

Andreas Rauhut

Gemeinsam gegen Armut?

**Globale Gerechtigkeit im Gespräch
zwischen christlicher, afrikanischer
und konfuzianischer Ethik**



ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

GEMEINSAM GEGEN ARMUT?

ARBEITEN ZUR SYSTEMATISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben von
Heinrich Bedford-Strohm, Ulrich H.J. Körtner,
Rochus Leonhardt, Notger Slenczka und Günter Thomas

Band 9

Andreas Rauhut

GEMEINSAM GEGEN ARMUT?

Globale Gerechtigkeit im Gespräch zwischen christlicher,
afrikanischer und konfuzianischer Ethik



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Andreas Rauhut, Dr. theol., Jahrgang 1982, studierte Theologie in Kiel, Gießen, Leuven, Erfurt und Berlin. 2014 wurde er an der Humboldt-Universität Berlin mit der vorliegenden Arbeit promoviert. Anschließend forschte er zur Zukunft des Sozialstaats und Migration.

Die Drucklegung dieses Manuskripts wurde gefördert durch Druckkostenunterstützungen der Georg-Strecker-Stiftung, der Evangelischen Landeskirche Berlin – Brandenburg – schlesische Oberlausitz (EKBO), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7933

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Sabine Ufer, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04148-0
www.eva-leipzig.de

*Für
meine lieben Eltern,
Hans & Bärbel Rauhut*

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde 2014 von der evangelisch-theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin als Dissertation angenommen. Die inhaltliche Erforschung und Erarbeitung des Themas wurde mir durch eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Erfurt bei Prof. Dr. Elke Mack und durch ein Promotionsstipendium der Konrad-Adenauer-Stiftung ermöglicht.

An dieser Stelle möchte ich in prononcierter Weise all den Menschen danken, die mich auf dem Forschungsweg begleitet haben und durch ihre Unterstützung die Fertigstellung dieser Arbeit ermöglicht haben: Dieser Dank gilt zuallererst meiner Frau Claudia, die mich von Anfang an in diesem Vorhaben bestärkte und in vier ereignisreichen Jahren fortwährend dabei ermutigte und dafür freistellte. Sodann danke ich Frau Prof. Elke Mack, die mich dazu herausforderte, das Wagnis einer derart umfangreichen akademischen Fragestellung anzugehen, und mich darin kontinuierlich begleitete, sowie Herrn Prof. Notger Slenczka, der diese Arbeit auf Seiten der Berliner Fakultät betreute und ihre Publikation in der Reihe ›Arbeiten zur Systematischen Theologie‹ anregte. Die herausfordernde und bisweilen absonderlich anmutende Situation, eine interkulturell orientierte Arbeit über Armut und Gerechtigkeit als Einzelner und als Mitglied einer wohlhabenden Gesellschaft zu verfassen, führte mich dazu, vermehrt den wissenschaftlichen und persönlichen Austausch mit anderen Menschen zu suchen, deren Antworten und Reaktionen mich in je eigener Weise zu kritischen, erhellenden und unkonventionellen Reflexionsprozessen anregten. Gerne möchte ich mich für eben diese Unterstützung bei Prof. Tongdong Bai, Prof. Daniel A. Bell, Prof. Xunwu Chen, Prof. Erin Cline, Dr. Franziska Dübgen, Dr. Bianca Dümling, Dr. Anke Graneß, Dr. Michael Hartlieb, Axel Herrmann, Prof. Chengyang Li, Prof. Elisio Macamo, Prof. John Mbiti, Prof. Thaddeus Metz, Prof. Ylva Monschein, Prof. Johannes Müller, Prof. Dieter Neubert, Dr. Uchenna Okeja, Dr. Bernhard Preusche, Prof. Thomas Pogge, Jonathan & Anne Rauhut, Prof. Antje Richter, Prof. Heiner Roetz, Prof. Herrmann Sautter, Benjamin Schöler, Prof. Gan Shaoping,

Dr. Stefan Skupien, Esther Sommerfeld, Wiltrud Speckmann, Prof. Gerd Spittler, Rev. Waikwong Sun, PD Markus Verne und Prof. Franz Martin Wimmer herzlich bedanken.

Mein Dank gilt zudem den Herausgebern der Reihe ›Arbeiten zur Systematischen Theologie‹ Prof. Heinrich Bedford-Strohm, Prof. Ulrich H.J. Körtner, Prof. Rochus Leonhardt, Prof. Notger Slenczka und Prof. Günter Thomas für die Aufnahme meiner Arbeit in eben diese Reihe und dem Redaktionsteam der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig für die exzellente Zusammenarbeit. Die Drucklegung dieses Manuskripts schließlich wäre ohne die dankenswert großzügigen Druckkostenunterstützungen der Georg-Strecker-Stiftung, der Evangelischen Landeskirche Berlin – Brandenburg – schlesische Oberlausitz (EKBO), der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) nicht möglich gewesen.

Berlin, im Juni 2015

Andreas Rauhut

INHALT

1	Einleitung	19
2	Grundlegendes zum Forschungsansatz: Wissenschaftliche Verortung, methodischer Rahmen und Erörterung der Quellenauswahl	29
2.1	Die Notwendigkeit eines interkulturellen ethischen Diskurses: Armutstragödie, unklare Verantwortungen und Globalität als neue Strukturform der Weltgemeinschaft	30
2.1.1	Armut als ethischer Skandal: Das Problem ungeklärter Verantwortungen	30
2.1.2	›Globalisierung‹ als neuer Bezugsrahmen ethischen Denkens	38
2.1.3	Fazit	45
2.2	Potenzielle Quellen eines interkulturellen ethischen Diskurses: Die Forschungshorizonte der relevanten Wissenschaftsdisziplinen im Überblick	46
2.2.1	Ethnologische und kulturalanthropologische Ansätze	48
2.2.2	Entwicklungsökonomische Ansätze	54
	2.2.2.1 <i>Wirtschaftsgeschichtliche Hintergrundfaktoren</i>	56
	2.2.2.2 <i>Endogene Armutsfaktoren</i>	58
	2.2.2.3 <i>Exogene Armutsfaktoren</i>	64
2.2.3	Politikwissenschaftliche Ansätze	66
2.2.4	Sozialethische Ansätze	69
2.2.5	Fazit	75
2.3	Die Möglichkeit eines interkulturellen ethischen Diskurses: ›Kultur‹ als Chiffre der Differenz und ›Interkulturalität‹ als pragmatische Form der Differenzbewältigung	77
2.3.1	Die kulturelle Verfasstheit menschlichen Lebens: Erörterungen zum Kulturbegriff und zum Konzept der Weltanschauung	78

2.3.2	Kultur als zeitgeschichtlich aktuelle ›Chiffre‹ für Differenz	87
2.3.3	›Interkulturalität‹ als praxeologische Grundlage einer verständigungsorientierten Kulturreflexion	89
2.3.4	Exkurs: Der interkulturelle ethische Diskurs im Spannungsfeld zwischen Relativismus und Universalismus und die Möglichkeit der kultur- sensiblen Adaption diskursethischer Ansätze	94
2.3.5	Fazit	104
2.4	Ergebnis: Leitlinien für einen normativ orientierten interkulturell-ethischen Diskurs um Armut und globale Gerechtigkeit	105
3	Das Verhältnis des interkulturellen ethischen Diskurses zu der aktuellen philosophischen Debatte um ›globale Gerechtigkeit‹	107
3.1	Der konkret-universale und der abstrakt-universale Ethikdiskurs	108
3.2	Die abstrakt-universalethische Debatte um globale Gerechtigkeit als Anstoß, Referenzhorizont und Forschungsheuristik des interkulturellen Diskurses	110
3.3	Überblick über die abstrakt-universale politisch- philosophische Diskussion um globale Gerechtigkeit	113
3.4	John Rawls: Egalitärer Kontraktualismus für nationale Gesellschaften und seine kulturalistische Relativierung im Völkerrecht	116
3.5	Charles Beitz' radikaler Kosmopolitismus und Thomas Pogges einsichtsvoller Kosmopolitismus	123
3.6	Grenzen der Gerechtigkeit durch nationale Zusammengehörigkeit: MacIntyre, Walzer und Miller	129
3.7	Amartya Sen: Der unparteiische Beobachter und die Mehrdeutigkeit vernünftiger Gerechtigkeit	132
3.8	Leitfragen des angestrebten interkulturellen Diskurses	135
3.8.1	Armutdefinition, -ursachen	136
3.8.2	Gerechtigkeitsverständnis und Verantwortung für Armutsbekämpfung	137
3.8.3	Kosmopolitischer Anspruch und weltanschaulicher Pluralismus	138

3.8.4	Realistische Utopie: Verhältnisbestimmung zwischen normativem Bewusstsein und verfügbarer Motivationskraft	138
4	Die christlich-sozialethische Wahrnehmung von ›Armut und Gerechtigkeit‹	141
4.1	Einleitung	141
4.2	Biblich-theologische Grundmotive und Motivationen für ein christliches Armuts- und Gerechtigkeitsverständnis	148
4.2.1	Der heilsgeschichtliche Rahmen als Verständnis- und Deutungshorizont	148
4.2.2	Schöpfung, Exodus, Bundschluss und Gesetzgebung	152
4.2.3	Armut und Gerechtigkeit im Königtum und der Botschaft der Propheten	156
4.2.4	Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue im Alten Testament	159
4.2.5	Armut und Gerechtigkeit in der Botschaft Jesu und Armutswahrnehmung in der frühen christlichen Gemeinde	163
4.2.6	Die universale Ausrichtung neutestamentlicher Ethik	168
4.2.7	Gerechtigkeit Gottes als Gnade im Neuen Testament	169
	4.2.7.1 <i>Gerechtigkeit Gottes als Gnade und Rechtfertigung</i>	169
	4.2.7.2 <i>Gerechtigkeit als Gnade – Zielperspektive der Gesellschaftsgestaltung</i>	171
4.2.8	Eine Typologie von Armut aus biblischer Perspektive	173
4.2.9	Fazit: Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue und Gnade Gottes	175
4.2.10	Exkurs: Die Bedeutung biblischer Ethik für die christliche Sozialethik	176
4.3	Zentrale Aussagen und Prinzipien der christlichen Sozialethik zu ›Armut und Gerechtigkeit‹ in globalen Zusammenhängen	179
4.3.1	Christlich inspirierte Gesellschaftsgestaltung – Konfessionelle Unterschiede und die gemeinsame Überzeugung ›Globalisierung ist gestaltbar‹	180
4.3.2	Grundzüge eines Armutsverständnisses aus christlich-sozialethischer Perspektive	183

4.3.3	Personalität: Thematisch relevante Implikationen des christlichen Personalitäts- und Würdeverständnisses	188
4.3.4	Solidarität in globaler Perspektive	193
	4.3.4.1 <i>Der Wurzelgrund der Solidarität: Die Trinitätsgemeinschaft Gottes</i>	194
	4.3.4.2 <i>Sünde als Gemeinschaftsbruch – Buße und Versöhnung als Wege zur Wiederherstellung von Gemeinschaft</i>	196
	4.3.4.3 <i>Das Solidaritätsprinzip</i>	197
	4.3.4.4 <i>Solidarität als mittleres Prinzip zwischen Liebe und sozialer Gerechtigkeit</i>	198
	4.3.4.5 <i>Globale Solidarität als markantes Proprium christlicher Sozialethik</i>	199
	4.3.4.6 <i>Die Motivation zum global-solidarischen Handeln</i>	203
4.3.5	Option für die Armen und Gerechtigkeit als Teilhabegerechtigkeit	207
	4.3.5.1 <i>Option für die Armen als Ausgangspunkt christlicher Gerechtigkeitsreflexion</i>	208
	4.3.5.2 <i>Gerechtigkeit als Befähigungs- und Beteiligungsgerechtigkeit</i>	211
4.3.6	Subsidiarität: Leitlinie für Verantwortungszuweisung und für die Strukturierung globaler Institutionen	216
4.3.7	Fazit: Kernaussagen der christlichen Sozialethik zu Armut und globaler Gerechtigkeit	220
4.4	Die Rezeption der neueren philosophischen Debatte um »globale Gerechtigkeit« im »ethisch-theologischen Diskurs der deutschen Sozialethik«	222
4.4.1	Bilingualität christlicher Ethik: Christlich und universal zugleich	223
4.4.2	Christliche Gerechtigkeitscharakteristika und ihre philosophische Anschlussfähigkeit	228
	4.4.2.1 <i>Rolle und Bedeutung der Gemeinschaft</i>	229
	4.4.2.2 <i>Gerechtigkeit als Blick von unten: Anschlussfähigkeit einer »Option für die Armen« an sozialphilosophische Konzepte</i>	233
4.4.3	Die global-universale Ausrichtung christlicher Sozialethik und der Kosmopolitismus	235
4.4.4	Globale Gerechtigkeit und die sozialphilosophischen Begründungen von Hilfspflichten gegenüber den Armen	238

4.4.5	Fazit: Christlich-ethische Argumentation in philosophischer Zweitsprache	240
4.5	Auswertung des christlich-sozialethischen Armuts- und Gerechtigkeitsverständnisses	241
4.5.1	Armutsverständnis und -ursachen	241
4.5.2	Gerechtigkeitsverständnis und Verantwortung für Armut	242
4.5.3	Kosmopolitischer Anspruch und weltanschaulicher Pluralismus	243
4.5.4	Realistische Utopie: Normatives Bewusstsein und motivationale Fundierung?	244
5	Afrikanische Sozialphilosophie und die Frage nach Gerechtigkeit angesichts von Armut	247
5.1	Einführung in die afrikanische Sozialphilosophie	248
5.1.1	Hintergründe und Entwicklungen afrikanischer Philosophie	248
	5.1.1.1 <i>Ethnophilosophie</i>	252
	5.1.1.2 <i>Nationalistisch-ideologische Philosophie</i>	254
	5.1.1.3 <i>Professionelle Philosophie</i>	255
	5.1.1.4 <i>Weisheitsphilosophie</i>	256
5.1.2	Zentrale Aspekte afrikanischer Weltanschauung	257
	5.1.2.1 <i>Ontologische und kosmologische Hintergründe afrikanischer Ethik</i>	260
	5.1.2.2 <i>Die Gemeinschaft und der Einzelne: Bedeutung von Beziehung, Teilhabe und Teilen in der afrikanischen Ethik</i>	265
	5.1.2.3 <i>Afrikanische Ethik als kommunitaristischer Universalismus</i>	273
5.1.3	Zusammenfassung	279
5.2	›UBUNTU‹ als afrikanische Lebens- und Gemeinschaftsphilosophie	280
5.2.1	Das UBUNTU-Konzept: Bedeutung, Entwicklung und heutige Relevanz	281
	5.2.1.1 <i>Bedeutung von UBUNTU</i>	281
	5.2.1.2 <i>Ursprung und Entwicklung des UBUNTU-Konzepts</i>	282
	5.2.1.3 <i>Einfluss auf die Gesellschaftsgestaltung in Südafrika heute</i>	283
	5.2.1.4 <i>UBUNTU als globales Modell</i>	287

5.2.2	Philosophische Zuspitzung von UBUNTU	289
5.2.3	Armut und Gerechtigkeit im UBUNTU-Denken	294
5.2.3.1	<i>Ein UBUNTU-geleiteter Begriff von Armut: Armut als Verkrüppelung des (sozialen) Mensch-Seins</i>	295
5.2.3.2	<i>UBUNTU-basierte Gerechtigkeit: Eine dem Menschen angemessene Armutsbekämpfung</i>	298
5.2.3.3	<i>Prinzipienhafte Rekonstruktion eines Gerechtigkeits- und Armutsverständnisses der UBUNTU-Ethik</i>	304
5.2.4	Kritische Anfragen: Realitätsbezug und Universalität UBUNTU-basierter Gerechtigkeitskonzeptionen zur Armutsbekämpfung	307
5.2.4.1	<i>Der Übergang von Gemeinschaft zu Gesellschaft: Kann ein Dorf-Ethos für Großgesellschaften relevant sein?</i>	308
5.2.4.2	<i>Der Trade-Off zwischen Motivation und Reichweite: Kann eine Beziehungsethik universal wirken?</i>	310
5.2.4.3	<i>Die institutionellen Implikationen von Gemeinschafts-Ethiken – Neo-Patrimonialismus und Klientelismus?</i>	313
5.2.4.4	<i>UBUNTU-Solidarität als Hindernis für klare und ›sichere‹ Vertrags-, Besitz- und Rechtsverhältnisse?</i>	317
5.2.5	Zwischenfazit zur UBUNTU-Ethik	319
5.3	Odera Orukas Verständnis von Armut und globaler Gerechtigkeit	322
5.3.1	Das menschliche Leben als höchstes moralisches Gut: Das Recht auf ein Minimum	323
5.3.2	Freiheit als Recht, das Leben zu erhalten und auszubauen	326
5.3.3	Globale Gerechtigkeit: Die Umkehrung der lexikalischen Ordnung bei Rawls, absolute Hilfspflichten und die Nachrangigkeit territorialer Souveränitätsrechte angesichts absoluter Armut	329
5.3.4	Moralische Verkommenheit und notwendige Trans- formationen: Parental Earth Ethics als motivationales Fundament	333
5.3.5	Zwischenfazit: Odera Orukas Vision von und Motivation für globale Gerechtigkeit	338

