

# Was ist globale Gerechtigkeit?

Von Gerhard Kruijff und Veit Straßner

Man stelle sich vor, man kommt zufällig an einem Teich vorbei, in dem gerade ein Kind zu ertrinken droht – so beginnt eine Erzählung, die der australische Philosoph Peter Singer häufig verwendete<sup>1</sup>. Der Teich ist flach, die einzige Gefahr für den Helfer besteht darin, dass seine Schuhe in Mitleidenschaft gezogen werden oder er zu spät zu einem Termin kommt. Singer verdeutlicht so, dass es eine moralische Pflicht, ja geradezu eine Selbstverständlichkeit sei, ins Wasser zu steigen und dem Kind das Leben zu retten. Die persönlichen Nachteile, die der Retter erleiden würde, stehen in keinem Verhältnis zum Leid, das so verhindert wird. Dieser Einschätzung wird zunächst jeder zustimmen. Singer geht dann einen Schritt weiter: Wo liegt der Unterschied zwischen diesem Kind im Teich und jenem Kind im Sudan oder anderen Ländern des Südens, dessen Leben durch extreme Armut bedroht ist? Gemäß seiner utilitaristischen Maxime *„Wenn wir etwas Schlechtes verhüten können, ohne irgend etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutsamkeit zu opfern, dann sollten wir es tun“*<sup>2</sup> ist laut Singer jeder Mensch moralisch verpflichtet, Bedrängten zu helfen, solange er dadurch keinen unzumutbaren Nachteil erleidet. Diese Forderung hätte weitreichende Folgen, ist doch die Zahl der Teiche weltweit, in denen Menschen derzeit um ihre Leben kämpfen, erschreckend groß.

### Das Ausmaß globaler Ungleichheit

Bereits ein oberflächlicher Blick in die Presse zeigt, dass die zunehmenden weltweiten Verflechtungen offensichtlich nicht dazu beitragen, das globale Wohlstandsgefälle zu reduzieren: Nach Angaben der Weltbank müssen 14,5% der Weltbevölkerung mit weniger als 1,25 Dollar/Tag auskommen. Diese extreme Armut ist regional unterschiedlich verteilt: Lediglich 0,5% der Bevölkerung Europas und Zentralasiens zählen dazu, in Südasien sind es 24,5%, im

Afrika südlich der Sahara sogar 46,8%. Nach UN-Angaben ist weltweit jedes vierte Kind chronisch unterernährt und dadurch dauerhaft in seiner körperlichen und geistigen Entwicklung beeinträchtigt. Die Wahrscheinlichkeit, dass ein Neugeborenes vor dem fünften Geburtstag stirbt, ist in Angola etwa 40-mal höher als in Deutschland<sup>3</sup>. Menschen in den hochentwickelten Ländern leben durchschnittlich rund 20 Jahre länger als Menschen aus den armen Ländern<sup>4</sup>.

Armut ist jedoch weit mehr als der Mangel an Dingen des täglichen Bedarfs. Die materielle Ungleichverteilung geht einher mit extremer Chancenungleichheit: Während in Deutschland nahezu 100% der Erwachsenen lesen und schreiben können, trifft dies nur auf 62,8% der Inder oder 49,7% der Senegalesen zu. In vielen Ländern ist die öffentliche Sicherheit nicht gewährleistet: Opfer eines Tötungsdeliktes zu werden, ist in der Zentralafrikanischen Republik fast 37mal wahrscheinlicher als in Deutschland<sup>5</sup>. Die Auflistung ließe sich fortsetzen. Deutlich wird: Ob ein Mensch ein würdiges und selbstbestimmtes Leben führen kann, hängt maßgeblich davon ab, wo er geboren wird. Dies verstößt gegen jede Gerechtigkeitsintuition.

