Welten überhaupt möglich sind. Vieles von dem, was den einen als moralisch erstrebenswert erscheint, ist für die anderen schlichtweg unrealistisch.

An dieser Stelle wäre es reizvoll, zunächst philosophisch-spekulativ überhaupt nach anderen, logisch möglichen Welten zu fragen, welche in der modernen Modallogik eine Rolle spielen. Die Aussage, X sei möglich, kann dann als wahr gelten, wenn X in mindestens einer möglichen Welt vorkommt; während die Aussage, X sei notwendig, bedeuten würde, dass X in allen möglichen

Welten vorkommt. Ich will das nicht vertiefen, sondern hier nur sagen, dass man, wenn man aus moralischer Sicht behauptet, eine andere Welt sei möglich, nicht abstrakte oder utopische Welten meint, die eventuell nicht einmal den Naturgesetzen gehorchen müssten, sondern eine Alternative innerhalb dessen sucht, was realistischerweise möglich ist, und zwar auch dann, wenn die Menschen hinsichtlich ihrer üblichen Ausstattung mit Fähigkeiten und Tugenden durchaus so bleiben, wie sie sind.

Der Hinweis auf die Behauptung von Gottfried Wilhelm Leibniz, wir lebten schon in der besten aller möglichen Welten, die bei ihm im Kontext der Theodizee-Problematik steht, ist auch kein Einwand gegen die Annahme, eine andere, moralisch bessere Welt sei möglich. Denn Leibniz meint nicht den gegenwärtigen Zustand der Welt, sondern die Welt mit ihrem Entwicklungspotenzial und in ihrer geschichtlichen Ganzheit.

Aber kehren wir zur Globalisierungskritik zurück. Eine andere Welt ist möglich, bedeutet dort soviel wie, mehr Gerechtigkeit in der Welt ist möglich. Was das aber konkret heißt, ist sehr unklar. Im Aktionsaufruf der Gegner des G8-Gipfels liest man: „Soziale Menschenrechte sind weltweit durchzusetzen.“ 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 der Globalisierungskritik sprechen kann. Unterschiede gibt es nicht nur in der Frage der Legitimität der Gewaltanwendung, sondern auch in der Frage, ob eine vollständige Alternative zu einem liberalen, marktkoordinierten Wirtschaftssystem anzustreben sei, oder ob es reicht, nach Alternativen innerhalb verschiedener kapitalistischer Wirtschaftsstile zu suchen.

Der G8-Gipfel in Heiligendamm, den ich nun doch nicht ganz unkommentiert stehen lassen kann, 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. 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 äußerst 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“ als Geburtsstunde der Bewegung der Globalisierungsgegner. Uns allen ist auch die Gewalt des Gipfels von Genua 2001 noch in Erinnerung, in dessen Verlauf Carlo Giuliani von einem Polizisten getötet wurde.

Der sogenannte „schwarze Block“, in dessen Reihen übrigens sicherlich auch V-Leute der Polizei mitmischen (einer von ihnen ist in Rostock enttarnt worden), ist selbst noch recht heterogen. Ein Kommentar von Adrian Kreye in der SZ vom 5.6. verweist darauf, dass hier möglicherweise als theoretischer Hintergrund der Neoprimitivismus des US-Amerikaners John Zerzan eine gewisse Rolle spielt, welcher in den postideologischen 90er Jahren einen neuen Anarchismus entwickelte und in seinem Buch mit dem Titel „Against Civilization“ ausformulierte. 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.

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. In diesem Antimodernismus kommt entweder ein resignativer Kulturpessimismus oder eine radikale Kulturkritik zum Ausdruck, die auf einer undifferenzierten Negativsicht der modernen westlichen Kultur aufbauen. Übrigens gibt es auch im Katholizismus zumindest eine gewisse Versuchung zu einem solchen antimodernen Affekt, wie

auch die CELAM-Generalversammlung in Aparecida in manchen Passagen des Sschlussdokuments verrät. Besonders drastisch kommt er in der muslimischen Kritik des Westens zum Ausdruck, die sehr gut von Ian Buruma und Avishai Margalit in ihrem Buch "Okzidentalismus" beschrieben worden sind, ähnlich wie Edward Said seinerzeit mit dem Buch „Orientalismus“ darauf aufmerksam gemacht hatte, wie der Westen sich ideologisch „seinen Orient“ konstruierte. Diese Autoren haben aber zu Recht darauf hingewiesen, dass wesentliche Wurzeln dieses Antimodernismus aus dem Westen bzw. der Moderne selbst stammen. Ich will die Interpretation nicht überziehen, aber mit Hilfe eines solchen Ansatzes ließe sich vielleicht verstehen, inwiefern sich die Antiglobalisierungsreflexe bei linken und rechten Gruppen in erstaunlicher Weise berühren.