5.4	Auswertung des afrikanisch-ethischen Armuts- und Gerechtigkeitsverständnisses	340
5.4.1	Armutsverständnis und -ursachen	340
5.4.2	Gerechtigkeitsverständnis und Verantwortung für Armut	341
5.4.3	Kosmopolitischer Anspruch und weltanschaulicher Pluralismus	344
5.4.4	Realistische Utopie: Normatives Bewusstsein und motivationale Fundierung?	346
6	Konfuzianische Sozialphilosophie und die Frage nach Gerechtigkeit angesichts von Armut	349
6.1	Prosperität, Verteilung und Armut in ostasiatischen Gesellschaften	351
6.1.1	Max Webers These: Konfuzianische Ethik als Hürde für die Entstehung kapitalistischer Wirtschaftsformen	351
6.1.2	Wachstum, Armutsrückgang und steigende Ungleichheit in der VR China	353
6.1.3	Armut und Wohlfahrt im modernen China	359
6.2	Die Rolle des Konfuzianismus in der chinesischen (Geistes-)Geschichte und seine Bedeutung im modernen China	361
6.2.1	Entstehung und Entwicklung des Konfuzianismus in China	364
6.2.2	Renaissance und heutige Relevanz des Konfuzianismus	372
6.2.3	Quellenauswahl vor dem Hintergrund der chinesischen Geistesgeschichte und der aktuellen Forschungslage	378
6.3	Grundlinien eines konfuzianischen Menschen-, Gesellschafts- und Weltbildes	380
6.3.1	›Menschlichkeit‹ (REN) zwischen Barmherzigkeit und Goldener Regel	382
6.3.2	Der Mensch in Beziehungen: Familie, Rituale und Harmonie als zentrale Begriffe der Moral	384
	6.3.2.1 Die Kultivierung von Menschlichkeit in der Familie	384
	6.3.2.2 Die Kultivierung von Menschlichkeit durch Rituale	388
	6.3.2.3 Harmonie als Grundideal sozialer Ordnung	392
6.3.3	Konfuzianische Staatslehre: Grundkonzepte und das Verständnis von Verdienst und (Un-)Gleichheit	396

6.3.3.1	<i>Die Tugendhaftigkeit und Selbstkultivierung des Einzelnen als Voraussetzung für den Staatsdienst (JUN-ZI-Ideal)</i>	397
6.3.3.2	<i>Der Staat als Familie – »Modelling the State After the Family«</i>	398
6.3.3.3	<i>Konfuzianismus als perfektionistische Staatsethik</i>	401
6.3.3.4	<i>Gleichheiten und Verschiedenheiten in der Gesellschaft</i>	404
6.3.4	Universalismus vs. Partikularität und Sino-Zentrismus in der konfuzianischen Ethik	409
6.3.4.1	<i>Partikularitäten in politischer Rhetorik, philosophischen Ansätzen und das Konzept der graduell gestaffelten moralischen Pflichten</i>	410
6.3.4.2	<i>Universaler Humanismus</i>	414
6.3.4.3	<i>Nationalstaaten, ihre Grenzen und »alle Menschen unter dem Himmel« (TIAN XIA)</i>	417
6.4	Armut und Gerechtigkeit in der aktuellen konfuzianischen Staats-Philosophie	421
6.4.1	Konfuzianische Begriffe der Gerechtigkeit	422
6.4.1.1	<i>YI – Das Richtigstellen und Aufrichten des Wahren: Der jeweiligen Person in der jeweiligen Situation das jeweils Zustehende zukommen lassen</i>	423
6.4.1.2	<i>SHU – Die Methode des empathischen Verstehens und Handelns</i>	425
6.4.1.3	<i>GONG – Die Unparteilichkeit</i>	427
6.4.1.4	<i>REN – Menschlichkeit als Verbundenheit: Eine zentrale Voraussetzung der Gerechtigkeit</i>	429
6.4.1.5	<i>Gerechtigkeit – Tugendideal oder Strukturideal?</i>	430
6.4.2	Armut in der konfuzianischen Gesellschaft	433
6.4.3	Armutsvorsorge: Bereicherung aller Menschen	436
6.4.4	Meritokratie und »proportionale Gleichheit: Soziale Hierarchien, Differenzierung nach Verdienst – keine extremen Disparitäten	444
6.4.5	Armutsvorsorge als Aufgabe von Familie, Nachbarschaft und Staat	452
6.4.6	Gerechtigkeit und Pflichten über die Staatsgrenzen hinaus	458
6.4.7	Fazit	462
6.5	Auswertung des konfuzianischen Armuts- und Gerechtigkeitsverständnisses	464

6.5.1	Armutdefinition und -verständnis	464
6.5.2	Gerechtigkeitsverständnis und Verantwortung für Armut(-sbekämpfung)	466
6.5.3	Kosmopolitischer Anspruch und weltanschaulicher Pluralismus	468
6.5.4	Realistische Utopie: Motivationskraft	471
7	Synthese: Gemeinsames, Ergänzendes und bleibende Differenzen	473
7.1	Vergleich der drei Ethiktraditionen: Gemeinsamkeiten und Unterschiede	474
7.1.1	Armutverständnis	474
	7.1.1.1 <i>Armutverständnis und Armutsaspekte</i>	474
	7.1.1.2 <i>Ursachen von Verarmung und Armut: Selbstverschulden, individuelles Fremdverschulden oder strukturelles Fremdverschulden</i>	478
	7.1.1.3 <i>›Sitz im Leben‹ der Ethik in Relation zu Armutsphänomenen</i>	480
7.1.2	Gerechtigkeitsverständnis	481
	7.1.2.1 <i>Gerechtigkeit: Das gemeinsame Ziel der (Wieder-)Herstellung von Gemeinschaft und das Verhältnis von persönlicher und institutioneller Tugend</i>	481
	7.1.2.2 <i>Gerechtigkeit und Armut: Wie eine gerechte Gesellschaft Armut überwindet und wem dabei welche Verantwortung zukommt</i>	484
	7.1.2.3 <i>Freiheit, Verdienstlichkeit und soziale Inklusion – und ihre Integration in Gerechtigkeitsprinzipien</i>	488
7.1.3	Kosmopolitischer Anspruch und Pluralismus	490
7.1.4	Realistische Utopie: Verhältnisbestimmung zwischen normativem Bewusstsein und verfügbarer Motivationskraft ...	494
7.2	Wahrnehmungen der anderen Ethiktraditionen: Parallelen, Kritiken und blinde Flecken	497
7.2.1	Aus den Augen konfuzianischer Ethik...	498
7.2.2	Aus den Augen afrikanischer Sozialethik...	503
7.2.3	Aus den Augen christlicher Sozialethik...	507
7.3	Unterschiede zwischen den Ethiken: Widersprüche oder Ergänzungen?	512

8	Ertrag: Bausteine für eine interkulturell erprobte Theorie globaler Gerechtigkeit für die Armutsbekämpfung	521
9	Literaturverzeichnis	527

*Some day our grandchildren might ask us,
why we did not stop this senseless dying.¹*

I EINLEITUNG

Der vorzeitige Tod eines Menschen ist etwas sehr Tragisches. Noch tragischer ist dieser Tod allerdings, wenn er mit einfachen Mitteln hätte verhindert werden können. Wenn nun aber jährlich Hunderte, Tausende, ja Millionen von Menschen vorzeitig an leicht zu vermeidenden Todesursachen sterben, dann wäre dies eine wahrhaft schreckliche Tragödie. – Genau das aber geschieht in unserer Welt: Jedes Jahr sterben etwa 18 Millionen Menschen an direkten und indirekten Folgen von Armut. Armut und armutsbedingte Risiken stellen damit die größte Lebensbedrohung für Menschen auf diesem Planeten dar und verursachen ein Drittel aller Tode.² Aber auch diejenigen, die nicht an Armut sterben, sondern beständig in absoluter Armut leben, führen ohne sauberes Trinkwasser, sanitäre Einrichtungen, angemessene Unterkünfte, medizinische Versorgung und ohne eine grundlegende Schulbildung ein Leben, das sich die allerwenigsten Mitteleuropäer überhaupt vorstellen können. Heute leben mindestens 1,3 Milliarden Menschen in derartigen Umständen absoluter Armut.³

¹ Bedford-Strohm, Poverty, 2008, 161.

² Vgl. hierzu die Jahresstatistik der Todesursachen der Weltgesundheitsorganisation WHO, Report, 2004, 120. 32,1% aller Todesfälle werden demnach auf »communicable diseases, maternal and perinatal conditions and nutrition deficiencies« zurückgeführt und können somit als direkte und indirekte Folgen von Armut angesehen werden. Vgl. Pogge, Weltarmut, 2010, 2.

³ Die Weltbank misst absolute Armut in Form von Einkommensarmut und bezeichnet alle die, die weniger als 1,25 \$ pro Tag und Person zur Verfügung haben, als absolut arm. Dieser Messweise zufolge liegt die Anzahl absolut armer Menschen bei 1,38 Milliarden. Vgl. Chen et al., Developing, 2008, 41. Eine wichtige Alternative zu dieser Messweise stellt der im Human Development Report 2010 verwendete *Multidimensional Poverty*

Das Besondere und Erschreckende an dieser Situation ist, dass sie heute unverändert fortbesteht, obwohl der verfügbare Wohlstand der Menschheit erstmalig so groß ist, dass eine wirksame Armutsbekämpfung möglich wäre, ohne dafür große Opfer zu bringen. So würden bereits deutlich weniger als ein Prozent des jährlichen Weltgesamteinkommens ausreichen, um das Einkommen aller Menschen über den Schwellenwert des Existenzminimums von 1,25 US\$ pro Tag zu heben.⁴ Doch dies geschieht nicht. Trotz des ständig steigenden Gesamtwohlstands bleibt die Anzahl der in absoluter Armut lebenden Menschen schon seit über 30 Jahren relativ konstant, während die Ungleichverteilung – und damit die Vermeidbarkeit von Armut – beständig zunimmt.⁵ Bildhaft ausgedrückt ließe sich sagen: Die Anzahl der Rettungsringe nimmt beständig zu, während gleichbleibend viele Menschen ertrinken, weil niemand ihnen diese Rettungsringe zuwirft.

Die Tragödie der Armut verbindet sich in der moralischen Intuition ebenso wie in der ethischen Reflexion oft direkt mit dem Kriterium der Gerechtigkeit. Aus der intuitiven Feststellung ›Armut ist ungerecht!‹ ergeben sich Fragen wie: Was genau ist an Armut ungerecht? Welche Güter stehen einem jeden Menschen prinzipiell zu? Und wer trägt die Verantwortung dafür, eine gerechte Verteilung zu etablieren und Armut zu bekämpfen? Diese unmittelbare Verknüpfung von Armutserleben und Gerechtigkeitsreflexion spielt in vielen verschiedenen ethischen Ansätzen eine gleichermaßen große Rolle.

Auch in der christlichen Sozialethik werden Armut und Gerechtigkeit oft aufeinander bezogen – und das sogar in ganz expliziter und eindrücklicher Weise: Armut und Exklusionsprozesse gelten sowohl in der biblischen Offenbarung als auch in der theologischen Tradition als Indiz und Gradmesser für die Gottesferne einer Gesellschaft. Gerechtigkeit wiederum ist ein zentrales Thema der christlichen Theologie, das gerade in seiner sozialetischen Zuspitzung deutlich macht, wie unmittelbar Versöhnung mit Gott und Abbau von Armut zusammengehören. Über die direkte Bekämpfung von Armut im eigenen Umfeld hinaus fordert die christliche Sozialethik dazu auf, die Ge-

Index (MPI) dar, der die Anzahl absolut armer Menschen mit 1,77 Milliarden Menschen angibt. Vgl. UNDP, HDR, 2010, 96 ff.

⁴ Pogge, Preface, 2008, xv.

⁵ Milanovic, *Worlds*, 2007, 107 f. Diese Tendenz der zunehmenden Ungleichverteilung zu Lasten der armen Menschen wird auch in UNDP, HDR, 2010, 101 belegt. Zur Inanspruchnahme der Ungleichverteilung als ein Maß für die Vermeidbarkeit der Armut vgl. Pogge, *Weltarmut*, 2010, 123.

sellschaft insgesamt zugunsten der von Armut betroffenen Menschen zu gestalten. Diese spezifischen Impulse erwiesen sich in der Geschichte des westlichen Abendlandes als besonders prägend und gelten bis heute als markante Kennzeichen der christlichen Sozialethik.

Doch auch die praktische Philosophie bzw. politische Ethik setzte sich im Laufe der Jahrhunderte in vielfacher Weise mit dem Verhältnis von Armut und Gerechtigkeit auseinander: Angefangen bei Platons und Aristoteles' Erkenntnis, dass weit verbreitete Armut den Staat destabilisiert, über Lockes Reflexion individueller und sozialer Ursachen der Armut und Rousseaus Vision der brüderlichen Gesellschaft bis hin zu Adam Smiths und Karl Marx' gleichermaßen eindrücklichen Darstellungen des Zusammenhangs von Armut, Produktivität, Verteilung und Gerechtigkeit beschäftigten sich viele Denker in rational-kritischer Argumentationsform aus normativer Perspektive mit Armut und entwickelten dabei im westlichen Kulturraum verschiedene Grundlinien einer gerechtigkeitsbasierten Armutsreflexion.⁶

Diese ethische Auseinandersetzung mit Armut unter Bezugnahme auf Gerechtigkeit erfuhr in den vergangenen Jahrzehnten eine grundlegende Neuorientierung: Hatte man zuvor Armut und Gerechtigkeit typischerweise innerhalb eines bestimmten Staates betrachtet, so weitete sich der Bezugsrahmen ethischen Denkens durch die im Zuge der Globalisierung rasant anwachsenden Vernetzungen auf die globale Sphäre hin aus. Da die Lebensumstände vieler Menschen nunmehr immer häufiger von sozialen und wirtschaftlichen Interaktionsprozessen bestimmt werden, die sich der Regelungskompetenz des einzelnen Staates entziehen, ist die Sozialethik bzw. die politische Philosophie gehalten, ihre ethischen Normen neu zu durchdenken und zu prüfen, in welcher Form diese den bis dato unreglementierten Interaktionen als normative Bewertungsmaßstäbe zugrunde gelegt werden können.⁷ Die Bewältigung von Armut ist bei diesem Unterfangen eine der ersten und drängendsten Aufgaben.

⁶ Für eine Übersicht vgl. Vaughan, Poverty, 2008.

⁷ Obwohl auch schon zu früheren Zeiten über die Möglichkeit staatsübergreifender Institutionen nachgedacht wurde und insbesondere mit dem Westfälischen Frieden das Völkerrecht zu einer wichtigen Denkkategorie wurde, markiert doch die ethische Auseinandersetzung mit globaler Gerechtigkeit einen wesentlichen Paradigmenwechsel (vgl. Hahn, Gerechtigkeit, 2009), da hier nationalstaatliches bzw. *internationales* Denken durch *transnationales* Denken abgelöst wird, in dem Nationalstaaten nicht mehr als »geschlossene Container« betrachtet werden (vgl. Becks Darstellung der Globalisierungsdebatte als eine Ablösung von der »Container-Theorie der Gesellschaft« in Beck, Globalisierung, 1997, 49 ff.).

Diese neue globale Perspektive fordert die christlich-sozialethische wie auch die philosophisch-ethische Gerechtigkeitsreflexion enorm heraus. Obwohl die globale Perspektive prinzipiell im Einklang mit dem universalethischen Anliegen christlicher und einiger philosophischer Positionen steht, ringen doch beide in diesem Ausweitungprozess mit ihren herkömmlichen Modellen und den »Grenzen der Gerechtigkeit«⁸, die in diesen klassischen Modellen fixiert wurden. Gerade in Bezug auf Armutsbekämpfung muss aus globalethischer Perspektive nämlich ganz neu überlegt werden: Wie weit reicht die Verantwortung zur Armutsbekämpfung und welche Art von Hilfen erfordert sie? Sind Gerechtigkeitspflichten dabei grundsätzlich universell oder eher assoziativ zu denken, d. h. entstehen sie erst durch und beschränken sich auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, und wenn ja, welcher? Und: Ist es sinnvoller, die Pflichten zur Armutsbekämpfung im globalen Raum ausgehend von der Haftung für verursachte Schäden als *Folgeverantwortung* zu konzipieren oder unabhängig von Ursachen als schlichte *Hilfsverantwortung* aller derjenigen, die hilfsfähig sind (Fähigkeitsverantwortung)?⁹

Vor all diesen Fragen aber stellt sich angesichts der weltweiten Armutstragödie eine noch grundlegendere: Wer sollte über die maßgeblichen Gerechtigkeitsnormen entscheiden? Wer muss an der globalen Gerechtigkeitsdebatte beteiligt werden? – Weil es sich hier um grundsätzliche Fragen des menschlichen Zusammenlebens handelt, scheint es angemessen, prinzipiell alle Menschen einzubeziehen. Und gerade weil im Falle von absoluter Armut primär Menschen betroffen sind, die *nicht* in westlichen Gesellschaften leben, muss besonders darauf geachtet werden, dass eben diese nicht-westlichen Gesellschaften in dem Normfindungsdiskurs vertreten sind. Es ergibt sich also die nicht unwesentliche Herausforderung, die kulturellen und weltanschaulichen Verschiedenheiten von Menschen im globalen Maßstab bewusst zu berücksichtigen, Repräsentanten der verschiedenen Kulturen und

⁸ Vgl. hierzu die gleichnamige Monographie Nussbaum, *Frontiers*, 2007, besonders Kapitel 4 und 5.

⁹ All diese Fragen werden in der modernen philosophischen Debatte um »globale Gerechtigkeit« bearbeitet. Im Anschluss an John Rawls' ursprünglich nationalstaatlich begrenzte *Theorie der Gerechtigkeit* werden hier die o. g. Fragen von Autoren wie Charles Beitz, Thomas Nagel, Thomas Pogge, David Miller, Charles Taylor, Amartya Sen und Martha Nussbaum erörtert. Es ist besonders Pogges Beiträgen zu verdanken, dass die Debatte um globale Gerechtigkeit seit den 2000er Jahren immer wieder eine Zuspitzung hin auf die globale Armutstragödie erfuhr.