### Positionen der ethischen Debatte

#### Eine weitreichende utilitaristische Position: Peter Singer

Welche Reaktionen sind ethisch geboten angesichts dieser globalen Ungleichheiten? Zunächst zurück zum Utilitaristen Singer. Er schreibt: *„Wenn wir neue Kleider kaufen, nicht um uns warm zu halten, sondern nur, um ‚gut gekleidet‘ zu sein, so befriedigen wir kein wichtiges Bedürfnis. Wir würden nichts von Bedeutung opfern,*

wenn wir weiterhin unsere alten Kleider trügen und das Geld stattdessen der Welthungerhilfe spendeten. [...] wir sind dazu verpflichtet, das Geld zu spenden, und es ist moralisch falsch, es nicht zu tun.“<sup>46</sup> Singer kommt sogar zu dem Schluss, dass die Menschen in den reichen Ländern durch ihre geringe Spendenbereitschaft zulassen, dass „die Bewohner der armen Länder absolute Armut leiden, woraus wiederum Unterernährung, Krankheit und Tod folgen. [...] Falls grundsätzlich kein Unterschied zwischen Sterbenlassen und Töten besteht, könnte es fast scheinen, dass wir alle Mörder sind.“<sup>47</sup> Ähnlich urteilt Jean Ziegler, der

einfaches und konkretes Ziel eintreten: Wer finanziell gut abgesichert ist, soll fünf Prozent seines Einkommens für einen guten Zweck spenden – und wirklich Wohlhabende deutlich mehr.“<sup>48</sup> Die Frage, ob Spenden tatsächlich die Not lindern, stellt Singer nicht. Die Erfahrung der vergangenen Jahrzehnte hinterlassen ein ambivalentes Bild. Oftmals halfen Spenden im besten Fall symptomatisch und rührten nicht an den strukturellen Ursachen der Armut.

### Gerechtigkeit statt Barmherzigkeit: John Rawls global gedacht

Peter Singer

ehemalige UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Nahrung: „Ein Kind, das an Hunger stirbt, wird ermordet.“<sup>48</sup>

Diese Position deckt sich – jenseits der Argumentationsform – inhaltlich mit der christlichen Ethos-Tradition, wenn etwa Ambrosius von Mailand sagt: „Speise den, der vor Hunger stirbt. Tust du es nicht, so hast du ihn getötet.“<sup>49</sup> Ähnlich fordert Thomas von Aquin: „Und deshalb gebührt nach natürlichem Recht der Überfluss der Reichen dem Unterhalt der Armen“ (STh II-II 66,7). Auch wenn es aus psychologischen Gründen nachvollziehbar erscheint, so gibt es keinen vernünftigen Grund, das jesuanische Gebot der Nächstenliebe nicht global zu denken, und den „geringsten meiner Brüder“ (Mt 25,40) nur im sozialen Nahbereich zu suchen.

Singers Forderungen sind maximalistisch. Sie verpflichten moralisch jeden Einzelnen, alles zu tun, um das Leid auf der Welt zu lindern. Dass dieser sehr bedenkenswerte Ansatz die Gefahr der moralischen Überforderung des Individuums birgt, erkennt Singer selbst: „Ich möchte ja, dass Menschen, die in Armut leben, die größtmögliche Unterstützung erfahren, und deshalb denke ich, dass wir für eine Spendenhöhe plädieren sollten, mit der wir den höchsten Gesamtbetrag erzielen können [...]. Daher möchte ich [...] für ein sehr

John Rawls

Auch wenn Singer die starke moralische Verpflichtung jedes Einzelnen betont, so können die Betroffenen diese Hilfe doch nicht einfordern oder gar einklagen. Hilfe ist hier kein Recht, sondern eine zwar moralisch gebotene, aber dennoch freiwillige Gabe. Durch individuelle Barmherzigkeit alleine werden die Probleme globaler Gerechtigkeit sicher nicht zu regeln sein. Vielmehr benötigt man (auch) Reformen auf struktureller Ebene. Historisch haben sich Regeln und Institutionen des sozialen Ausgleichs v.a. seit dem 19. Jahrhundert innerhalb von Nationalstaaten entwickelt. Heute jedoch brauchen wir eine Verständigung darüber, was Gerechtigkeit über die Grenzen der Nationalstaaten hinaus bedeuten kann.