Auch wenn dieser Protest oft eher destruktiv als konstruktiv ist, auch wenn durch ihn pauschal alles Mögliche verurteilt wird, ohne dass realistische Alternativen aufgezeigt werden, hat er aber doch eine wichtige Funktion. Zwar kann niemand genau sagen, ob er auf die Ergebnisse von Heiligendamm überhaupt eine Wirkung ausgeübt hat. Gerade die mit Afrika befassten Hilfsorganisationen haben die Ergebnisse ja auch als absolut unbefriedigend kritisiert. Die deutsche Welthungerhilfe, unter dem Vorsitz von Ingeborg Schäuble, bezeichnete die Abschlusserklärung von Heiligendamm als „Mogelpackung“. Gemessen an dem, was nötig wäre, ist das Ergebnis tatsächlich mager, gemessen an den enormen Schwierigkeiten aber, überhaupt in Bewegung zu kommen, aber doch beachtlich. Wie formulierte ein Zeitungskommentar? „Ein kleiner Schritt für die Menschheit, aber ein großer Schritt für den amerikanischen Präsidenten.“ Dass es insgesamt eine sehr 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 zu. Sie holen Probleme, die von den funktionalen Subsystemen bislang nicht oder nur ungenügend beobachtet werden, in die gesellschaftliche Kommunikation herein und machen sie so thematisierbar, wenn auch mit vielen Nachteilen der dann undifferenzierten Form der Beobachtung. 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 mehr erstaunlich. Er steht für den Ausschluss der warnenden Stimmen aus der Politik, er steht aber auch für die Selbstimmunisierung der Politik gegen notwendige Kritik. Aber gerade deshalb war er ein Katalysator einer immer notwendiger gewordenen gesellschaftlichen Debatte.

Notwendig ist diese Debatte, weil die hinter ihr stehenden Probleme ja nicht Hirngespinnste sind, die aus antimodernen Affekten geboren wurden. Die globalen Probleme sind sehr reale Probleme und in Tausenden von wissenschaftlichen Expertisen und offiziellen Berichten nachzulesen. 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 Chinesen genauso viele Autos fahren wie wir, nämlich etwa 500 auf 1000 Einwohner. Heute sind es in China noch weniger als 30 pro 1000. Aber können wir ernsthaft erwarten, die Chinesen würden sich mit weniger begnügen, wenn wir an unserem Zivilisationsmodell festhalten, obwohl es nicht universalisierbar ist? Wachstumsraten in China von bis zu 10% pro Jahr lassen einen Energie- und Rohstoffverbrauch wie bei uns bereits in wenigen Jahrzehnten erwarten.

Die Tradition katholischer Soziallehre ist im Blick auf diese 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 Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden.“ (Iustitia in Mundo 64-7).

Auch Paul VI. nahm in seiner Enzyklika *Populorum Progressio*, die gerade 40 Jahre alt geworden ist, 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 im Zusammenhang mit der sogenannten „universellen Bestimmung der Güter“, die zugleich bedeutet, dass es in der Katholischen Soziallehre kein absolutes Recht auf Privateigentum gibt. Ich möchte hier nur stichpunktartig auf ein paar wichtige Stellen hinweisen. Schon *Rerum Novarum* sagt trotz seiner starken Verteidigung des Privateigentums gegen den Sozialismus in Nr. 21: „[...] die Güter der Natur und die Geschenke der Gnade insgesamt gehören gemeinschaftlich der großen Menschenfamilie an.“ *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 nämlich Solidarität mit der Verdichtung der Abhängigkeiten unter den Menschen mitwachsen muss. Solange diese Abhängigkeiten nicht oder im geringeren Maße bestanden, musste auch die Forderung nach Solidarität nicht erhoben werden. Je mehr aber 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.