Weltanschauungen in einem Diskurs zu versammeln und gemeinsame anwendungsbezogene Normen zu konstruieren. Diese Normen müssen dabei übergreifend konsensfähig und zugleich in jeder einzelnen Kultur bzw. Weltanschauung so stark anschlussfähig sein, dass sie in jedem einzelnen Kontext nicht nur theoretisch anerkannt werden, sondern sich mit den je spezifischen moralischen Intuitionen der dortigen Bevölkerung motivatorisch verbinden lassen. *Dieser Herausforderung will sich die vorliegende Arbeit stellen*: Sie möchte einen Beitrag dazu leisten, eine *kulturübergreifend abgestimmte ethische Grundlage zur Armutsbekämpfung zu entwickeln*.

Der Arbeit liegt also die **These** zugrunde, *dass sich eine solide Theorie der Gerechtigkeit zur Armutsbekämpfung nur in einem gleichberechtigten Diskurs zwischen allen betroffenen Kulturkreisen entwickeln lässt*. Diese These stützt sich dabei – zusätzlich zu dem in modernen Ethiken weit verbreiteten Grundsatz, dass alle, die von einer Regelung betroffen sind, dieser prinzipiell zustimmen können müssen – vor allem auf zwei Beobachtungen:

(1) In der Entwicklungszusammenarbeit (EZ) wuchs in den letzten 30 Jahren die pragmatische Erkenntnis, dass Hilfsprojekte nur dort wirklich helfen, wo sie in enger Absprache mit den betroffenen Menschen durchgeführt werden. Man begann zu verstehen, dass die Beachtung informeller kulturspezifischer Institutionen dabei sehr wichtig ist.¹⁰ Aufgrund dieser Erkenntnis reifte auch auf den höchsten Ebenen der EZ die Überzeugung, dass Maßnahmen zur Armutsbekämpfung »nur dann nachhaltig sind, wenn sie im Land unterstützt und mitgetragen werden können«¹¹.

(2) Sozialwissenschaftler, die die Wechselbeziehungen zwischen informellen kulturellen Institutionen und formellen politischen bzw. ökonomischen Institutionen untersuchen, kommen zu einem ähnlichen Ergebnis: Kulturspezifische Werte und Vorstellungen prägen gesellschaftliche Grunddispositionen und entscheiden daher mit darüber, ob institutionelle Reformen Aussicht auf Erfolg haben oder nicht.¹²

¹⁰ So hielt die UNECA (United Nations Economic Commission for Africa) offiziell fest, »dass die entscheidenden Faktoren für das Versagen developmentpolitischer Konzepte und Programme auch in der Nicht-Berücksichtigung von Elementen [... indigener] Tradition zu suchen sind« (Büscher, Weltanschauung, 1988, 17).

¹¹ Vgl. Siebold, Entwicklung mithilfe, 2008, 8–9, der auf den von den Internationalen Finanzinstitutionen (IWF und Weltbank) vollzogenen Paradigmenwechsel hinweist: Im Zuge einer Neuorientierung lassen diese die Strategiepläne zur Armutssenkung (*Poverty Reduction Strategy Papers*) bewusst innerhalb der betroffenen Länder erstellen.

¹² Für die Bearbeitung dieses Zusammenhangs in der Entwicklungsökonomie vgl. z. B. Acemoğlu et al., Nationen, 2013 oder Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 295 ff. Für

Diese pragmatischen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse haben wichtige Auswirkungen auf die praktische Philosophie: In gleicher Weise wie Entwicklungsprojekte und gesellschaftliche Institutionen zu einer Kultur passen müssen, kann auch eine globale Gerechtigkeitstheorie nur dann eine solide ethische Basis für global koordinierte Prozesse zur Armutsbekämpfung sein, wenn sie sich in jedem der beteiligten Kulturkreise auf ein hohes Maß an Aneignung (ownership) stützen kann. Diese Einsicht artikuliert u. a. Amartya Sen, wenn er darauf besteht, dass eine globale Gerechtigkeitskonzeption zur Armutsbekämpfung nur das Ergebnis eines realen interkulturellen Diskurses sein kann.¹³

Ausgehend von dieser Überzeugung beschäftigt sich die vorliegende Arbeit mit folgender **Forschungsfrage**: *Welche Potenziale einer globalen Gerechtigkeitskonzeption zur Armutsbekämpfung lassen sich durch eine konkrete diskursive Zusammenschau kulturell unterschiedlich geprägter Wahrnehmungen von Armut und Gerechtigkeit feststellen?* Anders gesagt: In welchem Ausmaß lassen sich substantielle ethische Gemeinsamkeiten feststellen oder schaffen, durch die Armut auf lange Sicht nachhaltig bekämpft werden kann?

Diese Forschungsfrage nimmt also die Herausforderung an, die sich aus der Verquickung von Armutsbekämpfung und Globalisierung aus ethischer Sicht ergibt. Um diese Frage angemessen bearbeiten zu können, wird eine Methode gewählt, die für eine Arbeit der christlichen Sozialethik eher ungewöhnlich ist: Die Arbeit untersucht ein sozialetisches Problem (Armut) mit Hilfe eines interkulturell orientierten Forschungsdesigns: Verschiedene Ethiken mit jeweils unterschiedlichen kulturell-weltanschaulichen Hintergründen werden dabei in diskursiver, verständigungsorientierter Form auf ihre jeweiligen normativen Aussagen über Armut und Gerechtigkeit hin untersucht. Das Ziel dieser Untersuchung ist es, eine interkulturell erhärtete Basis

die politikwissenschaftliche Bearbeitung im afrikanischen Kontext vgl. Chabal, Africa, 2009, im chinesischen Kontext Bell, Democracy, 2006, 18f. Es ist wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass kulturell-informelle Einflüsse dabei immer im Sinne von Peter L. Bergers Beschreibung (Berger, Revolution, 1987, 101) als *latente* Einflussgrößen zu verstehen sind: Sie begünstigen zwar gewisse soziopolitische Entwicklungen und erschweren andere, determinieren diese aber nicht. Nur so ist es zu erklären, dass sich in geteilten Ländern mit einer vergleichbaren kulturellen Prägung (man denke nur an Nord- und Südkorea) in einer bestimmten geschichtlichen Phase ganz unterschiedliche politische Regime mit ebenso unterschiedlichen Institutionen etablieren können.

¹³ Vgl. Sen, Idea, 2010, 89. Sen weist später (Sen, Idea, 2010, 328) darauf hin, dass die globale Perspektive eine absolute Notwendigkeit für eine vollwertige Theorie der Gerechtigkeit darstellt.

für globale Gerechtigkeit im Hinblick auf Armutsbekämpfung abzustecken. – *Wie ist ein solches Unterfangen möglich und wie kann es gelingen?* Zunächst einmal ist anzumerken, dass sowohl die interkulturelle Orientierung als auch die diskursive Form eines solchen Forschungsansatzes durchaus zu einer christlich-sozialethischen Arbeit passen kann. In Bezug auf die interkulturelle Orientierung ist festzustellen: Ergibt sich Interkulturalität als methodische Orientierung eines Forschungsvorhabens aus der konkreten Verfasstheit des Forschungsgegenstandes, so ist sie als ein spezifischer Modus der Forschung *innerhalb* der jeweiligen Disziplin zu betrachten.¹⁴ In Bezug auf die diskursive Verfasstheit des Forschungsansatzes ist zu betonen: Die diskursive Rahmenordnung dieser Arbeit spiegelt *nicht* die pluralistische Überzeugung wieder, dass alle weltanschaulich-kulturell basierten Ethiken prinzipiell in Bezug auf ihre Wahrheitsansprüche als gleichrangig anzusehen sind. Aus Sicht der christlichen Ethik spiegelt sie aber sehr wohl die Überzeugungen wieder, dass (a) Kommensurabilität zwischen verschiedenen Kulturen grundsätzlich möglich ist, dass (b) der Verständigungsversuch mit dem Anderen im Modus der Hoffnung auf eine Einigung erfolgen darf, dass (c) das Streben nach effektiver Armutsbekämpfung in den universalen göttlichen Heilswillen mit eingeschlossen ist und dass (d) die kulturübergreifende und zugleich kultursensible Zusammenarbeit mit Menschen, die andere Weltanschauungen haben, zumindest insofern zu befürworten und zu befördern ist, wie sie mit einem konkreten Kernziel der christlichen Ethik korreliert. – In diesem Sinne versteht sich die vorliegende Arbeit als ein Forschungsbeitrag der christlichen Sozialethik, der ausgehend von den sachlichen Bedingtheiten des Forschungsgegenstands – problemindikatorisch also – eine interkulturelle methodische Orientierung wählt und dessen diskursive Anlage darauf abzielt, auf moraltheoretischer Ebene einen möglichst weitreichenden, kulturübergreifenden und motivational wirksamen Konsens zur Armutsbekämpfung zwischen verschiedenen Ethiken zu befördern.

Um angesichts der Vielschichtigkeit des Themas von Anfang an Klarheit darüber zu schaffen, was diese Arbeit will und was sie *nicht* will und wie sie sich im Verhältnis zu anderen Disziplinen und zu verwandten Debatten verortet, sei an dieser Stelle schon auf einige wichtige Bezüge und Abgrenzungen hingewiesen: (1) Da die Arbeit mit ihrer Frage nach Armut ein Thema aufgreift, das auf empirischer Ebene typischerweise von der Entwicklungsökonomie bearbeitet wird, wird sie sich – in der gebotenen Knappheit – mit entwicklungsökonomischen Quellen beschäftigen und von ihnen informieren

¹⁴ Vgl. Lüsebrink, Einleitung, 2004, 7.

lassen. Da ihr Zugriff auf ›Armut‹ aber ein interkulturell-ethischer ist, bemüht sie sich, dabei besonders auf die impliziten normativen Annahmen der entwicklungsökonomischen Ansätze zu achten und distanziert sich mitunter kritisch von ihnen. (2) Das Interesse für die kulturspezifischen Eigenarten ethischer Theorien bringt diese Arbeit in Kontakt mit der Ethnologie und der Interkulturalitätsforschung. Von der Ethnologie lässt sie sich dafür sensibilisieren, kulturspezifische Sinnkonstruktionen möglichst induktiv zu erforschen. Sie distanziert sich aber gleichzeitig von der weit verbreiteten relativistischen Grundausrichtung ethnologischer Forschung. In der Auseinandersetzung mit der Interkulturalitätsforschung sieht die Arbeit ihre Hoffnung auf die Möglichkeit produktiver, kulturübergreifender Verständigung bestätigt. (3) Die aktuelle philosophisch-ethische Debatte um globale Gerechtigkeit schließlich steht in einem besonders engen Verhältnis zu dem Forschungsvorhaben dieser Arbeit: Aus ihr ergab sich die Fragestellung der vorliegenden Arbeit und aus ihren Bezugnahmen auf das Faktum kultureller Pluralität wird auch die Forschungsheuristik dieser Arbeit abgeleitet. Insgesamt versteht sich die vorliegende Arbeit daher als *Begleitung* der philosophischen Debatte um globale Gerechtigkeit auf der Ebene des interkulturell-ethischen Diskurses. Ihre Suche nach ›konkreter Universalität‹ ergänzt, hinterfragt und modifiziert die philosophisch abstrakten Bemühungen, eine universale Theorie der Gerechtigkeit zu etablieren.¹⁵ (4) In Bezug auf die innertheologische Verortung dieser Arbeit ist es wichtig hervorzuheben, dass sie sich als Beitrag zur *sozialethischen* Debatte um ›Armut und Gerechtigkeit‹ versteht und nicht etwa den vergleichenden Religionswissenschaften zuzuordnen ist! Die Arbeit wählt für ihre Diskussion weltanschaulicher Differenzen bewusst die Kategorie der ›Kultur‹ und nicht die der ›Religion‹, da sie sich *nicht* in religionswissenschaftlicher oder fundamentaltheologischer Form mit divergierenden Wahrheitsansprüchen auseinandersetzt.

Mit welchen Ethiken wird sich diese Arbeit beschäftigen? – Zunächst muss klargelegt werden, dass die Arbeit ihre Forschungsfrage nur in *exemplarischer Weise* bearbeiten kann, da die Menge der potenziell relevanten Ethiken zu umfangreich ist. Für solch eine exemplarische Bearbeitung aber scheint es sinnvoll – um der Gefahr dichotomisierender Betrachtungen vorzubeugen – auf jeden Fall mehr als zwei Ethikansätze zu untersuchen. Zugleich erlaubt es die Umfangsbeschränkung einer Dissertation nicht, mehr als drei Ethiken in angemessener Tiefe zu untersuchen. Die Arbeit konzentriert ihre Forschungen daher auf drei verschiedene Ethikansätze: (a) Die

¹⁵ Dieser Zusammenhang wird in Kapitel 3 ausführlich behandelt.

christliche Sozialethik ist der natürliche hermeneutische Ausgangspunkt der Arbeit und wird als erstes auf ihr Armuts- und Gerechtigkeitsverständnis hin untersucht. (b) Sodann sollen *afrikanische Ethiken* in dieser Arbeit berücksichtigt werden, da sie sich zum einen deutlich von klassisch westlichen Ethikentwürfen abheben und da sie zum anderen die weltanschaulich-kulturellen Vorstellungen derjenigen Gesellschaften repräsentieren, die heute am stärksten von absoluter Armut betroffen sind. (c) Als drittes werden *konfuzianische Ethiken* untersucht, da diese sich wiederum signifikant von westlichen und afrikanischen Ethiken unterscheiden und zugleich in demjenigen Bereich der Welt einflussreich sind, in dem in den vergangenen 40 Jahren die größten Erfolge bei der Armutsbekämpfung erzielt werden konnten. – Durch die Darstellung, den Vergleich und das Gespräch dieser drei Ethiktraditionen soll herausgearbeitet werden, welche Aspekte ihnen *gemeinsam* sind, welche sich als willkommene wechselseitige *Ergänzungen* herausstellen und welche so grundverschieden sind, dass sie als *Grenzen* eines übergreifenden Gerechtigkeitsverständnisses betrachtet werden müssen.¹⁶ Natürlich kann der in dieser Arbeit vorempfundene Diskurs kein Ersatz für reale Diskurse zwischen Menschen aus den verschiedenen kulturellen Hintergründen sein. Er kann aber – und eben darin liegt das angestrebte Ziel dieser Arbeit – die Ausgangssituation solcher realer Diskurse erheblich erleichtern.

Die Arbeit gliedert sich in acht Kapitel. Die wissenschaftliche Verortung, methodische Konzeptionierung und innere Strukturierung der Arbeit wird im zweiten Kapitel behandelt. Kapitel drei verdeutlicht sodann, wie die aktuelle philosophische Debatte um globale Gerechtigkeit mit dem angestrebten interkulturellen Diskurs um globale Gerechtigkeit zusammenhängt. Am Ende dieses Kapitels werden vier Leitfragen zur Strukturierung der Forschungsarbeit vorgestellt. In den Hauptkapiteln vier, fünf und sechs werden nacheinander christlich-sozialethische, afrikanische und konfuzianische Ethikan-

¹⁶ Munene et al., *Poverty*, 2005 bezeichnet in seinem *Cultural Interface Model* diese drei Aspekte als Kompatibilitäten, Komplementaritäten und Kontraste. Mit ihm, den Vertretern einer interkulturellen Diskursethik und vor allem mit dem Politikwissenschaftler und Philosophen Amitai Etzioni ist darauf hinzuweisen, dass die Ergebnisse eines derartigen interkulturell-ethischen Diskurses in ihrem Umfang und ihrer Tiefe aufgrund des Herausarbeitens wechselseitiger Komplementaritäten deutlich über die bloßen offensichtlichen Gemeinsamkeiten (Kompatibilitäten) der Ethiken hinausgehen werden. Etzioni bezeichnet das Verfahren, das zu solchen Einigungen führt, als »moralischen Megalog« (Etzioni, *Repentance*, 2000, 15). Dies unterscheidet den Forschungsansatz – einmal ganz abgesehen von der Tatsache, dass hier »Kulturen« und nicht »Religionen« untersucht werden – auch markant von Hans Küngs Methodik in seinen Studien zum »Weltethos«.

sätze dargestellt und anhand der Leitfragen untersucht. In einem siebten, synthetischen Kapitel werden diese drei vorher ausgiebig in Bezug auf ihr Armuts- und Gerechtigkeitsverständnis erörterten Ansätze miteinander verglichen und ins Gespräch gebracht; dabei werden Aussagen über die wechselseitigen Kompatibilitäten, Komplementaritäten und Kontraste herausgearbeitet, aus denen dann im abschließenden achten Kapitel Vorschläge für eine interkulturell erprobte Theorie globaler Gerechtigkeit zur Armutsbekämpfung formuliert werden.

2 GRUNDLEGENDES ZUM FORSCHUNGSANSATZ: WISSENSCHAFTLICHE VERORTUNG, METHODISCHER RAHMEN UND ERÖRTERUNG DER QUELLENAUSWAHL

In diesem Kapitel werden grundlegende Leitlinien für den interkulturellen Diskurs zum Thema ›Armut und Gerechtigkeit‹ herausgearbeitet. Zunächst soll vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Armutssituation und der Veränderungsprozesse der Globalisierung argumentiert werden, *dass* ein interkulturell-ethischer Diskurs notwendig ist, um Armut im globalen Rahmen angemessen begegnen zu können (2.1). Nach dieser Erörterung seiner *Notwendigkeit* ist ferner die *Möglichkeit* eines solchen Diskurses in zweifacher Hinsicht zu diskutieren: Es gilt zu klären, welche Aussagekraft sozialetische Quellen in diesem besonderen Problemzusammenhang haben, und es muss untersucht werden, in welcher Weise sich eine sozialetische Arbeit angemessen mit Fragen der Interkulturalität beschäftigen kann. Zur Klärung dieser Fragen wird im zweiten Unterkapitel (2.2) zunächst ein Überblick über die Armuts- und Gerechtigkeitsreflexion der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen gegeben. So kann die interdisziplinäre Natur des Problemhorizonts erfasst werden und zugleich deutlich gemacht werden, welche spezifischen Vorzüge und Begrenzungen der sozialetische Zugriff auf ›Armut und Gerechtigkeit‹ mit sich bringt. Anschließend wird in einem dritten Unterkapitel (2.3) der hier zugrunde gelegte Begriff der ›Kultur‹ definiert und unter Berücksichtigung aktueller Ansätze der Inter- und Transkulturalität erläutert, inwieweit ein kulturübergreifender Diskurs über ›Armut und Gerechtigkeit‹ möglich und sinnvoll ist. Im gesamten Kapitel werden dabei problem- und debattenspezifische Einblicke in den aktuellen Stand der Forschung gegeben.