Man kann hierfür die Überlegungen von John Rawls heranziehen, auch wenn sein Modell zunächst nur für Nationalstaaten galt. Angesichts des immer engeren Zusammenwachsens aller Nationen und des dadurch entstehenden dichteren Kooperationszusammenhangs lässt sich der Ansatz aber heute auch für die Welt als Ganze denken. Rawls schlägt ein Gedankenexperiment vor, nach dem sich Menschen in einem „Urzustand“ über die Regeln ihres künftigen Zusammenlebens verständigen. Dabei macht er zwei idealisierende Annahmen: Zum

einen nimmt er dafür eine Gesprächssituation an, in der alle Beteiligten in gleicher Weise einbezogen sind und die gesuchten Regeln im Konsens festgelegt werden. Darüber hinaus setzt er für diesen Urzustand einen „*Schleier des Nichtwissens*“ voraus, der den Beteiligten die Sicht auf die spätere Gesellschaft insofern verstellt, als sie nicht wissen, wer sie später sein werden: *„Vor allem kennt niemand seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebenso wenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw.“*<sup>11</sup> Wir kennen Ähnliches aus dem Alltag: Wenn am sonntäglichen Kaffeetisch das letzte Kuchenstück unter zwei Geschwistern aufzuteilen ist, bietet sich das Verfahren an, dass der eine (A) teilt, der andere (B) wählt. A steht sozusagen unter dem Schleier des Nichtwissens hinsichtlich der Auswahl, die B treffen wird, und deshalb auch hinsichtlich seines eigenen Anteils. Er wird sich anstrengen, den Kuchen in wirklich zwei gleich große Stücke zu teilen, damit sich B, der ja die Wahl hat, nicht ein größeres Stück nehmen kann. Der Schleier des Nichtwissens zwingt also alle Beteiligten bei der Festlegung der Regeln der zukünftigen Gesellschaft zu einer strikt unparteilichen Position, weil sie gar nicht wissen können, welche parteilichen Interessen sie denn zu vertreten hätten. Sie werden nur Regeln zustimmen, mit denen sie auch dann noch leben könnten, wenn sie einen besonders „*schlechten*“ Platz einzunehmen gezwungen wären.

Diese besonderen Bedingungen des Rawls'schen Urzustands führen zu zwei Gerechtigkeitsprinzipien. Das erste lautet: *„Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.“*<sup>12</sup> Jede denkbare Ungleichheit, z.B. rassistische oder sexistische Diskriminierungen, würden im Urzustand zurückgewiesen, müssen doch alle Beteiligten damit rechnen, in der späteren Gesellschaft, für die diese Regeln gelten sollen, Schwarze oder Frauen zu sein. Aber hinsichtlich der Verteilung von sozialen und wirtschaftlichen Gütern werden sich die zukünftigen Gesellschaftsmitglieder unter dem Schleier des Nichtwissens nicht unbedingt für eine Gleichverteilung entscheiden. Wenn es Gründe für die Annahme gibt, dass gewisse Ungleichheiten, die etwa mit Anreizen für besondere Leistungen verbunden sind, zu einer wirtschaftlichen Entwicklung führen, bei der die am schlechtesten Gestellten besser ausgestattet werden können als unter der Voraussetzung von Gleichheit – und diese Annahme erscheint durchaus

plausibel – dann wird niemand für eine alle schlechter stellende Gleichverteilung plädieren. Vielmehr werden alle eine Verteilung wählen, bei der sie möglichst gut wegkommen, auch wenn sie die schlechteste Position einnehmen müssen. Es wird also versucht, die Minima zu maximieren, die Ärmsten so gut wie möglich zu stellen. Daraus ergibt sich der zweite Gerechtigkeitsgrundsatz von Rawls, das berühmte „*Differenzprinzip*“: *„Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen [...] den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offen stehen.“*<sup>13</sup>

Mit diesem Ansatz lassen sich nicht nur die gängigen Regeln und Institutionen eines demokratischen Rechtsstaats, sondern auch minimale sozialstaatliche Arrangements und weitgehende Chancengleichheit rechtfertigen – und dies bei einem global angelegten Urzustand eben auch für alle Menschen auf der Welt. Im Urzustand würde niemand das Risiko akzeptieren, in der späteren Welt in einem Land geboren zu werden, das von ständigen Hungersnöten gekennzeichnet wäre oder wo man wegen eines schlecht funktionierenden Gesundheitssystems an Krankheiten sterben würde, die eigentlich leicht therapierbar wären. Auch die bestehenden Grenzen der Staaten und die Einschränkung der Freizügigkeit würden als problematisch angesehen werden. Auf jeden Fall würde man festlegen, dass die Menschenrechte für alle tatsächlich in gleicher Weise gelten.