Man könnte sehr lange mit solchen Zitaten fortfahren. Gestatten Sie mir noch ein einziges, ebenfalls aus *Gaudium et Spes*, Nr. 69: „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 [...].“ 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 Nr. 25 der Enzyklika *Pacem in Terris* wird dann daraus sogar ein Recht auf Einwanderung abgeleitet.

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“ abgelegt, um einen Begriff von Ulrich Beck zu verwenden, 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. Dieser Antrieb war nicht frei von Sehnsüchten nach einer hegemonialen Stellung der katholischen Kirche im Bereich der Religionen, zugleich aber eben auch 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 sind die Idee der Menschheitsfamilie und die 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?

Ich möchte für den nächsten Schritt meiner Argumentationsskizze die bekannte Paulskirchenrede von Jürgen Habermas zu Glaube und Wissen aus dem Jahre 2001 paraphrasieren. Man muss nämlich nicht an einen Schöpfergott glauben, um zu verstehen, welche moralische Bedeutung die gemeinsame Gotteskindschaft aller Menschen haben könnte. Intuitiv ist sicher 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 der Jüngeren, für die Ulrich Beck neuerdings die Bezeichnung „Generation global“ verwendet, weil sie von Anfang an in einer globalisierten Welt heranwächst, was auch ihre moralischen Einstellungen prägt.

Vielen Menschen aus dieser Generation, aber sicher auch vielen älteren, ist intuitiv unmittelbar klar, dass die Gerechtigkeit global sein muss, dass die derzeit herrschenden weltweiten Ungleichheiten inakzeptabel sind. Sie wundern sich massiv, dass das für viele Politiker offenbar gar nicht so evident ist. Menschen mit einem solch starken Sinn für Ungerechtigkeit mag es sogar zynisch vorkommen, wenn man die Forderung erhebt, auch so vermeintlich eindeutige moralische Urteile müssten noch vernünftig begründet werden. Wenn man genauer hinsieht, dann zeigt sich aber, dass Fragen globaler Gerechtigkeit eben doch nicht so einfach beantwortet werden können, sondern durchaus Probleme aufwerfen. Ich will deshalb wenigstens grob eine mögliche Argumentation andeuten.

Man kann dabei zunächst einmal sehr bescheiden ansetzen, indem man gar keine moralische Einstellung voraussetzt, sondern nur wohlverstandenes Eigeninteresse. 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 einsehen, dass sie durch die Kooperation mit den anderen ihre eigenen Ziele besser verwirklichen können als allein. Die Welt wäre tatsächlich in einem weit besseren Zustand, wenn ihre Bewohner wenigstens ihrem langfristigen wohlverstandenen Eigeninteresse folgen würden 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. Schon John Maynard Keynes wusste: „In the long run, we are all dead.“

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. Dies setzt aber die Bereitschaft zur Übernahme dieses moralischen Standpunktes voraus, die man nicht erzwingen kann, auch nicht durch eine deduktive Argumentation. Insofern dürften Letztbegründungen im Sinne rational zwingender Argumente in der Ethik schwierig sein. Moralität setzt Freiheit und guten Willen voraus, insofern ist auch nicht zu erwarten, dass Moralität erzwingbar sein könnte, wohl

nicht einmal durch das, was Kant ein „Faktum der Vernunft“ genannt hat. 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. Alvin Gouldner hat übrigens, m.E. überzeugend gezeigt, dass der Reziprozitätsgedanke in allen menschlichen Kulturen in ähnlicher Weise vorkommt.

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“ einräumen, also anerkennen, dass niemandem eine Norm 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 müsste man dann versuchen, die Reichweite dieses reziprok anerkannten Rechts auf Rechtfertigung zu bestimmen. 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 Bewohnerinnen und Bewohner 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.

Was ergibt sich aber nun aus diesem universellen Recht auf Rechtfertigung? Welche weiteren moralischen Rechte und Pflichten lassen sich aus ihm ableiten? Das Recht auf Rechtfertigung impliziert zunächst auf jeden Fall diejenigen minimalen Lebensbedingungen, die die Voraussetzung dafür sind, ein solches Recht überhaupt wahrnehmen zu können. Es impliziert 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 auf diesem Wege also 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. Wenn einer ein Recht auf Leben hat, haben alle anderen die Pflicht, ihn nicht 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? Inwieweit sind wir selbst, wie wir hier sitzen, in Anspruch genommen? Was sind unsere Pflichten in Bezug auf solche Rechte? Die gute alte Dependenztheorie, die sozialwissenschaftlich so nicht mehr zu halten ist, war moralisch deshalb attraktiv, weil durch sie die 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?