2.1 DIE *Notwendigkeit* EINES INTERKULTURELLEN ETHISCHEN DISKURSES:¹⁷ ARMUTSTRAGÖDIE, UNKLARE VERANTWORTUNGEN UND GLOBALITÄT ALS NEUE STRUKTURFORM DER WELTGEMEINSCHAFT

Die weltweite Armutstragödie erfordert – so die Ausgangsthese dieser Arbeit – eine gemeinsame, kulturübergreifende ethische Verständigung, da *alle* Länder, Völker oder Kulturen insofern von Armut betroffen sind, als sie entweder selber an Armut leiden oder im Sinne einer potenziellen Ursachen- oder Hilfsverantwortung in einer ethischen Verbindung zur Armutstragödie stehen.¹⁸ Ausgehend von den bisherigen kulturübergreifenden ethischen Verständigungs- und Hilfsbemühungen zur Überwindung weltweiter Armut wird im ersten Abschnitt dieses Unterkapitels argumentiert, dass ein weitergehender interkultureller ethischer Diskurs dringend erforderlich ist. Der zweite Abschnitt beschreibt die globalisierte Welt als neuen Bezugsrahmen ethischen Denkens und unterstreicht angesichts des Einflusses von Globalisierungsprozessen auf nationale und internationale Ordnungspolitik die Notwendigkeit eines solchen Diskurses.

2.1.1 ARMUT ALS ETHISCHER SKANDAL: DAS PROBLEM UNGEKLÄRTER VERANTWORTUNGEN

Das entwürdigende Wesen und die erschreckenden Ausmaße von Armut auf der Welt dringen durch ihre mediale Sichtbarkeit in das Bewusstsein der Weltgesellschaft ein. Dabei wird gerade *absolute Armut* als eine andauernde Entwürdigung von Hunderten von Millionen von Menschen wahrgenommen.¹⁹ Das Erschrecken über diese Entwürdigung und die sich aufdrängende Frage, welche Menschen oder Akteure das Entstehen von Armut verhindern

¹⁷ Die Kurzschrift *Diskurs* bezieht sich insbesondere in allen Überschriften der Forschungsarbeit immer auf den Diskurs, der die Zusammenhänge von Armut und Gerechtigkeit thematisiert.

¹⁸ Genau genommen erfordert die faktische bzw. verantwortungsethische Betroffenheit aller noch nicht im Sinne eines Syllogismus die Beteiligung aller an einem ethischen Diskurs. Die Forderung einer *kulturübergreifenden ethischen Verständigung* aller als Schlussfolgerung beruht auf der zusätzlichen Prämisse, dass alle potenziell von einer Entscheidung Betroffenen ein Mitspracherecht in dieser Entscheidung haben müssen. Diese Prämisse wird allerdings von so vielen der modernen Ethikansätze geteilt, dass sie hier schlicht vorausgesetzt wird.

¹⁹ Für eine umfassende Diskussion des Zusammenhangs von Armut und Menschenwürde vgl. Hartlieb, Menschenwürde, 2013.

oder Armut wirksam bekämpfen können, stößt immer wieder kulturübergreifend ethische Diskurse an. Diese Diskurse über Armut, Verantwortung und Gerechtigkeit verschränken sich dabei oft mit der Debatte darüber, welche Menschenrechte jedem Menschen bedingungslos zustehen. Die Artikel 25 und 28 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948 können daher als konkrete und bereits kulturübergreifend erarbeitete und kodifizierte Meilensteine des globalen Diskurses über Armut und Gerechtigkeit verstanden werden. Hier wird das Recht aller Menschen auf eine materielle Grundversorgung sowie das Recht auf eine stabile institutionelle Ordnung zur Gewährleistung eben dieses Versorgungsrechts anerkannt und festgehalten:

»Jeder hat das Recht auf einen Lebensstandard, der seine und seiner Familie Gesundheit und Wohl gewährleistet, einschließlich Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung. [...] Jeder hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in der die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.«²⁰

Angesichts dieses eindeutigen und völkerrechtlich verbrieften Menschenrechts auf Ernährungssicherheit (und die Sicherstellung der anderen o. g. Güter) und deren institutioneller Umsetzung erscheint es umso tragischer, dass trotz einer grundsätzlich »ausreichenden ökonomischen Versorgung«²¹ auch im 21. Jahrhundert die Anzahl von Menschen, die an den Folgen von Armut sterben, nicht abnimmt (s. o.). Dieses eklatante Problem *absoluter Armut* wird in der theologischen Ethik und auch in vielen philosophischen Ethiken der westlichen Welt als klares Unrecht erkannt.²²

Eine zweite Art von Armut, die *relative Armut*, bedroht zwar nicht das unmittelbare Überleben von Menschen, exkludiert die betroffenen Menschen aber de facto so weit von ihrer sozialen Umwelt, dass sie aufgrund mangelnder »sozialer Vollgültigkeit«²³ von anderen Menschen nicht mehr als menschliche Wesen im eigentlichen Sinne wahrgenommen werden und oft auch

²⁰ United Nations, AEMR, 1948, Artikel 25 und 28.

²¹ Mack, Introduction, 2009. Nach Angaben von Jean Ziegler, dem *United Nations Special Rapporteur on the Right to Food*, reichen die aktuellen Ernährungsmöglichkeiten aus, um ca. 12 Milliarden Menschen zu ernähren.

²² Vgl. hierzu Vaughans diachrone Darstellung wichtiger westlicher philosophischer Ansätze zur Armutsreflexion in Vaughan, *Poverty*, 2008.

²³ Zimmermann, *Ethik*, 2005, 55.

nicht mehr in der Lage sind, sich selbst als solche wahrzunehmen.²⁴ Dieser Zustand – der Quasi-Ausschluss aus der Gattung des Menschlichen durch mangelnde soziale Anerkennung – ist deshalb so dramatisch, weil er den betroffenen Menschen ihr wichtigstes Primärgut, den Selbstrespekt,²⁵ raubt und sie damit in eine gesellschaftliche Position bringt, die – zumindest phänomenologisch gesehen – der Sklaverei nicht unähnlich ist.²⁶ Trotz dieser auch aktuell in Europa spürbaren Dramatik²⁷ und trotz der Bedeutung, die der sozialen Teilhabe mittlerweile in vielen westlichen Ethiken beigemessen wird, spielt relative Armut in westlichen Armutsdiskursen oft nur eine sekundäre Rolle und wird auch längst nicht so einstimmig als zentrales ethisches Problem deklariert, wie dies bei der absoluten Armut der Fall ist.²⁸ Wenn im internationalen Diskurs von ›Armut‹ gesprochen wird, so bezieht sich dieser Ausdruck in den meisten Fällen auf absolute Armut, da diese aufgrund der direkten Lebensbedrohung weitaus dringlicher erscheint und weil es in Bezug auf absolute Armut den klaren ethischen Konsens gibt, dass Abhilfe umgehend und dringlich geboten ist.

²⁴ Rawls weist in seinen moralpsychologischen Erörterungen darauf hin, dass das Selbstwertempfinden eines Menschen, ebenso wie sein Überzeugt-Sein von der Wichtigkeit eigener Ziele und der Fähigkeit, diese erreichen zu können, maßgeblich von der sozialen Anerkennung anderer abhängt. Vgl. Rawls, *Theory*, 1971, 441.

²⁵ Rawls bezeichnet Selbstachtung als das »wahrscheinlich wichtigste aller Primärgüter« (Rawls, *Theory*, 1971, 440). Vgl. hierzu auch Eyal, Good, 2005, 195–219.

²⁶ Zimmermann, *Ethik*, 2005, 55.

²⁷ Soziale Unruhen wie etwa in den Großstädten Großbritanniens im Sommer 2011 belegen diesen Umstand in erschreckend deutlicher Weise: Dort, wo soziale Ungleichheiten zum Verlust des wechselseitigen Respekts führen, schwindet leicht die Basis für Selbstrespekt. Vgl. hierzu Richard Sennetts Studie *Respekt im Zeitalter der Ungleichheit* (vgl. Sennett, *Respekt*, 2002). Rainer Forst bezeichnet die aktuellen Strukturveränderungen in Deutschland, die auf eine transgenerationelle Festschreibung von Bildungsstand und Ressourcenverfügbarkeit hinauslaufen, als »Refeudalisierung der Gesellschaft« (Forst, *Frage*, 2005, 24).

²⁸ Dieser Unterschied in der Einschätzung von relativer Armut kommt in typologischer Kontrastform in den unterschiedlichen Beurteilungen von Adam Smith und Karl Marx zur Geltung: Während Smith betont, dass Arme in einer marktorientierten Wirtschaftsform immer große Aufstiegschancen hätten und ihr Schicksal um ein Vielfaches besser sei als selbst das der Könige in vormodernen Gesellschaften (vgl. Smith, *Inquiry*, 2009, 12), macht Marx in der berühmten Hütte-Palast-Parabel deutlich, dass der Mensch seiner sozialen Natur gemäß persönliche Befriedigung und Glück niemals losgelöst vom Schicksal und Wohlstand der ihn umgebenden Menschen empfindet (vgl. Marx et al., *Works*, 1958, 93).

Wenn Armut nun aber, zumindest als absolute Armut, menschenrechtsethisch als unbedingt abzuwendendes Übel beschrieben und weltweit als gravierender Problemzustand anerkannt wird, dann stellt sich notwendigerweise die Frage, *welchen Akteuren jeweils die konkreten Verantwortungen für die Bekämpfung von Armut verpflichtend zuzuordnen sind und wie diese Verantwortungsbeschreibungen ethisch zu begründen sind*: Muss Armutsbekämpfung als *Folgeverantwortung* konzipiert werden, also als die restitutive Verpflichtung eines Akteurs, die sich daraus ergibt, dass eben dieser Akteur schuldhaft an der Verarmung eines oder mehrerer Menschen beteiligt war? Oder sollte Armutsbekämpfung eher im Sinne einer *Hilfsverantwortung* konstruiert werden, die sich entweder aus der besonderen Nähe zum Armen oder schlicht aus der Fähigkeit zu helfen ableitet? Spielt beides eine Rolle? Und: Welches konkrete Ausmaß an Hilfe ist jeweils einzufordern?

Der bisherige kulturübergreifende ethische Konsens, der sich in der AEMR niedergeschlagen hat, behandelt diese Fragen nicht eingehend, denn aus menschenrechtsethischer Perspektive ist der jeweilige *Staat* prinzipiell das primäre Verantwortungsgegenüber des Einzelnen und seiner Rechte.²⁹ Gerade im Falle von Armut allerdings zeigt sich, wie problematisch diese nationalstaatliche Verantwortungszuweisung sein kann: Was geschieht, wenn es keinen Staat gibt oder wenn die staatlichen Organe nicht stark genug für den Schutz der Menschenrechte bzw. für die Umsetzung der dafür nötigen Maßnahmen sind? Und wie ist dort vorzugehen, wo Armut ursächlich auf Handlungen, Prozesse und Strukturen zurückgeht, die nicht nationalstaatlich verantwortet werden *können*, weil der Staat sie gar nicht beeinflussen oder sanktionieren kann?³⁰

Es wird deutlich: *Der bisherige menschenrechtsethisch erarbeitete Konsens zum Armutsproblem liefert noch keine hinreichenden ethischen Antworten auf die Armutstragödie. Gerade Verantwortungsfragen müssen eingehender im interkulturellen ethischen Diskurs erörtert werden.* Die Konzepte der Folgeverantwortung und der Hilfsverantwortung könnten sich dabei, so die heuristische Annahme, als hilfreich für die Strukturierung des Diskurses erweisen.

²⁹ Der Staat ist verantwortlich dafür, die mit den Menschenrechten korrespondierenden Pflichten in eindeutiger Weise spezifischen Akteuren zuzuweisen. Die Aspekte der Folge- und der Hilfsverantwortung spielen bei dieser Zuweisung eine wichtige Rolle, sind aber im Verhältnis zur prinzipiellen Verantwortung des Staates als sekundäre Maßgaben zu betrachten.

³⁰ Man denke hier etwa an die Strukturen des Welthandels, die von keinem einzigen Staat allein gemäß den Interessen seiner Staatsangehörigen gestaltet werden können.

Ein kurzer, von diesen Konzepten geleiteter Blick in die wissenschaftlichen Armutsdiskurse und die globale Hilfspraxis soll verdeutlichen, *dass* aufgrund der faktischen Armutssituation eine weitergehende interkulturell-übergreifende Reflexion zur Etablierung globaler Gerechtigkeitsstandards tatsächlich notwendig ist:

Ist man zunächst intuitiv geneigt, Armutsbekämpfung im Sinne der *Folgeverantwortung* denjenigen Akteuren zuzuweisen, die Verarmungsprozesse verschulden bzw. Menschen von der Beteiligung an wohlstandsfördernden Prozessen ausschließen, so sieht man sich schnell mit dem Problem konfrontiert, dass die Verursacherschaft von Armut oftmals gar nicht eindeutig bestimmt werden kann, da Armutsursachen vielfältig sind und immer vor dem Hintergrund komplexer historischer Entwicklungsprozesse betrachtet werden müssen.³¹ Zudem erscheint das Konzept der ›Verursachung‹ überall dort wenig geeignet, wo Armut nicht als neuerliche Entstehung, sondern lediglich als Fortdauern eines Zustands in Erscheinung tritt. Die wissenschaftliche Erforschung von Armutsursachen, die für eine angemessene Zuweisung von Folgeverantwortungen wichtig wäre, liefert ein zwiespältiges Bild. Zentraler Streitpunkt ist dabei die Frage, ob die Ursachen der Armut *innerhalb* eines von starker Armut betroffenen Landes und seiner Gesellschaft zu verorten sind, oder ob Armut eher ein Ergebnis *äußerer* Wirkeinflüsse ist; ob Armutsursachen also primär endogener oder exogener Natur sind (s.u. 2.2.2).³² Da

³¹ Vgl. hierzu Mack et al., Finanzkrise, 2009, 141: »Vor dem *Hintergrund kleinteiligster globaler Handlungsverästelungen* ist es vordergründig überhaupt unwahrscheinlich geworden, spezifische Verantwortungen klar zuschreiben zu können. [...] Zwar löst sich im globalen Rahmen die moralische Funktion von Verantwortung im Verhältnis von Akteur zu seinem Akt nicht auf, muss aber in Anbetracht der ungewissen kausalen Zusammenhänge zwingend sublimeren Methoden der Verantwortungsbeschreibung weichen.« Die Hervorhebungen in diesem Zitat stammen von dem Autor dieser Arbeit. Auch in allen folgenden wörtlichen Zitaten in der gesamten Arbeit stammen Hervorhebungen, soweit nicht anders angegeben, immer vom Autor dieser Arbeit.

³² Zu den endogenen Faktoren werden neben dem gesamten Spektrum geographischer Bedingungen (Klima, Zugang zu Handelswegen etc.) die Institutionen eines Landes (wirtschaftspolitische Rahmenbedingungen für Handel und Investition, politische Stabilität, good governance, kulturelle Mentalitäten) gerechnet. Als exogene Armutsfaktoren gelten vor allem die mangelnde oder unvorteilhafte Einbindung in den Weltmarkt sowie die Ausnutzung der politischen Schwäche ärmerer Länder in Verhandlungssituationen aller Art. Für umfassendere Diskussionen und Abwägungen der endogenen und exogenen Armutsfaktoren vgl. Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 47–51 und Gruffydd Jones, Poverty, 2006, 3f. Besonders wichtig erscheint an dieser Stelle noch der Hinweis, dass manche »der internen Faktoren nur zur Wirkung kommen können, wenn entsprechende externe

aber eben diese Frage nach den Armutsursachen in den allermeisten Fällen von den relevanten wissenschaftlichen Disziplinen nicht einvernehmlich geklärt wird, bleibt aus ethischer Sicht auch unklar, ob die korrekten Adressaten einer potenziellen Folgeverantwortung der Armutsbekämpfung innerhalb oder außerhalb des Landes zu suchen sind. In den nicht von absoluter Armut betroffenen Ländern entsteht daher eine entsprechend zwiespältige Haltung: (1) Forscher, die die Bedeutung *endogener* Armutsfaktoren betonen, weisen Kompensationsforderungen armer Länder in der Regel zurück. Reichen Ländern obliegt gegenüber armen Ländern keine Pflicht, sich an der Armutsbekämpfung aus Gründen einer Folgeverantwortung zu beteiligen.³³ Anhänger dieser Position betonen in ihrer Darstellung der Armutsursachen zumeist den Mangel effektiver Governance-Strukturen, Korruption, die schädigende Wirkung neopatrimonialer Klientelstrukturen sowie ein gewisses kulturbedingtes Mentalitätsdefizit, das einer gesunden Entwicklungspolitik entgegenstehe.³⁴ (2) Andererseits können mit Bezugnahme auf exogene Armutsfaktoren, etwa die nachhaltigen Schädigungen der Kolonialzeit³⁵ oder die ungleichen Welthandelsvereinbarungen,³⁶ Ursachen für Verarmungsprozesse sehr wohl den Handlungen anderer Länder zugewiesen werden. Direkte Hilfspflichten würden sich dann im Sinne einer Schadenshaftung oder *Folgeverantwortung* in großem Umfang ergeben.

