

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang
– Oktober 2021 –

Global Bioethics / Global Ethics

Von Gerhard Höver

Globale Fragen sind zu Lebensfragen der Menschheit geworden, d. h. es geht nicht mehr allein um einzelne Globalisierungsprozesse wie etwa der Wandel der Machtverhältnisse durch die neoliberale Politik in der Weltwirtschaft, die Verbreitung neuer Informationstechnologien oder die Fortschritte in der genombezogenen Biotechnologie, sondern um eine grundlegende Veränderung des Raums der Erfahrung des Menschen und seiner Welt sowie der Strukturen menschlichen Handelns. Wie die gegenwärtige Situation der Pandemie zeigt, sind grundlegende Güter wie die Gesundheit zu globalen öffentlichen Gütern geworden, deren Gewährleistung neue Denkweisen und Formen von „Global Governance“ erfordern. Die ethische Reflexion hat sich seit längerem diesen Herausforderungen gestellt. Während die „globale Ethik“ den Fokus zunächst eher auf die vielfältigen Globalisierungsprozesse gelegt hat, stand für die „globale Bioethik“ aufgrund der erfahrungsmäßigen Nähe zum Leben in all seinen Bedingtheiten stärker die Globalität als die *eine* Lebens-Welt im Blickpunkt. Auch wenn beide Ansätze mittlerweile aufeinander zugearbeitet werden und sich durchdringen, ist es für einen Überblick über einige Schwerpunkte der gegenwärtigen ethischen Diskussion über Globalität und Globalisierung sinnvoll, diese Doppelperspektive beizubehalten.

1. Globale Bioethik – „Überlebenswissenschaft“ und Brücke in die Zukunft

Henk ten Have ist sicher einer der produktivsten und profiliertesten Vf., die sich mit globaler Bioethik befassen.¹ In den Jahren 2016–2019 hat er in Form einer Trilogie sein Konzept von „global bioethics“ dargestellt: *Global Bioethics. An Introduction* (2016)², *Vulnerability. Challenging bioethics* (2016)³ und *Wounded Planet. How Declining Biodiversity endangers Health and how Bioethics can help* (2019)⁴. Die

¹ Zu Biographie, Werk und aktuellen Projekten finden sich auf seiner Homepage: www.henktenhave.org ausführliche Informationen.

² Vgl. TEN HAVE, Henk: *Global Bioethics. An Introduction*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2016. 272 S., ebk. £ 31,19 ISBN: 978-1-315-64837-8.

³ Vgl. TEN HAVE, Henk: *Vulnerability. Challenging Bioethics*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2016. 264 S., ebk. £ 29,59 ISBN: 978-1-315-62406-8.

⁴ Vgl. TEN HAVE, Henk: *Wounded Planet. How Declining Biodiversity Endangers Health and How Bioethics Can Help*. – Baltimore: Johns Hopkins University Press 2019. 355 S., geb. € 46,02 ISBN: 978-1-421-42745-4.

Einführung *Global Bioethics* begründet die Notwendigkeit, den vorherrschenden Fokus medizinischer Ethik, nämlich die Konzentration auf die Arzt-Patienten-Beziehung, d. h. die individualethische Perspektive, zu erweitern und auf eine sozialetisch bestimmte Bioethik mit Fokus auf die globalen Probleme auszudehnen. *Vulnerability* implementiert diesen Schritt, indem die „language of vulnerability“ als das entscheidende Schlüsselstück es ermöglicht, Bioethik jenseits des herkömmlichen Autonomiemodells zu einem globalen Unternehmen zu entwickeln. *Wounded Planet* argumentiert für ein global health-Konzept, das konsequent die umweltethischen Herausforderungen unserer Zeit mit einbezieht. Damit ist von vornherein klar, dass „Global Bioethics“, wie ten Have es versteht, keine bloße Bereichsethik ist, welche individual-medizinische Ethik, sozial-medizinische Ethik und Umweltethik als abgrenzbare Teile behandelt, sondern ein Ganzes darstellt, das mehr ist als seine Teile.