Der US-amerikanische Philosoph 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 besteht – wie gesagt, Sollen setzt ja Können voraus, - sehr wohl aber eine Pflicht, Institutionen zu schaffen bzw. zu unterstützen, die dann diese Aufgabe gezielt übernehmen können. 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 oder alle Samariter zu verpflichten, ständig zwischen Jerusalem und Jericho hin- und herzulaufen. 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. Beides gibt es ja bereits, wir haben viele Möglichkeiten, diese Pflicht auch tatsächlich zu erfüllen.

Der Ansatz bei den minimalen Rechten aller Menschen gewährleistet aber zunächst nur, dass allen ein Existenzminimum zu einem menschenwürdigen Überleben zugestanden wird. Und das wäre für die Armutprobleme der Welt, in der wir leben, ja schon recht viel. Es wäre übrigens auch gar nicht so teuer. Würden wir allen Menschen, die derzeit auf der Welt mit weniger als einem Dollar pro Tag auskommen müssen, täglich einen zusätzlichen Dollar geben, ihr Einkommen also verdoppeln und damit die Kluft zwischen den Ärmsten und den Reichsten halbieren, würde das weniger als halb so viel kosten, als weltweit für Rüstung ausgegeben wird. Gerechtigkeit erschöpft sich aber nicht darin, dass Menschen nur ein Überlebensminimum zugestanden wird. Wie steht es über diese minimale Bedarfsgerechtigkeit hinaus mit Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit, Chancengerechtigkeit und Verteilungsgerechtigkeit? Ich kann das jetzt nicht mehr genauer ausführen – dies alles ist ohnehin nur eine grobe Skizze, was ich Ihnen hier vortrage – aber ich glaube, dass man zeigen kann, dass sich aus einem universellen Recht auf Rechtfertigung auf jeden Fall Tauschgerechtigkeit, Verfahrensgerechtigkeit und Chancengerechtigkeit weltweit ableiten ließen. Das allein hätte schon enorme Konsequenzen. Die Tauschgerechtigkeit verlangt einen fairen Welthandel. Die Verfahrensgerechtigkeit 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? Würden wir in einer ähnlichen Situation nicht selbstverständlich genauso handeln und uns dazu berechtigt fühlen?

Ein besonderes Problem stellt die Frage einer weltweit gerechten Verteilung nach Kriterien der Gleichheit dar. Wenn Menschen arbeitsteilig kooperieren, kann das Kooperationsergebnis nicht mehr einzelnen zugeschrieben werden, sondern ist das Kooperationsergebnis einer Gemeinschaft, so dass alle Mitglieder dieser Gemeinschaft Anspruch auf einen Teil des Kooperationsergebnisses 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 dieses Kooperationsergebnisses ergeben würde. Ich denke, dass man auf jeden Fall folgendes sagen kann: 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 einer gleichmäßigeren weltweiten Verteilung, 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.

Lassen Sie mich zum Schluss wenigstens noch ein paar kurze Anmerkungen machen, wie diese Überlegungen zu konkretisieren wären.

Eigentlich ist klar, was zu tun ist. Es gibt in der weltweiten Armutsbekämpfung und globalen Umweltpolitik kein Wissensdefizit, sehr wohl aber ein Umsetzungsdefizit, das meines Erachtens auch mit dem immer noch vorherrschenden „methodischen Nationalismus“ zu tun hat. Die dringlichsten Aufgaben wurden von den Vereinten Nationen im Jahr 2000 in den Millennium Development Goals beschlossen, 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, wenn nicht mehr zu verhindern, denn dazu ist es schon zu spät, so doch 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. klimaschädliche 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. 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 eine annähernde Gleichverteilung des CO₂ – Ausstoßes erreichen wollen, müssen wir in Deutschland unseren Ausstoß um 80% reduzieren.