Faktoren vorhanden sind und umgekehrt« (Kruip, Weltarmut, 2010, 244 f.). Vgl. hierzu auch Peter L. Bergers in der Einleitung erwähntes Konzept der »kulturellen Latenz«.

³³ Einer der wichtigsten Vertreter dieser Position ist John Rawls, der im internationalen Rahmen lediglich eine schwache Hilfsleistungspflicht befürwortet. Vgl. Rawls, Law, 2000, 63–69.

³⁴ Beispiele für Werke, die diese Perspektive einnehmen, wären die entwicklungsökonomische Monographie von Wolfgang Fengler, *Politische Reformhemmnisse und ökonomische Blockierung in Afrika* (Fengler, Reformhemmnisse, 2001) sowie die Bücher von Lawrence Harrison *Developing Cultures* (Harrison et al., Developing, 2006), *Underdevelopment is a State of Mind* (Harrison, Underdevelopment, 2000) und *Who Prospers?* (Harrison, Values, 1995).

³⁵ Vgl. etwa Walter Rodney, *How Europe underdeveloped Africa* (Rodney, Europe, 1983) oder William Easterly, *The White Man's Burden* (Easterly, Man, 2007).

³⁶ »Die Industrieländer dringen auf Ausnahmen vom Wettbewerb in allen den Bereichen, in denen die Entwicklungsländer komparative Vorteile aufweisen, und auf eine konsequente Liberalisierung überall dort, wo sie selbst Wettbewerbsvorteile besitzen und den Entwicklungsländern eine Marktöffnung schwer fällt« (Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 323 ff.).

Diese Zwiespältigkeit im Verständnis von Armutursachen führt dazu, dass es keinen weltweiten Konsens darüber gibt, in welchem Umfang und in welcher Form bestimmte Staaten und/oder Akteure aus Gründen der *Folgeverantwortung* verpflichtet sind, einen Beitrag zur Armutbekämpfung zu leisten. Obwohl diese Uneinigkeit in erster Linie aus den Ambivalenzen wirtschafts- und sozialwissenschaftlicher Untersuchungen zu resultieren scheint, ist es plausibel anzunehmen, dass auch die Pluralität kulturspezifischer Deutungen des Verantwortungsbegriffs diese Uneinigkeit fördert, ja den zuerst genannten Differenzen möglicherweise sogar vorausgeht; schließlich kann ein und derselbe Interaktionsablauf vor den Hintergründen unterschiedlicher kulturell geprägter Wertvorstellungen ganz verschiedene Folgeverantwortungszuschreibungen hervorrufen.

Trotz der Unklarheit in Bezug auf Fragen der Folgeverantwortung sind viele Staaten sich zumindest darin einig, dass sie – komplett losgelöst von etwaigen Folgeverantwortungen – schon aus Gründen einer allgemeinen *Hilfsverantwortung* in einem gewissen, wenn auch deutlich niedrigeren Ausmaß dazu verpflichtet sind, sich an Armutbekämpfungsmaßnahmen zu beteiligen.³⁷ Dieses Bewusstsein zeitigt verschiedene konkrete Hilfsbemühungen. Die im Jahre 2000 von allen UN-Mitgliedsstaaten vereinbarten »Millenniumsentwicklungsziele« (Millennium Development Goals, kurz: MDGs) sind ein Paradebeispiel für diese auf Hilfsverantwortung aufbauenden Initiativen: Sie gaben, detailliert aufgeschlüsselt in Form von acht konkreten Zielvorgaben, das Versprechen ab, Armut auf der Welt innerhalb von 15 Jahren signifikant zu verringern. Das eindrücklichste dieser Versprechen war, den Anteil der Weltbevölkerung, der in absoluter Armut lebt, bis zum Jahre 2015 zu halbieren.³⁸ Trotz dieser löblichen Initiative blieb die Wirklichkeit der Armutsbekämpfung hinter ihren hohen Zielen zurück: Die Zweidrittelbilanz der MDGs offenbarte, dass fast alle Ziele mit großer Wahrscheinlichkeit verfehlt werden.³⁹ Besonders negativ hervorzuheben ist die Tatsache, dass die *Anzahl* der

³⁷ Positive Hilfspflichten werden in der Ethik gemeinhin als deutlich weniger verbindlich und umfassend beurteilt als negative Gerechtigkeitspflichten, andere nicht zu schädigen bzw. zugefügten Schaden zu kompensieren. Vgl. Hahn, *Gerechtigkeit*, 2009, 36.

³⁸ Der aktuelle Stand der acht festgesetzten Indikatoren lässt sich der offiziellen UN-Website zu den MDGs entnehmen (vgl. United Nations, *MDG Report*, 2011). Für eine bedenkenswerte Kritik der MDGs und vor allem des mangelnden politischen Willens zu ihrer Umsetzung seitens der Industrienationen vgl. Thomas Pogges *Aufarbeitung in Pogge, Poverty*, 2010, 11 f.

³⁹ Trotz der optimistischen Lyrik des MDG-Berichts werden diese größtenteils – und teilweise in dramatischen Umfang – nicht erreicht: Während das Erreichen von MDG 1,

an Hunger leidenden Menschen nicht halbiert werden wird, wie es das erste Millenniumsentwicklungsziel in seiner Erstfassung vorsah.⁴⁰ Zwar sank der *Anteil* der an Hunger leidenden Menschen, doch die Anzahl der unterernährten Menschen im Bemessungszeitraum stieg sogar auf gegenwärtig 830 Millionen an.⁴¹ Der Zwischenergebnisbericht der Millenniumsinitiative vermeldete daher im Jahre 2011, dass der Fortschritt der Hungerbekämpfung in den größten Problemregionen, Indien und Subsahara-Afrika, erheblich hinter den Erwartungen zurückbleibt.⁴² Es scheint also, dass die Armutsbekämpfungsmaßnahmen im Sinne einer *globalen Hilfsverantwortung* in ihren bisherigen Formen selbst in der beispiellosen MDG-Initiative noch längst nicht ausreichen, um alle hilffähigen Akteure hinreichend stark dazu zu verpflichten, Armut zu bekämpfen.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Das eklatante Problem der Armut wurde bereits in der Vergangenheit zum Ausgangspunkt für eine gemeinsame kulturübergreifende Suche nach ethisch adäquaten Antworten und Lösungswegen. Trotz erster Meilensteine dieses gemeinsamen Bemühens mahnt die fortdauernde Armut dazu, weiter kulturübergreifend eine gemeinsame ethische Basis der Armutsbekämpfung zu erarbeiten und dabei beson-

die Halbierung des Anteils absolut Armer, noch möglich ist (in Indien und im südlichen Afrika nur leichte Verbesserungen), wird MDG 2, Grundschulbildung aller Kinder, sowie MDG 3, Gleichberechtigung bei der Schulbildung, verfehlt werden. Ebenso kann auch MDG 4, die Reduzierung der Kindersterblichkeitsrate um zwei Drittel, sowie MDG 5, die Reduzierung der Müttersterblichkeit bei Geburten um drei Viertel, nicht mehr erreicht werden. Auch MDG 6, die Eindämmung der HIV-Ausbreitung, kann nicht mehr erreicht werden. Ebenso können auch die letzten beiden Ziele, die Sicherung von Ressourcennachhaltigkeit (MDG 7) und die Herstellung einer Entwicklungspartnerschaft im Rahmen der vom Westen versprochenen Hilfeleistungen (MDG 8), gemäß dem Fortgang der Entwicklung in den letzten 10 Jahren nicht erreicht werden. Vgl. United Nations, MDG Report, 2011.

⁴⁰ Während die ursprüngliche Fassung des ersten Millenniumsentwicklungsziels des Welternährungsgipfels in Rom 1996 vorsah, die *Anzahl* absolut armer Menschen (Basisjahr 1996) zwischen 2000 und 2015 zu halbieren, sah das zweimal revidierte Versprechen im Jahre 2000 nur noch vor, den *Anteil* im Verhältnis zum Basisjahr 1990 bis 2015 zu halbieren. Vgl. Pogge, Poverty, 11-13.

⁴¹ Vgl. United Nations, MDG Report, 2010, 12: Der Anteil der absolut Armen an der Gesamtbevölkerung sank von 20% im Bemessungszeitraum 1990–1992 um 4% auf 16% im Zeitraum 2005–2007. Die »absolut Armen« umfassen eine größere Gruppe als die unterernährten Menschen. Vgl. die Angaben in der Einleitung.

⁴² Vgl. United Nations, MDG Report, 2010, 12: »Progress to end hunger has been stymied in most regions«.

ders auf gemeinsame Verständnisse und Zuschreibungen von konkreten Verantwortlichkeiten der Armutsbekämpfung zu achten. Der interkulturelle Diskurs sollte dabei sowohl die interaktionalen Bezüge für die Bestimmung von *Folgeverantwortung* als auch die verpflichtenden Ausmaße von *Hilfsverantwortung* möglichst sauber erörtern und einheitlich klären.

2.1.2 ›GLOBALISIERUNG‹ ALS NEUER BEZUGSRAHMEN ETHISCHEN DENKENS

Der zweite wesentliche Grund dafür, dass eine sinnvolle Verständigung über effektive Armutsbekämpfung heute nur nach den ethischen Maßgaben eines *interkulturellen* Diskurses erfolgen kann, liegt in der Natur derjenigen Prozesse begründet, die gemeinhin unter dem Oberbegriff ›Globalisierung‹ firmieren. Als ›Globalisierung‹ werden im Folgenden alle diejenigen Prozesse bezeichnet, »in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden«⁴³.

Die wirtschaftlichen und politischen Strukturänderungen der Globalisierung sind so unmittelbar mit dem Phänomen absoluter Armut und der Möglichkeit der Armutsreduzierung verknüpft, dass es wichtig ist, an dieser Stelle kurz die Zusammenhänge zwischen Globalisierung, Armut und Verantwortlichkeiten zu umreißen: Mit dem Anwachsen der globalen Handlungs- und Wirkungs-Vernetzungen steigt die Notwendigkeit, Verantwortlichkeiten im Sinne von Folgeverantwortungen klar und konkret spezifischen Akteuren zuzuordnen. Da die Zunahme von Vernetzungen aber nicht bloß quantitativ erfolgt, sondern sich auch als Zunahme von struktureller Komplexität äußert, steigt zugleich die Schwierigkeit, Folgeverantwortungen klar zu erfassen.⁴⁴ Die Zunahme globaler Vernetzungen führt des Weiteren dazu,

⁴³ Beck, Globalisierung, 1997, 28 f. Beck unterscheidet in seiner Auseinandersetzung mit der Globalisierung zwischen Globalisierung, Globalität und Globalismus. In klarer Abgrenzung zum ›Globalismus‹, den Beck als Synonym aller exklusiv ökonomisch gedachten Vorstellungen von Globalisierungsvorgängen betrachtet, definiert Beck ›Globalisierung‹ schlichtweg in dem o. g. umfassenden Sinn.

⁴⁴ Mack und Hartlieb untersuchen die ethische Kategorie der ›Verantwortung‹ im Rahmen globaler Wirkzusammenhänge und kommen zu dem Schluss, dass »vor dem Hintergrund kleinteiligster globaler Handlungsverästelungen es vordergründig überhaupt unwahrscheinlich geworden ist, spezifische Verantwortungen klar zuschreiben zu können. [...] Zwar löst sich im globalen Rahmen die moralische Funktion von Verantwortung im Verhältnis von Akteur zu seinem Akt nicht auf, muss aber in Anbetracht der ungewissen kausalen Zusammenhänge zwingend sublimeren Methoden der Verantwortungsbeschrei-

dass auch das Bewusstsein für wechselseitige Abhängigkeiten und die faktische Verbundenheit anwächst, so dass sich die ethische Basis für die Zuschreibung von Hilfsverantwortung vergrößert (relative Assoziation mit den Hilfsbedürftigen). Auch der im Zuge der Globalisierung zunehmende Wohlstand – zumindest eines Teiles der Welt – ist insofern ethisch relevant, als dieser die *Hilfsfähigkeit* erhöht.⁴⁵ Da all diese Bezüge zwar thematisch relevant sind, aber hier unmöglich umfassend erörtert werden können, werden im Folgenden nur einige ausgewählte Aspekte der Globalisierung erläutert, um zu verdeutlichen, *dass* eine übergreifend abgestimmte Ordnung zur Armutsbekämpfung gerade in Zeiten der Globalisierung besonders wichtig ist.

Zunahme globaler Interaktion – Abnahme nationaler Ordnungsmacht:

Während die Moderne die Angelegenheiten der Welt strikt in eine nationale und eine internationale Sphäre teilte und den Nationalstaat in einer Scharnierfunktion als Bindeglied dieser Sphären sah, wurde genau diese ordnungspolitische Trennlinie in den vergangenen Jahrzehnten immer durchlässiger.⁴⁶ Die Intensivierung wirtschaftlicher Austauschprozesse, die *ein* wichtiges Merkmal der Globalisierung sind,⁴⁷ entfaltete eine so starke Dynamik, dass

bung weichen« (Mack et al., Finanzkrise, 2009, 141). Die Komplexität dieser globalen Handlungsverästelungen und die damit einhergehende Schwierigkeit der Verantwortungszuschreibung kann sehr deutlich an dem mittlerweile medienwirksamen Beispiel der Coltan-Gewinnung für die Produktion moderner Smartphones verdeutlicht werden. Immer wieder betonen Hersteller, dass es ihnen unmöglich sei, nachzuvollziehen, unter welchen Bedingungen die für den Bau der Geräte erforderlichen Erze abgebaut und verarbeitet würden. Vgl. Hütz-Adams, Mine, 2012.

⁴⁵ Hilfsfähigkeit und relative Assoziation mit den Hilfebedürftigen werden beide als Voraussetzung für die Zuschreibung von Hilfsverantwortung betrachtet.

⁴⁶ Vgl. Pogge, Preface, 2008, xviii. Der Soziologe Ulrich Beck spricht hier von einem Aufbrechen der »Container-Theorie von Gesellschaft« (Beck, Globalisierung, 1997, 49), der zufolge die unterschiedlichen Gesellschaften der Welt fein säuberlich in Nationalstaaten getrennt nebeneinander existieren konnten.

⁴⁷ Die Ursachen für die Intensivierung wirtschaftlicher Austauschprozesse können vor allem auf den technologischen Fortschritt (Senkung der Transportkosten, Beschleunigung der Kommunikation) und auf eine allgemeine Öffnung der Märkte (Abbau von Handelshindernissen, Liberalisierung der Finanzmärkte) zurückgeführt werden. Vgl. Sauter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 5–12. Grundsätzlich ist es bei der Beschäftigung mit Globalisierungsprozessen wichtig zu verstehen, dass es eine offene Kontroverse darüber gibt, ob die treibende Kraft hinter Globalisierung sich auf eine einzelne Logik zurückführen lässt oder ob der Motor der globalen Vernetzung in der Verbindung multikausaler Logiken zu sehen ist. Vgl. Beck, Globalisierung, 1997, 61. Beck verweist in der Gruppe derer, die die monokausale Triebkraft der Globalisierung betonen, vor allem auf Imma-

die klassische Ordnungsmacht des Nationalstaats und der klassische internationale Ordnungsrahmen (auf der Basis nationalstaatlicher Souveränität) nicht mehr dazu in der Lage waren, die immense wirtschaftliche Dynamik politisch so zu ordnen, dass diese konsequent der Verbesserung des Allgemeinwohls zuträglich gemacht worden wäre.⁴⁸

Veränderung der globalen Akteurslandschaft:⁴⁹ Der Bedeutungsverlust des Nationalstaats geht einher mit einer grundlegenden Veränderung der globalen Akteurslandschaft: Die Entstehung transnationaler politischer Bündnisse wie der Vereinten Nationen (UN) oder der Europäischen Union (EU), die Bildung internationaler Wirtschafts- und Finanzinstitutionen wie des Weltwährungsfonds (IWF), der Weltbank oder der Welthandelsorganisation (WTO), die zunehmende Macht transnationaler Unternehmen sowie die Genese globaler Nichtregierungsorganisationen schufen neue Arten von einflussreichen Akteuren und stuften den Nationalstaat zu *einer* Gattung von internationalen Akteuren herab. Im Zuge dieser Neustrukturierung der globalen Institutionen- und Akteurslandschaft lässt sich also gleichzeitig und gegenläufig zueinander beobachten, wie der Einfluss der Nationalstaaten innen- und außenpolitisch zurückgeht, während der transnationale Einfluss der globalen wirtschaftlichen, politischen und zivilgesellschaftlichen Akteure sich ständig ausdehnt. Für Wohlstands- und Verarmungsprozesse ist es besonders wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass nicht nur die externe Souveränität der Nationalstaaten zurückgeht, sondern dass auch ihre internen

nuel Wallerstein, der im Zuge seiner Weltsystemtheorie die wirtschaftlichen Kräfte als Hauptmovers der Globalisierung ausmacht (vgl. Wallerstein, *World*, 2007). Andere wie Rosenau, Gilpin oder Held betrachten die internationale Politik als dominante Logik (vgl. z. B. Gilpin et al., *Economy*, 2001), während wieder andere wie Robertson oder Appudurai die kulturelle Glokalisierung als zentralen Ansatzpunkt für das Verständnis unserer veränderten globalen Welt wählen (vgl. Robertson, *Globalization*, 2000).

⁴⁸ Für eine differenzierte Typologie von Globalisierungseinschätzungen in Bezug auf ihren gesellschaftlichen Nutzen vgl. Albino Barrera, *Globalization and Economic Ethics*. Barrera nennt fünf unterschiedliche Grundwahrnehmungsmuster von Globalisierung: (1) »Globalization is nothing new, we haven't seen in economic history«. (2) »a common climb to the top and »raising tide raising all boats.« (3) »Globalization leads to neoclassical convergence: poorer nations tend to grow faster than richer nation«. (4) »Globalization as the leading cause of unequal development and increasing international disparities.« (5) »Globalization as a race to the bottom« (Barrera, *Globalization*, 2010, 1–3). Für eine differenzierte Analyse der *nicht* armutsmindernden Auswirkungen des zunehmenden weltweiten Freihandels vgl. Wallacher, *Welthandel*, 2009.