Welche konkreten Institutionen und Regeln dies auf globaler Ebene sicherstellen könnten, müsste in einem längeren Prozess noch erarbeitet und international vereinbart werden. Zu denken wäre etwa an eine minimale soziale Absicherung für alle, die aus einem Weltfonds gespeist wird, in den alle Länder nach ihrem Bruttoinlandsprodukt einzahlen, eine faire Welthandelsordnung, Regeln für zwischenstaatliche Migration, die begrenzte, aber transparente Chancen für Aus- und Einwanderung bieten, an internationale Menschenrechtsgerichtshöfe und in letzter Konsequenz an geregelte Verfahren zur Entscheidung darüber, wann eine humanitäre Intervention erlaubt oder nicht erlaubt sein soll.

## Schadenersatz für Menschenrechtsverletzungen: Thomas Pogge

Die allgemeine Geltung der Menschenrechte für alle Menschen ist auch die Grundlage des Ansatzes des Rawls-Schülers Thomas Pogge. Er sieht die Armut als globales Unrecht, das durch das internationale Institutionengefüge verfestigt und verstetigt wird<sup>14</sup>. Seinen Ausgangspunkt bilden die positiv gefassten Menschenrechte auf körperliche Unversehrtheit, auf politische Freiheiten oder auf einen Lebensstandard, der eine minimale Gesundheitsver-

Thomas Pogge

sorgung, Nahrung, Kleidung etc. beinhaltet (vgl. Art. 25 AEMR). Diesen positiven Anspruchsrechten entsprechen mindestens negative Schutz- und Abwehrrechte: Niemand darf daran gehindert werden, diese Güter zu erlangen.

Doch genau dies, so Pogge, tun die reichen Länder: Sie nutzen ihren politischen Einfluss, um die internationale Ordnung in ihrem Interesse zu gestalten. Sie verstoßen so eklatant gegen jene Grundsätze, die etwa Rawls postuliert. Die internationale Ordnung ist so beschaffen, dass sie die armen Länder in ihrem Streben nach Bürgerrechten, Demokratie und Wohlstand einschränkt. Die Strukturen des internationalen Systems – so Pogge – fördern damit dauerhaft kollektive Menschenrechtsverletzungen. Dies zeige sich etwa im Protektionismus der Industrieländer oder darin, dass die reichen Länder mit illegitimen Regierungen Rohstoffabkommen schließen oder ihnen Kredite geben, die nicht der Wohlfahrt der Bevölkerung dienen, sondern den korrupten Eliten. Gezielt werden so Ausbeutungs- und Abhängigkeitsverhältnisse herbeigeführt, von denen die reichen Länder profitieren. So schreibt Pogge: „Wir sind aktiv mitverantwortlich für das Armutproblem, weil wir bei der Aufrechterhaltung von ungerechten Institutionen mitwirken, die vorhersehbar ein Fortbestehen

massiver Armut zur Folge haben. [...] Das bedeutet also, dass die arbeitsbedingten Todesfälle und Deprivationen heute mehrheitlich auf ungerechte institutionelle Strukturen zurückgehen, für die wir – Bürger wohlhabender Staaten – mitverantwortlich sind.“<sup>15</sup>

Pogge leitet aus diesen strukturellen Menschenrechtsverletzungen starke positive Kompensationspflichten ab und postuliert Beistandspflichten der reichen Länder gegenüber den armen. Er verfolgt einen strukturell-politischen Ansatz: Wir müssen auf der politischen Ebene dafür sorgen, dass die internationale Ordnung so gestaltet wird, dass sie die armen Länder nicht weiter benachteiligt und so in mittelbarer Weise den Armen nicht das Menschenrecht verwehrt, ein würdiges Leben zu führen.