Am Anfang von ten Have's *Global Bioethics. An Introduction* steht ein „Reality Check“, der die Auswirkungen heutiger Globalisierung auf die Biomedizin drastisch an den Tag legt (Kap. 1). Es geht nicht mehr allein um das Eindringen technischer Eingriffs- und Manipulationsmöglichkeiten in das menschliche Leben an seinem Anfang bis hin zu seinem Ende, sondern essenziell um die erheblichen sozialen Ungleichheiten und strukturellen Ungerechtigkeiten, wenn diese Möglichkeiten in globalisierter Weise kommerzialisiert werden (vgl. die Probleme von Leihmutterchaft, Organ- und Gewebehandlung, „gene-hunting“ etc.). Die zahlreichen Beispiele, die ten Have in der gesamten Trilogie für seine Thesen anführen kann, beweisen die große internationale Erfahrung, die er im Rahmen seiner Tätigkeit bei der UNESCO und der vielen Missionen rundum die Welt sammeln konnte und die nach eigenen Aussagen seine frühere Auffassung von Bioethik erschüttert und verändert hat, die ihm in der Konfrontation mit der Realität moralischer Fragen, den Kämpfen von Ärzt:inn:en und Patient:inn:en, den Dilemmata der politischen Entscheidungsträger:innen, der Macht wie auch der Ambiguität von Bioethik zugleich gezeigt haben, dass globale Bioethik nicht einfach ein rein akademisches Unternehmen ist.

Für den Wandel von der klassischen – tugendethisch ausgerichteten – Medizinethik, wie sie etwa in der hippokratischen Medizin, aber auch in den asiatischen und anderen Traditionen ausgebildet worden ist, hin zur modernen „Bioethik“, wie sie zuerst vor über 50 Jahren in den USA entwickelt worden ist, gibt es zahlreiche Entstehungsgründe und Motive, über die das zweite Kap. informiert. Damit stellt sich aber zunächst ein Problem, das ten Have und Bert Gordijn in ihrer Einführung zum *Handbook of Global Bioethics*⁵ thematisiert haben. Wenn tatsächlich die moderne Bioethik von ihrer Genese her betrachtet weitgehend eine „amerikanische Erfindung“ ist und ihren Ursprung in der westlichen Kultur hat, muss dann nicht notwendigerweise jeder Versuch, von dieser Basis aus eine globale Bioethik zu entwickeln, unter dem Verdacht stehen, ein „Exportprodukt“ zu sein, mit dessen Hilfe eine Art „moralischer Kolonialismus“ propagiert werden soll? Kann es von diesen Voraussetzungen her überhaupt eine echte globale Bioethik geben? Dies ist für ten Have und Gordijn nur dann möglich, wenn diese einerseits einen universalen Rahmen für die Interpretation und Bewältigung der verschiedenen Globalisierungstrends bietet, andererseits aber lokale Besonderheiten und Einflüsse hinreichend berücksichtigt.

Anknüpfungspunkt für ten Have's „global bioethics“ ist daher auch nicht die sog. „Mainstream-Bioethik“, wie sie v. a. durch das „Kennedy Institute of Ethics“ erfolgreich

⁵ Vgl. TEN HAVE, Henk / GORDIJN, Bert: „Global Bioethics. Introduction“, in: *Handbook of Global Bioethics*, hg. v. DIES., 4 Bde, Dordrecht 2014, Bd. 1, 3–18.

institutionalisiert und durch den von Tom L. Beauchamp und James F. Childress entwickelten „principlism“ repräsentiert ist.⁶ Vielmehr versteht er sich in der Tradition eines weiten Verständnisses von Bioethik, die der Onkologe Van Rensselaer Potter (1911–2001) eingeführt hat.⁷ Für Potter ist Bioethik ein neuer Typus von Wissenschaft im Sinne einer „science of survival“⁸. Bioethik ist eine auf die Zukunft von Menschheit und Biosphäre hin bezogene Disziplin; Potter definiert sie daher auch geradezu als „Bridge“, welche die Verbindungen herstellt zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen sciences und humanities, zwischen Natur und Kultur, zwischen Mensch und Natur in ihrer Wechselbeziehung.⁹