⁴⁹ Vgl. hierzu Thomas Pogges Institutionenanalyse in Pogge, *Preface*, 2008, xvii–xviii.

Gestaltungsmöglichkeiten in Bezug auf Lohnniveaus, Zölle, Arbeitsstandards, Umweltschutzvorschriften und Steuersätze zunehmend durch Einflüsse anderer Akteure mitbestimmt werden.⁵⁰

Ordnungspolitische Machtvakuen: Eine solche Transformation der internationalen Akteurslandschaft führt dazu, dass die systemische Komplexität beachtlich ansteigt⁵¹ und dass diese neue und teilweise sehr unübersichtliche Formation eines heterogenen Institutionengefüges⁵² zumindest gegenwärtig eine Vielzahl an ordnungspolitischen Machtvakuen entstehen lässt.⁵³ Obwohl die im Zuge dieser Veränderungsprozesse entstehenden transnationalen politischen Institutionen (UNO, IWF, WTO und Weltbank) sich als ein wichtiger Fortschritt in dem evolutiven Prozess hin zu einer demokratisch geordneten Weltgesellschaft begreifen lassen, muss festgestellt werden, dass eine Vielzahl der sich neu ergebenden globalen Vernetzungen nicht demokratischen Strukturen und Maßgaben folgt und daher oftmals auch nicht den Interessen der betroffenen Bevölkerung dienlich ist.

Beispiel: Armutspersistenz aufgrund von fehlenden Rahmenordnungen: Die schädlichen Folgen dieser ordnungspolitischen Machtvakuen lassen sich anhand einer von Thomas Pogge wiedergegebenen Falldarstellung beispielhaft illustrieren: Eine nicht demokratisch legitimierte Regierung eines Landes A schließt einen weitreichenden Ressourcen-Nutzungsvertrag mit

⁵⁰ Thomas Pogge beschreibt diese Vorgänge sehr treffend als »doppelte Transformation des internationalen Raumes«: »This double transformation of the traditional realm of international relations – the proliferation of transnational actors and the profound influence of the systemic activities of these actors deep into the domestic life of national societies – is part of what is often meant by the vague term *globalization*« (Pogge, Preface, 2008, xviii).

⁵¹ So sind die Entscheidungen einzelner wirtschaftlicher und politischer Akteure in ihren Auswirkungen auf andere Akteure oft nicht eindeutig vorhersagbar. Einzelne Entscheidungen beeinflussen die Gestaltungsmöglichkeiten von Akteuren auf ganz anderen Ebenen gesellschaftlicher Formationsprozesse und verändern dadurch das Verhältnis und die Kompetenzabgrenzungen dieser Ebenen zueinander.

⁵² Zu den Teilnehmern dieses Institutionengefüges gehört, dies muss zum besseren Verständnis betont werden, neben den nationalstaatlichen Regierungen, Staatsbündnissen und supranationalen politischen Institutionen vor allem auch gerade die Vielzahl an transnationalen Unternehmen, die von ihrer eigenen Grundstruktur her dezidiert *nicht* demokratisch verfasst sind und daher – trotz des Ideals des Stakeholdervalue-Ansatzes – auch in den allermeisten Fällen ihre Entscheidungen nicht von den gesammelten und abgewogenen Interessen aller Betroffenen abhängig machen.

⁵³ Für eine gute Beschreibung der Aufgaben und eine weltanschauliche Reflexion einer globalen Ordnungspolitik vgl. Sautter, Aufgaben, 2010, 77–102.

einem transnationalem Unternehmen B. Dieser Vertrag stärkt die finanzielle Machtbasis der Regierung durch Einnahmen von außen und begünstigt damit die wirtschaftliche Orientierung der Volkswirtschaft hin zu einer unproduktiven Rentenökonomie. Derartige Staatseinnahmen fördern auf nationaler Ebene neopatrimoniale Verwaltungsstrukturen und Klientelwirtschaft, was sich, wenn sich dieser Typus der Rentenökonomie über Generationen hinweg etabliert, negativ auf die Produktionsmentalität der Bevölkerung auswirkt.⁵⁴ Zudem schwächen die nicht-elastischen Staatseinnahmen aus derartigen Ressourcennutzungsverträgen mit externen Akteuren zusätzlich die Möglichkeit zur Einflussnahme des Volkes.⁵⁵ So kann es also geschehen, dass durch eine singuläre Ressourcennutzungsübereinkunft eines diktatorischen Regimes mit einem transnationalen Unternehmen die Machtmittel ganzer Bevölkerungsgruppen, die für einen demokratischen Wandel eintreten, minimiert werden. Dieses Beispiel veranschaulicht die negativen Folgen der Abwesenheit makrostruktureller demokratischer Rahmenordnungen: Dadurch, dass es keine politische Instanz gibt, die derartige Ressourcennutzungsverträge überprüft, können einflussreiche Vertragspartner Verträge abschließen, die keineswegs im Interesse der meisten betroffenen Personen sind und ggf. sogar Verarmungsprozesse massiv unterstützen.⁵⁶

⁵⁴ Der kamerunische Philosoph Segun Gbadegesin schreibt: »The conception of ›work as a curse‹ dominates our political economy today« (Gbadegesin, Philosophy, 1991, 225). Gbadegesin weiter: »[People are...] frustrated by their persistent poverty inspite of the fact that they work hard and contrary of the traditional conception of work as a cure for poverty. This group finds, to their dismay, that work has virtually lost its curative power and that the culture of poverty seems to remain in their domain even when they work hard [...]. [People] see the socio-economic structure of our nation as an unjust system. [They see the system as one laying...] emphasis on worker productivity, with no corresponding consideration for workers' well-being.« Gbadegesin kommt zu dem Schluss: »The attitude or conception is not the prior thing then, and should not be the target for reform. The *attitude is predicated on the realities of social existence*« (Gbadegesin, Philosophy, 1991, 225–229).

⁵⁵ Vgl. Amartya Sens Arbeiten über den Zusammenhang von Hungersnöten und demokratisch gewählten Regierungen. Eine präzise Übersicht über diese findet sich in Wagner, Sen, 2000, 116–119.

⁵⁶ Vgl. Pogge, Poverty, 2010, 28. Sautter schreibt dazu: »Auch der Wettbewerb der Staaten mit ihren jeweiligen Rechtssystemen braucht eine Ordnung, so wie jeder Wettbewerb geordnet sein muss, wenn er zur Wohlfahrtssteigerung beitragen soll« (Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 46). Für eine Fallstudie, die die hier dargestellten Problemzusammenhänge in Bezug auf die gegenwärtige Situation in Angola ausführt, vgl. Sogge, Angola, 2006.

Wirtschaftswachstum ohne Beteiligung der Armen: Das Wachstum ökonomischer Austauschbeziehungen außerhalb von ordnungspolitischen Regulierungen führt also *nicht* automatisch zu einer Verbesserung des Wohlergehens der absolut Armen.⁵⁷ Es erhöht zwar die Summe der Handelsgewinne und senkt die Produktionskosten, erschließt Märkte und verstetigt Wachstum; doch dies alles ist noch lange keine hinreichende Gewähr dafür, dass in den ärmsten Ländern dieser Welt (Least Developed Countries) die Situation der absolut Armen tatsächlich verbessert wird.⁵⁸ Da Märkte nur die Bedürfnisse von denjenigen Menschen wahrnehmen, die ihre Bedürfnisse in Form von Kaufkraft artikulieren können, und da sie von sich aus *nicht* dazu tendieren, Menschen ohne Kaufkraft und ohne Bildung (absolut Arme also, die wirtschaftlich gesehen »niedrigstes Humankapital« sind) mit Einkommen auszustatten,⁵⁹ kann die produktive Wirkung globalisierten Wirtschaftswachstums nur durch eine demokratisch vermittelte und global abgestimmte rigide Ordnungspolitik der Verbesserung des Wohlstands der absolut Armen dienen. *Diese Ordnungspolitik muss die wirtschaftliche Produktivität so lenken, dass die absolut Armen ein Einkommen erhalten und dass die Globalisierungsgewinne langfristig gesehen den absolut Armen in überproportional starker Weise zugute kommen.* Nur wenn die wirtschaftliche Komponente der Globalisierung die Ungleichheiten zwischen Arm und Reich innerhalb einzelner Länder und zwischen den Weltregionen langfristig abbaut, kann sie der Bekämpfung von absoluter Armut dienen. Ist dies nicht der Fall, hat sie eindeutig negative Auswirkungen für die Armutsbekämpfung.⁶⁰

⁵⁷ So stellen Grün und Klasen beispielsweise fest, dass erweiterte Wohlfahrtsmaße die erwarteten Verbesserungen der Wohlfahrt in Transformationsländern nur sehr gering oder unverändert ausfallen lassen, weil die stetig wachsende Ungleichheit und deren Auswirkungen den positiven Effekt von Wirtschaftswachstum egalisieren. Vgl. Grün et al., *Transition*, 2012, 11.

⁵⁸ Obwohl im globalen Maßstab der Abstand zwischen Arm und Reich sich generell verringert, wird gleichzeitig deutlich, dass der Anteil des ärmsten Quintils (die ärmsten 20% der Weltbevölkerung) am Weltgesamteinkommen weiter gesunken ist. Dies zeigt also, dass die Globalisierung in ihrer bisherigen Form »ausgerechnet die Ärmsten der Armen zu Verlierern macht« (Norwegian, *Globalization*, 2000, 843–848, eigene Übersetzung). Vgl. auch Müller, *Kultur*, 2006, 53.

⁵⁹ Vgl. Baumgartners Behandlung des Zusammenhangs von Grundbedürfnissen und Kaufkraft in Baumgartner, *Effizienz*, 2005, 82–108.

⁶⁰ In seiner Untersuchung der Ungleichheiten in Entwicklungsländern kommt Klasen zu dem Ergebnis: »The rise in inequality has a strong negative welfare impact and poses threats to future well-being and social cohesion. [...] the preponderance of evidence sug-

Die zwiespältige Rolle globaler Institutionen: Doch nicht nur unregulierte wirtschaftliche Interaktionen, auch die politischen Strukturen in diversen globalen Institutionen, wie etwa der WTO, benachteiligen mitunter arme Länder schon durch die Konfiguration ihrer Verhandlungsmechanismen. Sautter betont daher, dass das gegenwärtige WTO-System zwar besser als ein total vertragsloser Zustand sei, aber im Vergleich mit einer »wirklich verbindlichen Wettbewerbsordnung [...] unbefriedigend« sei und den Entwicklungsländern den Prozess sozioökonomischer Entwicklung deutlich erschwere.⁶¹ Hier muss es zu deutlich fundamentaleren Demokratisierungsprozessen kommen, damit die betroffenen Gremien nicht nur nominell demokratisch agieren, sondern sich tatsächlich zu Entscheidungsforen entwickeln, in denen nicht die wirtschaftliche Macht einzelner Länder, sondern die Stimmen der betroffenen Menschen die Ergebnisse der Verhandlungen bestimmen.⁶²

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die wirtschaftlichen und politischen Verbindungs- und Wachstumsprozesse der Globalisierung tragen keinesfalls zwangsläufig zur Armutsbekämpfung bei. Überall dort aber, wo die enorme Dynamik dieser Prozesse in die Bahnen einer demokratisch-beteiligungsorientierten institutionellen Ordnung gebracht werden kann, ist es sehr gut möglich, sie für Armutsbekämpfung zu nutzen.⁶³

Betrachtet man die soeben skizzierten Aspekte der Globalisierung aus ethischer Perspektive, so ergeben sich zwei wichtige Konsequenzen: (1) Angesichts der abnehmenden Möglichkeiten, Ordnungspolitik nationalstaatlich-isoliert zu gestalten, und der zunehmenden Notwendigkeit, transnationale Institutionen ins Leben zu rufen, um in zweckmäßiger Weise Ordnungspolitik betreiben zu können, erscheint es sinnvoll, ethische Konzeptionen von Gerechtigkeit nicht »international«, sondern »transnational« bzw. »global« zu denken und

gests that *rising inequality has had a neutral or negative impact on economic growth, and a sharply negative impact on (absolute) poverty reduction*. In sum, rising inequality is preventable, and doing so would not necessarily harm growth, but help with poverty reduction« (Klasen, Inequality, 2009, 360).

⁶¹ Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 330. Ähnlich argumentiert auch Pogge in Pogge, Poverty, 2010, 232.

⁶² Vgl. Herrmann, Menschenrecht, 2010, 10–18.

⁶³ Die institutionellen Ordnungen müssen dabei so ausgerichtet sein, dass sie eine effektive Bekämpfung absoluter Armut durchsetzen und »die Vorteile der Wechsel- und Kooperationsbeziehungen insbesondere den wirtschaftlich weniger entwickelten Nationen zu Gute kommen« (Koller, Soziale, 2005, 113 zitiert nach Mack, Solidarität, 2007, 325). Koller und Mack beschreiben hierbei in sozialphilosophischer Form ein Ziel, das in der Entwicklungsökonomie als *pro-poor-growth* bezeichnet wird.

zu formulieren: Während ›internationale Gerechtigkeit‹ Gerechtigkeitserwägungen primär innerhalb der nationalstaatlichen Sphären verortet und jenseits derselben nur dort Gerechtigkeitserwägungen anstellt, wo die politischen Interessen von Staaten in Konflikt zueinander geraten,⁶⁴ zielt ›globale Gerechtigkeit‹ auf eine ethisch für erstrebenswert gehaltene Ordnung der interaktionalen Bezüge zwischen *allen* maßgeblichen Akteuren. Die Rede von einer ›globalen Gerechtigkeit‹ nimmt also die tatsächlichen strukturellen Veränderungen des weltweiten Machtgefüges ernst und speist diese in den Bereich sozialetischer Konzeptionalisierungen ein.⁶⁵ (2) Für eine umfassende Neuorientierung der Globalisierung zugunsten von Armutsbekämpfung im Sinne einer ›globalen Gerechtigkeit‹ bedarf es eines klaren ethischen Grundkonsenses der beteiligten Menschen in allen beteiligten Kulturen. Der Prozess, der zu einem solchen Grundkonsens führt, lässt sich als eine zweite, diskursiv-ethische Form der Globalisierung konzeptionalisieren.⁶⁶

2.1.3 FAZIT

Die kulturübergreifende ethische Verarbeitung des Armutproblems fand ihre bisher wohl markanteste Ausdrucksform in der AEMR. Die Pflichten bzw. Verantwortlichkeiten für Armutsbekämpfung jedoch, die sich aus der AEMR ergeben, sind so unspezifisch, dass Armutsbekämpfung zumindest jenseits des nationalstaatlichen Rahmens kaum konkret eingefordert werden

⁶⁴ Hahn, Gerechtigkeit, 2009, 12.

⁶⁵ Das Konzept der ›Nation‹ bzw. des ›Nationalstaats‹ verliert dadurch seine Primatstellung unter den ethisch relevanten Differenzmerkmalen. Amartya Sen führt dazu aus: »The world is certainly divisive, but it is diversely divisive, and partitioning of the global population into distinct ›nations‹ or ›people‹ is not the only line of division. Nor does the national partitioning have any pre-eminent priority over other categorizations« (Sen, Idea, 2010, 141).

⁶⁶ Vgl. Apel et al., Globalisierung, 1998, 79: »Die Veränderungen der Bedingungen der Weltwirtschaft, die zurzeit als Globalisierung bezeichnet werden, müssten [...] der Betrachtung und der Kontrolle der Öffentlichkeit ausgesetzt werden. [...] Damit wäre dann auf der Ebene der Wirtschaft die sozusagen naturwüchsige Globalisierung erster Ordnung durch eine ethisch verantwortete Globalisierung zweiter Ordnung ergänzt bzw. eingeholt.« Die Differenzierung dieser zwei Formen der Globalisierung, die reale Form der wirtschaftlichen Expansion, die von sich aus nicht auf soziale Integration und machtfreie Verständigung bedacht ist, und die zweite Form, die sich als ein diskursives weltumspannendes Netzwerk verstehen lässt, das darauf dringt, globale Vernetzungen demokratisch und partizipativ zu gestalten und eine Intensivierung globaler Vernetzung nur insofern befürwortet, wie diese das Weltgemeinwohl fördert, finden sich in vielen Diskussionen. Vgl. beispielsweise Struhl, Ethics, 2007, 25 f.

kann, weil (a) Zuweisungen von Armutsbekämpfungspflichten im Sinne der Folgeverantwortung aufgrund von differierenden Ursachenanalysen sehr umstritten sind und weil (b) die Verpflichtung zur Armutsbekämpfung im Sinne der Hilfsverantwortung keine ausreichend konkreten Forderungen an einzelne Akteure stellt. Die anhaltende Tragik der weltweiten Armutssituation lässt es angesichts dessen nötig erscheinen, einen weitergehenden kulturübergreifenden Konsens über ein gemeinsames konkretes Gerechtigkeitsverständnis zu suchen.

Eben diese kulturübergreifende Reflexion der Armutstragödie ist aber auch deshalb erforderlich, weil die Ordnungsstrukturen sozialer Interaktionen sich in den vergangenen Jahren grundlegend verändert haben und im Zuge der Globalisierung Ordnungskompetenzen zunehmend vom Nationalstaat auf inter- bzw. transnationale Institutionen übergegangen sind und weiterhin übergehen werden. Die Formulierung ethischer Standards für die Gestaltung dieser Institutionen aber kann nur gemeinsam, also in einem interkulturellen Verständigungsprozess erfolgen.