Bei allem guten Willen und hehren Zielen muss man sich freilich immer auch fragen, welche Maßnahmen tatsächlich effektiv sind. Eine Option für 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. Dazu noch ein paar Beispiele, auch wenn ich dabei Gefahr laufe, bei einigen von Ihnen, die mir bisher vielleicht überwiegend zustimmend gefolgt sind, Widerspruch zu ernten:

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.

Viele Globalisierungskritiker wenden sich gegen den freien Welthandel. Tatsächlich kann eine zu schnelle Liberalisierung in manchen Ländern Krisen hervorrufen und die sozialen Probleme verschärfen. Unter asymmetrischen Machtverhältnissen ist es auch 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. Wir sind nämlich nur dort konsequent für den freien Markt, wo wir 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. Die Doha-Runde der Welthandelsorganisation ist unter anderem an solchen Fragen bislang gescheitert. Weniger Protektionismus würde den ärmeren Ländern helfen.

Manche Globalisierungskritiker halten auch Privatisierungen generell für schlecht und befürworten die Verstaatlichung von bestimmten Schlüsselbereichen der Wirtschaft. Tatsächlich haben viele Privatisierungen zu großen Problemen geführt, vor allem deshalb, weil aus staatlichen Unternehmen private Monopole wurden, also gerade kein freier Markt entstanden ist. Privatisierungen sind aber dort richtig, wo Märkte prinzipiell funktionieren könnten und wo gleichzeitig die Rahmenbedingungen für ihr Funktionieren auch wirklich geschaffen werden, wie in Europa beispielsweise zunehmend im Bereich der Telekommunikation.

Oft wird ein unbedingter Erlass aller Schulden der Entwicklungsländer gefordert. Tatsächlich können viele hochverschuldete Länder ihre Schulden nie mehr zurückzahlen und brauchen dringend einen Schuldenerlass nach einem fairen Verfahren. Dieser Schuldenerlass sollte aber nur unter bestimmten Bedingungen gewährt werden. Sonst nützt er nur korrupten Eliten in diesen Ländern und lässt diese ihre bisherige Politik ungestraft fortsetzen, so dass sie bald wieder in der Verschuldungsfalle sitzen.

Schließlich ist oft von den Finanzmärkten die Rede, 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, für den Fall, dass es wieder zu einer Krise kommt, 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“ diskutiert. Ihr Funktionieren setzt voraus, dass die Staaten weltweit bereit sind, ihren Egoismus aufzugeben, um sich auf Fairness einzulassen.

Wir alle können dazu beitragen, dass sich etwas ändert. Das ist gar nicht so schwierig, und schon kleine Schritte zählen. Wir können unsere Konsumententscheidungen bewusster treffen, in unseren politischen Wahlentscheidungen Fragen globaler Gerechtigkeit größeres Gewicht beimessen, durch Zeit- und Geldspenden geeignete Organisationen unterstützen und in unseren Lebensumfeldern für entsprechende Bewusstseinsveränderungen eintreten. Wir können Energie sparen, unser Geld in ethischen Fonds investieren, öffentliche Verkehrsmittel benutzen und weniger Fleisch essen. Wir können demonstrieren, Aktionen organisieren und Bücher schreiben. Wir dürfen vor allem die Hoffnung nicht aufgeben, dass eine andere Welt möglich ist.

Es ist keine Frage, unsere Welt wird in 20-30 Jahren anders aussehen. Vielleicht werden wir mit furchtbaren Umweltkatastrophen, unkontrollierbaren Flüchtlingsströmen, ökonomischen Krisen und dem Zusammenbruch von Demokratie und Rechtstaatlichkeit konfrontiert. Aber vielleicht kann es auch friedlicher und gerechter zugehen als heute, dann aber nur noch mit einem sehr viel kleineren Teil unseres jetzigen Umweltverbrauchs, einem anderen, einfacheren Lebensstil, der aber trotzdem mit hocheffizienter Technik kombiniert sein müsste. Schon sehr vieles und viele bewegen sich in die richtige Richtung.

Der Gedichtvers von Paul Éluard, aus dem der Slogan entnommen ist, der auch den Titel meines Vortrags bildete, wird meist nur zur Hälfte zitiert. Vollständig lautet er: „Un autre monde est possible, mais il est dans celui-ci.“ Frei übersetzt: „Eine andere Welt ist möglich, aber sie steckt schon in dieser Welt.“ Darin liegt Hoffnung.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.