Aber Pogge nimmt auch das Individuum in die Pflicht, nämlich in erster Linie in seiner Funktion als Bürger und Wähler: „Die Verantwortung für die Ausformung und Durchsetzung dieser globalen institutionellen Ordnung liegt bei den mächtigeren Industrieländern – und damit letztlich auch bei uns Bürgern, die wir für die Politik unserer Regierung verantwortlich sind.“<sup>16</sup> Jeder Einzelne muss bei seinem Wahlverhalten die Situation der Armen im Blick behalten und ist darüber hinaus gehalten, selbst politisch auf die Ausgestaltung der internationalen Institutionen Einfluss zu nehmen.

## Die Einheit der „Menschheitsfamilie“: Katholische Soziallehre

Die Katholische Soziallehre, die im 19. Jahrhundert zur Lösung der „Sozialen Frage“ entstanden war und zunächst Gerechtigkeitsprinzipien für das Zusammenleben innerhalb von Nationalstaaten entwickelt hatte, vollzog seit den 1960er Jahren eine Öffnung hin zu einem Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als globale Gerechtigkeit.

So wurde – und das war für die damalige Zeit bemerkenswert – die „soziale Gerechtigkeit“ in *Mater et Magistra* (1961) explizit bereits auf den wirtschaftlichen Ausgleich „zwischen Völkern verschieden hoher Wirtschaftsstufe“ bezogen (MM 157ff). „Entwicklungshilfe“ wird hier als Teil einer weltweit anzuwendenden „sozialen Gerechtigkeit“ gesehen. In der Konzilskonstitution *Gaudium et spes* (1965) wird dann endgültig und profiliert eine globale Perspektive eingenommen: „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“ (GS 26). In *Populorum progressio* (1967) heißt es kurz und knapp: „Heute ist – darüber müssen sich alle klar sein – die soziale Frage weltweit geworden“ (PP 3).

Ähnlich äußern sich in ihren Sozialzyklen auch die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Einen besonderen Akzent setzt Franziskus vor dem Hintergrund der weltweiten ökologischen Probleme und des Klimawandels in seiner Enzyklika *Laudato si* (2015). Mehrfach spricht er von der Herausforderung, „unser gemeinsames Haus zu schützen“, wozu es notwendig ist, „die gesamte Menschheitsfamilie in der Suche nach einer nachhaltigen und ganzheitlichen Entwicklung zu vereinen“ (LS 13, vgl. LS 52). Er betrachtet das globale Gerechtigkeitsproblem im Kontext der Klimakatastrophe, die letztlich ein Ergebnis ungleicher Nutzung knapper natürlicher Ressourcen durch einen kleinen Teil der Menschheit ist. Aber das Recht auf Privatbesitz müsse der „allgemeinen Bestimmung der Güter“ (LS 93) untergeordnet werden. „Die Umwelt ist ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle. Wenn sich jemand etwas aneignet, dann nur, um es zum Wohl aller zu verwalten. Wenn wir das nicht tun, belasten wir unser Gewissen damit, die Existenz der anderen zu leugnen“ (LS 95). So gelingt es Franziskus, den Klima-Diskurs mit der Frage nach globaler Gerechtigkeit zu verknüpfen. Er verdeutlicht, dass der Klimawandel nicht nur ein ökologisches Problem ist, sondern eine Gerechtigkeitsfrage: Einige Wenige verprassen das „gemeinsame Erbe“ (LS 93) der gesamten Menschheit.

### Die „Commons“: Globale Gerechtigkeit aus wohlverstandem Eigeninteresse

Der Gedanke eines gemeinsamen Erbes der Menschheit oder des Schutzes von Weltgemeingütern (englisch „the commons“) spielt auch bei modernen wirtschaftsethischen Ansätzen<sup>17</sup> eine Rolle, die zu zeigen versuchen, dass die Sorge um diese gemeinsamen Güter, die oft auch „öffentliche Güter“ sind, sehr wohl im Eigeninteresse aller Staaten und aller Menschen liegen. Würde dieses Eigeninteresse erkannt, müsste man gar nicht mehr moralisch an globale Gerechtigkeit appellieren: Schon Eigennutz wäre Grund genug, sich für globale Gerechtigkeit einzusetzen.