Angesichts dieser doppelten Notwendigkeit eines kulturübergreifenden ethischen Diskurses setzt diese Arbeit sich das Ziel, die Potenziale einer interkulturellen Verständigung über Armut und globale Gerechtigkeit kultursensibel zu bestimmen. Sie legt sich dabei axiomatisch darauf fest, dass Armut Abhilfe geboten werden muss und globale Gerechtigkeit nicht als internationales, sondern als transnationales Konzept aufgefasst werden sollte.

2.2 POTENZIELLE QUELLEN EINES INTERKULTURELLEN ETHISCHEN DISKURSES: DIE FORSCHUNGSHORIZONTE DER RELEVANTEN WISSENSCHAFTSDISZIPLINEN IM ÜBERBLICK

Da Armut eine »relative, in den jeweiligen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Kontext eingebettete Größe«⁶⁷ ist, findet die wissenschaftliche Beschäftigung mit »Armut und Gerechtigkeit« in unterschiedlichen Disziplinen statt. Jede dieser Disziplinen hat dabei ihre spezifischen Voraussetzungen, ihren je eigenen Methodenkanon und definiert innerhalb ihrer je eigenen Paradigmen, welche Forschungsfragen und welche For-

⁶⁷ Schäfer, Geschichte, 2008, 221.

schungsergebnisse als ›realistisch‹ angesehen werden können.⁶⁸ Und – was für die vorliegende Untersuchung noch wichtiger ist – jede dieser Disziplinen hat ihre ganz eigene Art den Faktor ›Kultur‹ zu berücksichtigen. Um diesem Umstand ausreichend Rechnung zu tragen, sollen im Folgenden einige der für den Armutsdiskurs wichtigen wissenschaftlichen Disziplinen knapp mit ihren je eigenen perspektivischen Wahrnehmungsmustern von ›Armut und Gerechtigkeit‹ und ihrer je eigenen Berücksichtigung von ›Kultur‹ vorgestellt werden. Nacheinander werden dazu ethnologische, entwicklungsökonomische, politikwissenschaftliche und sozialetische Ansätze und Quellen dargestellt. *Diese multidisziplinäre Übersicht erscheint für die wissenschaftliche Behandlung eines Problems, das keine eindeutige disziplinäre Zuordnung besitzt, unumgänglich. Sie ermöglicht es, Aussagen darüber zu treffen, ob und inwieweit die jeweiligen disziplinspezifischen Zugriffsweisen sich mit der Fragestellung dieser Arbeit verbinden lassen. Zudem erschließen sich die spezifischen Vorzüge und Begrenztheiten des sozialetischen Zugriffs mit einem Verständnis der spezifischen Behandlung des Themas in ethnologischen, entwicklungsökonomischen und politikwissenschaftlichen Quellen deutlich klarer. Die Übersicht schärft damit das Bewusstsein dafür, wo und in welcher Weise der sozialetische Quellentypus, auf dem diese Arbeit aufbaut, der Ergänzung bedarf und warum behauptet werden kann, dass gerade ethisch-philosophische Ansätze als Informationsquellen für den angestrebten interkulturellen Diskurs besonders geeignet sind.*

Vor diesem Überblick sei noch auf eine wichtige Unterscheidung und Vorfestlegung hingewiesen: Die vorliegende Arbeit stellt in ihrer Zusammenschau von ›Armutsbekämpfung‹ und ›Kultur‹ *nicht* die Frage, welche Rolle ›Kultur‹ in Entwicklungsprozessen spielt, sondern sie fragt, wie Armut und

⁶⁸ Diese Heteronomie der unterschiedlichen Disziplinen lässt sich nicht ohne weiteres durch die in unserer Zeit der ›Neuen Unübersichtlichkeit‹ (so der Titel eines Sammelbands von Jürgen Habermas) viel beschworene Interdisziplinarität einfangen, findet »diese Überschreitung von eingespielten Arbeitsteilungen in den geisteswissenschaftlichen Disziplinen [...] doch nicht selten ihre Grenze dort, wo andere Begriffsverwendungen und methodologische Weichenstellungen die eigene Wissenskultur und -tradition in Frage stellen oder sich als heterogen erweisen« (Moebius et al., Kulturtheorien, 2006, 11). Robertson fordert daher zu Recht für ›global studies‹ eine »Transdisziplinarität« (Robertson, Globality, 1996). Dürrschmidt qualifiziert diese Forderung mit folgender Bemerkung: »Das Erfassen globaler Komplexität wird so nicht nur einen geänderten begrifflichen Werkzeugkasten der einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplinen notwendig machen, sondern das Beziehungsgefüge der klar um- und abgegrenzten Disziplinarität ins Wanken bringen« (Dürrschmidt, Robertson, 2006, 529).

Gerechtigkeit in verschiedenen Kulturen wahrgenommen werden. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Fragen besteht darin, dass im ersten Falle *über* Kulturen gesprochen wird, während im zweiten Fall Stimmen *aus* den betroffenen Kulturen zu Wort kommen und miteinander sprechen.⁶⁹ Die zweite Fragestellung behandelt die Angehörigen verschiedener Kulturen also als »gleichwürdige«⁷⁰ Partner und spricht ihnen a priori gleichermaßen die Fähigkeit zu, ihre Lage als Experten ihres eigenen kulturellen Deutungshorizonts zu analysieren und sich kulturübergreifend darüber zu verständigen. Die Festlegung auf diese zweite Fragestellung wird weiter unten ausführlich diskutiert (vgl. 2.3.2 und 2.3.3); sie muss an dieser Stelle allerdings schon bedacht werden, um ein Abgleiten des Forschungsfokus in die bedeutend bekanntere Debatte, die sich an die erste der o. g. Fragestellungen anschließt, zu verhindern.

2.2.1 ETHNOLOGISCHE UND KULTURANTHROPOLOGISCHE ANSÄTZE

Angesichts häufiger Verweise auf den kulturellen Hintergrund armutspersistierender Faktoren (insbesondere der Korruption, der Klientelstrukturen und der mangelnden Investitionssicherheiten) erhofft sich der Forschende gerade von der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie einen »sauberen«, nicht ethnozentristisch verzerrten Zugang zu indigenen Armutswahrnehmungen und Gerechtigkeitsreflexionen. Die Ethnologie soll als ein zuverlässiges und kompetentes Gegenüber den Forschenden dazu in die Lage versetzen, die unterschwelligten Vorwürfe, Kultur sei eine wesentliche Ursache für Armut, qualifiziert bewerten zu können. Gerade weil Ethnologie diejenigen Kulturen

⁶⁹ Diese paternalistisch bevormundende Form der Auseinandersetzung mit der Rolle von Kulturen in Entwicklungsprozessen wird insbesondere bei denjenigen Forschern deutlich, die sich selbst, wie etwa Samuel P. Huntington und Lawrence E. Harrison, als »Cultural Developmentalists« bezeichnen. Bekannte Werke dieser Schule sind z. B. *Underdevelopment is a State of Mind* (Harrison, *Underdevelopment*, 2000) und *Developing Cultures* (Harrison et al., *Developing*, 2006). Die Erklärungsmechanismen für Armut, die diese Autoren nutzen, bewegen sich in dem Bereich, den der Soziologe Elisio Macamo aus Mosambik treffend mit dem Begriff »Mentalitätsthese« bezeichnet. Vgl. Macamo, Pers. Mitteilung, 02.02.2010.

⁷⁰ Der Neologismus der »Gleichwürdigkeit« stammt ursprünglich aus der Familiensoziologie und wurde im deutschen Sprachraum durch Publikationen des dänischen Forschers Jesper Juul bekannt. Er beschreibt ein Dialogverhältnis, in dem Argumente des jeweils anderen unabhängig von der je konkreten Rollenverteilung als Ausdruck von dessen unverbrüchlicher Würde ernstgenommen werden müssen. Dieser Begriff erscheint hier als besonders angemessen.

untersucht, die häufig als ›arm‹ bezeichnet werden,⁷¹ und gerade weil Ethnologen die größte Expertise darin besitzen, andere Kulturgruppen von der Basis ihrer *eigenen* Plausibilitätsstrukturen her zu verstehen, wären ethnologische Beiträge für eine diskursive Konzeptionierung eines interkulturellen Gesprächs über ›Armut und Gerechtigkeit‹ sehr wertvoll.⁷² Doch leider klammert die Ethnologie in ihrer Forschung Armut als Forschungsgegenstand weitgehend aus.⁷³

Die zentralen Paradigmen der Ethnologie, nämlich ihr relativistisches Credo (s. u. 2.3.2) und die sakrosankte Annahme »kultureller (interner) Stimmigkeit«⁷⁴ der zu untersuchenden Kultursysteme, halten EthnologInnen davon ab, eine per se so defizitorientierte Kategorie wie die der ›Armut‹ in ihrer Forschungsheuristik als relevanten Analysegegenstand mit einzubeziehen: Diese Zurückhaltung »reicht dabei tief in ihr eigenes Selbstverständnis als wissenschaftliche Disziplin hinein«⁷⁵ und ist Ausdruck der relativistischen Neigung der Ethnologie. Man möchte nach der bewussten Loslösung ethnologischen Forschens von allen Paradigmen kolonialen Denkens sich keinesfalls wieder als Instrument irgendeiner, wie auch immer gearteten, westlichen Universaltheorie missbrauchen lassen⁷⁶ und verzichtet deshalb gerne auf jede Art von interkulturellen Vergleichen, da diese aus ethnologischer Perspektive immer ein mögliches Einfallstor eurozentrischer Vorurteile darstellen.⁷⁷ Weil »Armut immer eine Abweichung von einem Standard impli-

⁷¹ Spittler, Armut, 1991, 74.

⁷² »Kulturelle, geistesgeschichtliche Faktoren werden häufig sowohl in der politischen wie auch in der wirtschaftswissenschaftlichen Diskussion übersehen, übergangen oder missverstanden und gehören untrennbar zu strukturellen Faktoren hinzu« (Büscher, Weltanschauung, 1988, 20).

⁷³ Markus Verne liefert eine gute Darstellung der Wahrnehmung von ›Armut‹ in der Ethnologie (Verne, Mangel, 2007, 11–14). Verne stellt hierbei einleitend und überblicksartig fest: »Angesichts der Prominenz, die der weltweiten Armut ansonsten zugestanden wird, gebärdet sich die ethnologische Auseinandersetzung mit dem Thema Armut bis heute sehr verhalten« (Verne, Mangel, 2007, 11).

⁷⁴ Verne, Mangel, 2007, 15.

⁷⁵ Verne, Mangel, 2007, 11.

⁷⁶ Hornbacher, Ethik, 2006, 14.

⁷⁷ Die Skepsis gegenüber einer einheitlichen Theorie der Kultur, welche ja die Voraussetzung für einen fundierten Kulturvergleich wäre, wird traditionsbildend von Ruth Benedict vorgetragen. Vgl. Benedict, Patterns, 2005.

ziert«⁷⁸, betrachten EthnologInnen ›Armut‹ gemeinhin als rein relatives Phänomen und beachten es deshalb zumeist nur im Analysekontext von Situationen, die durch das Zusammentreffen sich eigentlich fremder Gruppen (z. B. im urbanen Kontext) gekennzeichnet sind. Neben dieser Zurückhaltung gegenüber dem Armutsbegriff aufgrund seiner primär vergleichenden Konnotation liegt die ethnologische Zurückhaltung auch in dem »Paradigma interner Stimmigkeit einer Kultur«⁷⁹ begründet. Da die Feststellung von Armut innerhalb einer zu erforschenden Kultur diesem Paradigma entgegenstünde, tendiert ethnologische Forschung dazu, Armutursachen zu externalisieren, also nicht als Teil der Kultur, sondern als äußere Störfaktoren darzustellen.⁸⁰ So kommt es zu einer Situation, die der Ethnologe Gerd Spittler wie folgt beschreibt:

»Während in der Wirtschaftswissenschaft und in der Soziologie eine intensive Debatte über das Wesen, die Ursachen und die Bekämpfung der Armut stattfindet, gibt es in der Ethnologie keine entsprechende Diskussion, obwohl die als ›arm‹ bezeichneten Gruppen im Wesentlichen mit ihren Untersuchungsgruppen identisch sind.«⁸¹

Befragt man die Ethnologie trotz ihrer allgemeinen Zurückhaltung auf ihre Beschäftigung mit der Armutsthematik, so stößt man vor allem auf Oscar Lewis' Studie *The Culture of Poverty* von 1966, in der er eine Sozialtheorie der Armut formuliert.⁸² Lewis kam bei der Untersuchung von armen Familien in Mexiko zu dem Ergebnis, dass der Kreislauf der Armut vor allem dadurch zustande kommt, dass die Anpassung armer Familien an die Lebensumstände der Armut zu einer spezifischen Sozialisation und Genese von Wertvorstellungen führt, die ihrerseits wiederum verhindern, dass bei den Kindern diejenigen Fähigkeiten überhaupt ausgebildet werden, die nötig sind, um der Armut zu entkommen.

⁷⁸ Verne, Mangel, 2007, 15. Verne weiter: »Weil Armut immer eine Abweichung von einem Standard impliziert, müsse sie für ihre Bestimmung notwendigerweise immer auch in einen Bezug zu diesem Standard gebracht werden.« Diese Perspektive führt dazu, dass Armut eine rein sozial-vergleichende Kategorie ohne jegliche materielle Substanz wird: Das Phänomen der Armut wird daher räumlich dort »nur angesiedelt, wo die Diversität der Lebensvollzüge Programm ist, in kapitalistischen, urbanen Kontexten also« (Verne, Mangel, 2007, 15).

⁷⁹ Verne, Mangel, 2007, 15.

⁸⁰ Verne, Mangel, 2007, 8.

⁸¹ Spittler, Armut, 1991, 74.

⁸² Lewis, Essays, 1970.

Gerd Spittlers ethnologische Auseinandersetzung mit den Beschreibungen der Armut insbesondere in afrikanischen Gesellschaften zeigen, dass nach der Diskussion um Lewis' *Culture of Poverty* die Ethnologie aufgrund ihres eigenen Desinteresses »keine Rolle mehr« in den weiteren Debatten über Armut spielte.⁸³ Spittler selbst beschäftigt sich als Ethnologe mit Armut und weist darauf hin, dass das wesentliche Manko vieler westlicher Armutsstudien, wie beispielsweise der des Historikers John Iliffe *The African Poor*⁸⁴, aus Sicht der Ethnologie darin liegt, dass ein Armutskonzept zugrunde gelegt wird, das auf westlichen Erfahrungen und Denkmustern beruht, und dieses Konzept dann »den Afrikanern übergestülpt wird, statt es im Zusammenhang mit deren Bedürfnisstruktur zu analysieren«⁸⁵. Sodann plädiert Spittler dafür, dass es gerade die *Aufgabe der Ethnologie ist, die Sichtweise und Handlungen der Armen selbst zu beschreiben, um zu einer angemessenen Armutsbeschreibung zu gelangen.*⁸⁶

Markus Verne, ein Schüler Spittlers, beschäftigte sich während seiner Feldforschung unter den Hausa im Niger zentral mit Phänomenen des Mangels und arbeitete damit an einem für Ethnologen ungewöhnlichen Thema. In *Der Mangel an Mitteln* beschreibt Verne, dass die reale Knappheit und das daran angepasste äußerst zurückhaltende Konsumverhalten der Menschen in einem sich wechselseitig bestärkenden Ursache-Wirkungs-Kreislauf stehen:

»In Berberkia [Name des Untersuchungsortes, Anm. d. Verf.] bestimmt nicht nur materielle Knappheit durchgängig den Konsum, sondern [...] der Konsum wirkt auch in seiner für Berberkia charakteristischen Gestalt auf die Knappheit zurück.«⁸⁷

Die Begrenzungen des Konsums entstehen dabei nicht nur durch den realen Mangel an Mitteln, die einer Person zur Verfügung stehen, sondern auch und insbesondere durch die kulturelle Konvention, Bitten anderer um eine ›Gabe‹ nicht ablehnen zu können, wenn man über die Mittel verfügt. Diese sozial

⁸³ Spittler, *Armut*, 1991, 86.

⁸⁴ Iliffe, *Poor*, 1992.

⁸⁵ Spittler, *Armut*, 1991, 74.

⁸⁶ Spittler, *Armut*, 1991, 66. Spittler differenziert hier das Plakativ-Wort ›Armut‹: »Hinter dem im Weltbankbericht als Armut bezeichneten Phänomen verbergen sich ganz unterschiedliche Sachverhalte: Einfache und begrenzte Bedürfnisse, Mangel, der aber nicht mit Armut gleichzusetzen ist, Armut im Rahmen von einfachen Bedürfnissen, und schließlich moderne Armut im Rahmen einer Bedürfnisexpansion.«

⁸⁷ Verne, *Mangel*, 2007, 46.

diffundierende Verfügbarkeit über materielle Güter anderer verhindert natürlich die aus entwicklungsökonomischer Perspektive für notwendig erachtete Akkumulation von Kapital, zeigt aber auch, »inwieweit Kultur selbst in sich schon Ausdruck sozioökonomischer Bedingungen ist«⁸⁸. So bestätigen Vernes Ergebnisse Oscar Lewis' Einsicht, dass gerade die (notwendigen) Überlebensstrategien unter Knappheit leidender Menschen – in diesem Fall die Prävalenz der ›Gabe‹ – oftmals verhindern, dass diese sich dauerhaft aus Umständen materiellen Mangels befreien können.