Zu den öffentlichen Gütern oder Gemeingütern der Menschheit gehört sicherlich ein gesundes Klima, überhaupt eine gesunde, lebensfreundliche Umwelt, die nachhaltige Nutzung von Ressourcen, aber auch ein gut funktionierender Welthandel, für alle zugängliche Wissenschaft und Forschung, die Bekämpfung des Terrorismus, die Begrenzung der Migration und die Vermeidung von Kriegen. Gegen alle diese Probleme könnte die Menschheit durchaus etwas tun, wenn sie es *gemeinsam* täte. Dies scheitert aber offenbar an der „Gefangenendilemmastruktur“ dieser Probleme: In internationalen Verhandlungen wird immer wieder deutlich, dass sich die Staaten im weltweiten Wettbewerb wie egoistische Privatleute verhalten, allenfalls zu unverbindlichen Absprachen bereit sind, weil alle zunächst auf ihr nationales Eigeninteresse bedacht sind. Alle versuchen, die „Trittbrettfahrerposition“ einzunehmen. Kaum ein Staat möchte in Vorleistung treten, weil das Vertrauen fehlt, dass die anderen mitziehen und seine Kooperationsbereitschaft nicht ausnutzen. Weil der Egoismus der Staaten damit zusammenhängt, dass die Politiker von ihren jeweiligen Wählern gewählt werden, müssen auch diese Wähler sich ihrer eigentlichen langfristigen Eigeninteressen bewusst werden und ihr Wahlverhalten – wie das auch Pogge fordert – entsprechend ändern.

Das fehlende gemeinsame Handeln der Menschheit erinnert sehr an die „Tragik der Allmende“<sup>18</sup>: Wenn eine Gruppe von Hirten ihre Schafe auf eine Weide schickt, die ihnen gemeinsam gehört, dann wird jeder von ihnen aus Eigeninteresse möglichst viele Schafe dort weiden lassen – mit dem für alle nachteiligen Ergebnis, dass die Weide bald zerstört sein wird. Viele haben daraus abgeleitet, dass Gemeineigentum notwendig zerstört würde, wenn es nicht rechtzeitig verstaatlicht oder besser noch privatisiert würde. Aber es kann auch andere Lösungen geben. Elinor Ostrom, die Trägerin des „Wirtschaftsnobelpreises“ des Jahres 2009, zeigte, dass bestimmte „Institutionen“ nötig sind, die die Verwaltung von Gemeingütern regulieren.<sup>19</sup> Es muss klar sein, wer das Gemeingut nutzen darf und um welches Gut es sich dabei handeln soll. Es muss klare und faire Regeln geben für Herstellung und Nutzung. Natürlich muss die Einhaltung der Regeln kontrolliert und durch Sanktionen abgesichert werden. Das gesamte Regelwerk sollte in ein Rechtssystem eingebunden sein, genauso wie die Nutzung der Gemeingüter in ein (durchaus auch markt-orientiertes) Wirtschaftssystem eingebettet sein sollte.

Es wäre sehr wohl im Eigeninteresse aller Länder, für die gemeinsamen Probleme der Menschheit Lösungen zu finden. Besonders wirkungsvoll wäre dies, wenn es in den großen und wirtschaftlich mächtigen Staaten geschehen würde. Das setzt aber voraus, dass sich deren Bürger zu einer solchen solidarischen Politik durchringen. Letztlich hängt es also von uns allen und den von uns geschaffenen nationalen und internationalen zivilgesellschaftlichen Organisationen ab, ob wir bereit sind, uns als Teil einer „Menschheitsfamilie“ zu fühlen, die ein gemeinsames Erbe in fairer Kooperation zu verwalten hat – und fähig wird, kreativ bessere institutionelle Regelungen dafür zu finden. Nur durch die Besinnung möglichst vieler Menschen auf die „Commons“ kann die „Tragik der Allmende“ überwunden werden.

### Alle sind gefordert

Die gesamte Menschheitsfamilie ist gefordert. Ihr gemeinsames Haus ist in Gefahr. In der ethischen Diskussion wurden unterschiedliche Ebenen der Verantwortung und des Handelns deutlich: So ist es Aufgabe der Politik, beharrlich an der gerechten Gestaltung des internationalen Systems zu arbeiten. Regierungen sind allerdings nur Repräsentanten ihrer Nationen und Wähler. Somit sind auch die Wähler gefragt, ihren Regierungen gegenüber deutlich zu machen, was ihnen wichtig ist. Dabei spielen auch intermediäre Akteure (Zivilgesellschaft, Kirche, Parteien, Verbände, Gewerkschaften etc.) eine große Rolle, weil sie auf die Bildung des politischen Willens einwirken. In diesem Zusammenhang sollte man auch die Schulen erwähnen, die Aufklärungs- und (Bewusstseins-)Bildungsarbeit leisten. Schließlich ist auch jeder Einzelne gefordert: Er kann durch Spenden Organisationen unterstützen (möglichst solche, die auch auf politischer Ebene etwas verändern wollen), bewusste Konsumententscheidungen treffen (z.B. weitgehender Verzicht auf Fleisch) und selbst politisch Einfluss nehmen.

### Anmerkungen

- 1 Vgl. *Peter Singer*, *Leben retten. Wie sich Armut abschaffen lässt – und warum wir es nicht tun*, Zürich – Hamburg 2010, 15f.
- 2 *Peter Singer*, *Arm und Reich*, in: ders., *Praktische Ethik*, Stuttgart 1994, 278–314, 294.

- 3 Vgl. <http://data.worldbank.org/topic/poverty>; <http://de.wfp.org/hunger/hunger-statistik> und <http://hdr.undp.org/en/content/under-five-mortality-rate-1000-live-births>.
- 4 Vgl. United Nations Development Programme (UNDP): *Human Development Report 2014*, New York 2014, 163.
- 5 Vgl. ebd., 192ff. bzw. 204–207.
- 6 *Peter Singer*, *Hunger, Wohlstand und Moral*, in: *Barbara Bleisch – Peter Schaber* (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn 2007, 27–52, 43.
- 7 *Ders.*, *Arm und Reich* (Anm. 2), 283.
- 8 *Jean Ziegler*, *Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt*, Gütersloh 2012, 15.
- 9 Zit. nach *Corinna Mieth*, *Positive Pflichten: Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutproblem*, Berlin 2012, 41.
- 10 *Peter Singer*, *Leben retten* (Anm. 1), 199f.
- 11 *John Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main 1993, 160.
- 12 Ebd., 336.
- 13 Ebd.
- 14 Vgl. *Thomas Pogge*, *Weltarmut und Menschenrechte. Kosmopolitische Verantwortung und Reformen*, Berlin 2011.
- 15 *Ders.*, *Gerechtigkeit in der Einen Welt*, in: *Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte* 1/2 (2009) 13–17, 15.
- 16 Ebd., 17.
- 17 Vgl. *Silke Helferich – Heinrich-Böll-Stiftung* (Hg.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld 2012.
- 18 Vgl. *Garrett Hardin*, *The Tragedy of the Commons*, in: *Science* 162 (1968) 1243–1248.
- 19 Vgl. *Elinor Ostrom*, *Die Verfassung der Allmende. Jenseits von Staat und Markt*, Tübingen 1999.

---

*Prof. Dr. theol. Gerhard Kruij*  
lehrt *Christliche Anthropologie*  
und *Sozialethik* an der  
*Kath.-Theol. Fakultät* der  
*Johannes Gutenberg-Universität*  
*Mainz*.

---

*Dr. phil. Lic. theol. Veit Straßner*  
ist *Lehrer* an der  
*UNESCO-Projektschule*  
*IGS Kurt Schumacher*  
in *Ingelheim*.