Innerhalb des ethnologisch-kulturanthropologischen Spektrums geraten darüber hinaus diejenigen entwicklungssoziologischen Studien, die sich mit ›sozialer Sicherheit‹ beschäftigen, in den Interessenshorizont der vorliegenden Forschung. Exemplarisch sei hierfür auf die Dissertation von Judith Steinwachs *Die Herstellung sozialer Sicherheit in Tanzania*⁸⁹ hingewiesen. Ihre Forschungsfrage, wie sich arme Menschen selbständig nachhaltige Netze sozialer Sicherheit aufbauen, scheint sehr relevant für ein gutes Verständnis indigener Armutsreflexion zu sein. Allerdings ergibt sich bei dieser Art von Studien bei näherem Hinsehen das schwer lösbare Problem, dass ihre Ansätze zwar die Situations- und Handlungslogiken einzelner Akteure gut erfassen, eben diese dann aber – für die Zwecke der vorliegenden Forschungsarbeit – in nicht ausreichendem Maße an die ihnen zugrunde liegenden kulturellen Konventionen und Weltanschauungen zurückkoppeln.

In dem Maße, in dem ethnologische Studien die Verwendung des Armutskonzepts scheuen, kommt es logischerweise in dieser Disziplin auch nicht dazu, dass indigene Gerechtigkeitsvorstellungen explizit auf ihre Verknüpfung von ›Armut und Gerechtigkeit‹ befragt werden. Und auch dort, wo sich ethnologische Studien mit traditionellen Rechtsverständnissen auseinandersetzen und Zusammenhänge von Gerechtigkeitsverständnis und Sozialstruktur thematisieren,⁹⁰ findet sich wenig relevantes Material über die Verknüpfung von ›Armut und Gerechtigkeit‹.

Zusammenfassend lässt sich für den Beitrag der Ethnologie zum Thema ›Armut und Gerechtigkeit‹ und ihrer Berücksichtigung kultureller Einflussfaktoren festhalten:

(1) Ethnologisch-kulturanthropologische Studien liefern wenig Quellenmaterial, auf dessen Basis sich verschiedene kulturspezifische Verständnisse von ›Armut‹ und ›Gerechtigkeit‹ miteinander ins Gespräch bringen lassen.

⁸⁸ Verne, Mangel, 2007, 454.

⁸⁹ Steinwachs, Herstellung, 2006, 13.

⁹⁰ Vgl. *Justice in the Igbo Culture* (Otakpor, Justice, 2009).

Aufgrund der Paradigmen, die der ethnologischen Forschung zugrunde liegen (interne Stimmigkeit einer Kultur, Relativismus) gilt ›Armut‹ zum einen nicht als relevante Forschungskategorie und werden Kulturvergleiche zum anderen tendenziell abgelehnt.⁹¹

(2) Ein hilfreicher Hinweis aus der Ethnologie soll jedoch in die Forschungsheuristik dieser Studie einfließen: *Armutswahrnehmungen unterscheiden sich!* Deshalb muss gerade in einem interkulturellen Diskurs darauf geachtet werden, dass jede Kultur (bzw. die Vertreter derselben) die Möglichkeit hat, zu erklären, welche Bedürfnisse in der je eigenen Kultur als primär gelten und wer demzufolge nach ihrem Verständnis wann ›arm‹ ist.

(3) In Abweichung vom Forschungshorizont der Ethnologie geht die vorliegende Untersuchung a priori davon aus, *dass zumindest absolute Armut nicht wertneutral ist, sondern prinzipiell eine Unterdrückung des Menschen darstellt.* Auch der interkulturelle Diskurs, zu dem diese Studie einen Beitrag leisten will, wird immer von dieser Prämisse aus zu führen sein. Der normative Ausgangspunkt der Armutsbekämpfung dient als Leitfaden dieser Studie.⁹²

⁹¹ Die schwere Vermittelbarkeit zwischen Ethnologie und Ansätzen globaler Ethik zeigt sich schon seit Jahren in Form der geringen Bereitschaft der Ethnologen, sich am Menschenrechtsdiskurs zu beteiligen. Vgl. hierzu Rapport und Overings Aufsatz *Human Rights in Anthropological Perspective* (Rapport et al., *Anthropology*, 2007, 180–190). Annette Hornbacher beschreibt diese grundsätzliche Andersartigkeit der Anliegen von Ethnologie und Ethik wie folgt: »Während Ethnologie die kulturspezifischen Wertvorstellungen und die mit ihnen verbundenen Weltentwürfe zunächst nur in ihrem Zusammenhang mit der jeweiligen Lebens- und Denkform zu beschreiben beansprucht, zielt Ethik als philosophische Disziplin und explizite Theorie des rechten menschlichen Handelns auf die reflexive Bestimmung und normative Festlegung von gültigen ethischen Prinzipien. [...] Ziel dieser Ethik ist damit nicht die Sammlung und Abbildung empirischer, kulturspezifischer und damit kontingenter Wertvorstellungen oder Ethe, sondern die Formulierung universeller Prinzipien oder Normen, die über kulturelle Grenzen hinweg Geltung beanspruchen können. [...] Ethnologie beschreibt Ethe] in ihrer Verschiedenheit ohne sie normativ zu werten« (Hornbacher, *Ethik*, 2006, 13).

⁹² Die Angemessenheit solcher normativer Prämissen im Rahmen eines kultursensiblen Diskurses wird in nachvollziehbarer Weise von Raúl Fornet-Betancourt erörtert. Vgl. hierzu Becka, *Interkulturalität*, 2007, 52, die Fornet-Betancourts Position wie folgt beschreibt: Fornet-Betancourt erkennt in Kulturen (wie auch diese Studie, vgl. unten 2.3.1) »immer eine Pluralität von Traditionen«, die entweder als befreiend oder unterdrückend charakterisiert werden können. Vor diesem Hintergrund beschreibt Fornet-Betancourt »kulturellen Ungehorsam in Anlehnung an den zivilen Ungehorsam [als Aufbegehren...] gegen unterdrückende Elemente innerhalb einer Kultur [...] und als Rückgriff] auf befreiende Strömungen

2.2.2 ENTWICKLUNGSÖKONOMISCHE ANSÄTZE

Der folgende Abschnitt stellt die wirtschaftswissenschaftliche Auseinandersetzung mit ›Armut und Gerechtigkeit‹ dar und befragt dabei vor allem die Entwicklungsökonomie, welche Rolle ›Kultur‹ in ihren Betrachtungen spielt: In welcher Weise werden in der entwicklungsökonomischen Literatur kulturspezifische Besonderheiten bzw. Varianzen in Bezug auf Armutsphänomene beachtet?⁹³ Bei dieser Befragung ist grundsätzlich zu bedenken, dass der weitaus größte Teil der wirtschaftswissenschaftlichen Studien, die sich mit der Entwicklung von Armut und globalen Disparitäten beschäftigen, von Menschen mit einem westlichen Kulturhintergrund verfasst wurden,⁹⁴ die sich ihrer eigenen kulturellen Positionierung und deren Auswirkungen auf ihre Forschung wenig bewusst sind und diese daher auch nur wenig (selbst-)kritisch reflektieren.⁹⁵ Solch ein Vorgehen ist methodisch allerdings durchaus problematisch, da es dazu verleitet, das Eigene vorschnell als das Natürliche und Notwendige zu betrachten. Martin Büscher, der sich intensiv mit afrikanischen Kulturen und ökonomischen Sinnkonstruktionen auseinandersetzt, bemerkt dazu:

»Die wirtschaftstheoretische Analyse übersieht grundlegende kulturelle Faktoren durch den Glauben an die Universalität ihrer Axiome und die [unzulässige] systemtheoretische Ausdehnung ihres Instrumentariums.«⁹⁶

Die entwicklungsökonomischen Verständnisse von ›Armut und Gerechtigkeit‹ und der disziplinspezifische Umgang mit ›Kultur‹ wird im Folgenden primär anhand von Studien zur ökonomischen Entwicklung afrikanischer Länder dargestellt.⁹⁷

innerhalb derselben Kultur. Der kulturelle Ungehorsam beschreibt die befreiende Praxis, die sich gegen Unterdrückung richtet« (Becka, Interkulturalität, 2007, 52).

⁹³ Bei der Erforschung dieser Frage wird mitunter eine scharfe Abgrenzung zwischen genuin wirtschaftswissenschaftlichen und politikwissenschaftlichen Themenbereichen nicht möglich sein, so dass es durchaus zu Überlappungen zwischen beiden Bereichen kommen wird.

⁹⁴ Vgl. Galbraith: »Explanation of poverty has most often been made by people in rich countries of the poor. But a lesser current of explanation has run from the poor countries to the rich« (Galbraith, Nature, 1979, 17).

⁹⁵ Vgl. z. B. Fengler, Reformhemmnisse, 2001, 16.

⁹⁶ So Büscher mit leichten syntaktischen Änderungen (Büscher, Weltanschauung, 1988, 19).

⁹⁷ Die Breite der Literatur ist dabei selbst für Experten schwer zu überschauen, weshalb dieser kurze Abriss keinen Anspruch auf Vollständigkeit und damit auch nicht auf absolute Ausgewogenheit erhebt.

Aus dem Blickwinkel der Erwartungen der 1960er Jahre verlief die ökonomische Entwicklung fast aller schwarzafrikanischen Länder seit ihrer Unabhängigkeit zunächst sehr enttäuschend.⁹⁸ Helmut Helmschrott beschreibt die Vorgänge im Zeitraum bis 1990 wie folgt:

»Das wirtschaftliche Wachstum verlangsamte sich erheblich. Die Spar- und Investitionsquoten sanken ab, die Inflationsrate bewegte sich auf hohem Niveau und die Leistungsbilanz verschlechterte sich derart, dass selbst wichtige Güter, wie Ersatzteile und Vorprodukte, nicht mehr im erforderlichen Umfang importiert werden können. Darüber hinaus haben weite Teile des Infrastruktursektors wegen unzureichender Wartung und unterlassener Ersatzinvestition ganz erheblich an Leistungsfähigkeit eingebüßt und werden den Anforderungen des unmittelbar produktiven Sektors nicht mehr gerecht.«⁹⁹

Obwohl seit 1990 viel geschehen ist, die dynamische Entwicklung einiger afrikanischer Länder gerade in den letzten Jahre viel Aufsehen erregte¹⁰⁰ und auch in jüngster Vergangenheit hoffnungsvolle ökonomische Prognosen gestellt werden, sind die Lebensbedingungen in den meisten afrikanischen Ländern südlich der Sahara im weltweiten entwicklungsökonomischen Vergleich immer noch besonders schlecht.¹⁰¹ Als Gründe hierfür werden in der Entwicklungsökonomie eine Vielzahl verschiedener Faktoren angegeben, die entweder auf inländische oder aber auf extern-makrostrukturelle Probleme hinweisen: Die sogenannten *endogenen Armutsfaktoren* beschreiben Phänomene, Vorgänge und Zusammenhänge, die sich im Wesentlichen innerhalb des jeweiligen Landes ereignen und deren Beeinflussung (insofern es sich um beeinflussbare Faktoren handelt) daher auch in der Verantwortung des jeweiligen Landes bzw. seiner Bewohner und Regierung liegt. Die Diskussion über den Einfluss der Kultur auf Armutsprozesse lässt sich diesem Bereich

⁹⁸ Nach einer kurzen Phase des Wachstums und des Wohlstandszuwachses ging das Wirtschaftswachstum in fast allen afrikanischen Ländern insbesondere in den 1970er und 80er Jahren stark zurück bzw. die Wirtschaft schrumpfte sogar noch. (Ein wesentliches Problem der ökonomischen Analyse afrikanischer Länder ist der starke Zuwachs des informellen Sektors, der sich nur schwer empirisch erfassen lässt.)

⁹⁹ Helmschrott et al., Afrika, 1990, 1.

¹⁰⁰ UNDP, HDR, 2013.

¹⁰¹ Schon die einleitenden Worte des *Africa Human Development Report 2012* weisen auf die dramatische Unterernährung (ein Viertel der Bevölkerung) und den hohen Anteil entwicklungsgehemmter Kinder (ein Drittel aller Kinder) hin und betonen: »Had African governments over the last 30 years met their people's aspirations, this Report would not be necessary« (UNDP, HDR, 2012, vi).

der endogenen Armutsursachen zuordnen. *Exogene Armutsfaktoren* dagegen beschreiben das destruktive Einwirken anderer Akteure – fremder Regierungen, Konzerne, internationaler Organisationen – auf die Situation innerhalb eines von Armut betroffenen Landes, welches die einheimische Regierung und ihre Bürger nicht beeinflussen können und daher auch nicht zu verantworten haben. Neben den gegenwärtig wirksamen endogenen und exogenen Armutsfaktoren, die aus entwicklungsökonomischer Sicht Armut verursachen oder persistieren lassen, gibt es noch eine Reihe von *historischen Armutsfaktoren*. Bei der nun folgenden Übersicht über ökonomisch bedeutsame Armutsfaktoren sollen die historischen Faktoren für sich alleine zu Anfang stehen, um dadurch die historische Bedingtheit sowohl exogener als auch endogener Armutsprozesse zum Ausdruck zu bringen.

2.2.2.1 Wirtschaftsgeschichtliche Hintergrundfaktoren

Geschichtlich betrachtet, hinterließ die Zeit des Sklavenhandels und der Kolonialherrschaft in Afrika ein äußerst ungünstiges ökonomisches Erbe: Die Epoche des interkontinentalen *Sklavenhandels* brachte für den afrikanischen Kontinent – neben einem nicht fassbaren Ausmaß an persönlichem Leid – aus entwicklungsgeschichtlicher Sicht eine nachhaltige Destabilisierung staatlicher Strukturen, einen enormen Verlust an Humanressourcen und technologischem Knowhow sowie einen starken gesellschaftlichen Vertrauensverlust mit sich und beeinträchtigte damit die Ausgangsposition wirtschaftlicher Entwicklung maßgeblich.¹⁰² In der *Kolonialzeit* kam es dann, zusätzlich zu den schwer quantifizierbaren Folgen der Indoktrination einer Unterlegenheitsmentalität, durch politisch-institutionelle Destabilisierungen und – aus Sicht der Kolonien – unzumutbare wirtschaftliche Zielvorgaben zu weite-

¹⁰² Vgl. den Abschnitt »Slavery as the Original Cause of Contemporary African Poverty« in Cannon, Mapping, 2009. Für eine umfassende, empirisch-soziologische Arbeit hierzu vgl. Bolt, Development, 2010, 75–100. Bolt kommt zu dem Ergebnis, dass allein der innerafrikanische Sklavenhandel einen signifikanten ökonomischen Schaden verursacht hat: »The effect is statistically significant and substantial in economic terms. We estimate that the continuing impact of Africa's indigenous slavery is about equal to 20–25 years of contemporary income growth« (Bolt, Development, 2010, 100). Für eine umfassende Übersicht über die Auswirkungen und Implikationen von Versklavungsprozessen in der Wirtschaftsgeschichte vgl. Zeuske, Globalgeschichte, 2009. Interessanterweise kommt Francis Fukuyama in seinem Buch *Trust: Human Nature and the Reconstitution of Social Order* zu dem Ergebnis, dass der Sklavenhandel zu einer starken Verminderung des allgemeinen Vertrauens führte, und beschreibt diesen Vorgang umfassend hinsichtlich seiner ökonomischen Konsequenzen. Vgl. Fukuyama, Trust, 1996, 295–307.

ren ökonomischen Schädigungen: Auf der politischen Ebene führte die konsequente ›*divide et impera*‹-Strategie der Kolonialmächte zu einer negativen Politisierung ethnischer Gruppen, deren Folgen an vielen Stellen Afrikas noch heute in den vom Westen viel gescholtenen ethnischen Rivalitäten spürbar sind.¹⁰³ Diese stark nachwirkende, ›erfolgreiche‹ Politisierung ethnischer Vielfalt ist neben der historischen Willkür kolonialer Grenzziehung einer der wesentlichen Hintergründe des Verfalls des staatlichen Machtmonopols und des Mangels an durchsetzungsfähiger Rechtsstaatlichkeit, welche wiederum von Ökonomen als »Hauptursachen der wirtschaftlichen Marginalisierung«¹⁰⁴ Afrikas beklagt werden.

Auch auf der direkten ökonomischen Ebene können die unmittelbaren Auswirkungen der Kolonialzeit für Afrika trotz der europäischen ›Strukturinvestitionen‹ keineswegs als durchweg positiv beschrieben werden. Es lag nicht im Interesse der Kolonialmächte, »gesunde, unabhängige ökonomische Strukturen«¹⁰⁵ aufzubauen, sondern man verfolgte das Ziel, Kolonien als Rohstofflieferanten und als Absatzmärkte zu nutzen: Die Infrastruktur wurde ausschließlich zu diesem Zweck entwickelt, so dass z. B. Verkehrswege nur für den Export geplant und nicht miteinander vernetzt wurden. Das ökonomische Produktionssystem wurde also nicht als ein sektoral oder regional integriertes Kohärenzsystem entwickelt, wie es für die wirtschaftliche Prosperität eines Landes unabdingbar ist.¹⁰⁶ Darüber hinaus wurden in den afrikanischen Kolo-

¹⁰³ Ekanga beschreibt die Auswirkungen dieses auch als ›Politische Tribalisierung‹ bezeichneten Vorgehens der Kolonialmächte wie folgt: »Ever since the independence of the African states came about, the structures of the colonial power of authoritarian and bureaucratic patronage are still in place; above all the structures of rural control and of the collaboration of the state machinery and local authorities in village and rural areas« (Ekanga, Justice, 2005, 367).

¹⁰⁴ Sautter, Weltwirtschaftsordnung, 2004, 302.

¹⁰⁵ Kaya, Disarticulation, 1989, 1–3.

¹⁰⁶ »A disarticulated or incoherent economy is one whose sectors are not complementary. In a complementary economy there is regional and sectoral reciprocity. For example one sector specializes in agricultural production while another supplies it with manufactured goods especially producer goods, or instruments of production. Along with this general reciprocity of exchange is what economists call forward and backward linkages in production. [...] African economies inherited *incoherent economies* from colonialism. They are characterized by a heavy reliance on a few export commodities as sources of foreign exchange earnings [...] This narrow resource base is related to the fact that the colonialization of Africa was done in the interest of colonial powers and not that of African development« (Kaya, Disarticulation, 1989, 1).