Was ten Have's *Global Bioethics. An Introduction* leistet, ist weniger im Sinne eines systematischen Entwurfs zu verstehen, sondern als Beschreibung einer Maßgestalt von Bioethik, will sie den vielfältigen globalen Problemen gerecht werden können (Kap. 4–6). Deutlicher als Potter beschreibt ten Have das Raumkonzept globaler Bioethik. Dafür führt er zu Beginn von Kap. fünf den Begriff eines unbegrenzten „Hyperraums“ mit sich verschiebenden Unterräumen ein, d. h. es handelt sich um Orte, deren Art der Verschränkung nicht ohne weiteres offen zutage tritt. Daher ist eine als global bezeichnete Problematik durch drei Merkmale gekennzeichnet: „Ambiguität“, was die Verursachungszusammenhänge betrifft, „situative Unbestimmtheit“, was die „Umstände“ moralischen Handelns angeht, und „Horizont“ im Sinne der kognitiven und evaluativen Rahmenverhältnisse. Globale bioethische Problemlagen sind also oft genug prima facie topologisch uneindeutig und bedürfen der richtigen Verortung, die für ten Have durch phänomenologische Sinneinsicht und Grenzziehung anhand der Gerechtigkeitsfrage zu leisten ist. Wenn man den Erfahrungsraum globaler bioethischer Probleme im Sinne eines „Hyperraums“ beschreibt, hat dies unmittelbar die Folge, dass sich die Beziehungen zwischen „global“ und „lokal“ mit der Dynamik kontinuierlicher Interaktions- und Verknüpfungsprozesse transformieren und verändern. Dies ist auch der Grund, weshalb ten Have Vorbehalte gegenüber sog. „starken“ oder „dicken“ ethischen Theorien anmeldet, ob dies der sog. „principlism“, utilitaristische oder vertragstheoretische Ansätze sind, weil sie zumindest in der herkömmlichen Form den komplexen Verhältnissen des „Hyperraums“ von Globalität nicht hinreichend entsprechen (Kap. 4). Umgekehrt lehnt er sog. „schwache“ oder „dünne“ Theorieansätze ab, für die dieser „Hyperraum“ letztlich nur ein Sammelbehälter für neu auftauchende Fragen und Problembereiche ist, also nur einen Ort für lose verbundene Bereichsethiken bieten. Daher plädiert er bzgl. des Theorietyps von Ethik für sog. intermediäre Versionen („intermediate versions“), die durch Konvergenz und Anerkennung gezeichnet sind. Dies ist einerseits weniger eindeutig, andererseits bietet es etablierten Ansätzen wie dem *capability approach* die Möglichkeit, sich im Sinne einer Brückenfunktion verstärkt einbringen zu können. Für ten Have ist damit auch klar, dass globale Bioethik niemals ein fertiges Produkt, sondern stets nur fortlaufende Aktualität kontinuierlichen

⁶ Vgl. BEAUCHAMP, Tom L. / CHILDRESS, James F.: *Principles of Biomedical Ethics*. New York / Oxford 2019.

⁷ Vgl. POTTER, Van Rensselaer: *Bioethics. Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, N. J. 1971. In zahlreichen Schriften hat Potter seinen Ansatz reflektiert und zum Konzept von „Global Bioethics“ ausgebaut. Vgl. etwa DERS.: „Real Bioethics: Biocentric or Anthropocentric?“, in: *Ethics and the Environment* 1 (2/1996) 177–183; DERS.: *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, East Lansing, Michigan 1988; DERS.: „Global Bioethics: Origin and Development“, in: *Handbook for Environmental Risk Decision Making. Values, Perceptions, and Ethics*, hg. v. C. Richard COTHERN. Boca Raton 1996, 359–373; DERS.: „Fragmented Ethics and ‘Bridge bioethics’“, in: *Hastings Center Report* 29 (1/1999) 38–40.

⁸ Vgl. dazu TEN HAVE, Henk: „Potter's notion of bioethics“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal* 22 (1/2012) 59–82, 61.

⁹ Vgl. dazu TEN HAVE, Henk: *Global Bioethics. An Introduction* [Fn. 2], Kap 3: From Bioethics to Global Bioethics.

Dialoges sein kann, in Folge dessen, wie er in Kap. fünf ausführt, „neue Geographien“ entstehen, in denen aufgrund der Wechselbeziehungen zwischen „global“ und „lokal“ der Begriff der Grenze diversifiziert wird. Dennoch aber kann Globalität nicht „De-Territorialisierung“ bedeuten, sonst würde sie zu einem anonymen System jenseits aller Räume und Orte.

Daher hält ten Have an der Akteursperspektive fest, d. h. an der Bindung an Lokalität und Identifizierbarkeit und somit an Verantwortlichkeit. Globalisierung hat einerseits das Potential, allen zugutekommen zu können, andererseits aber ist sie so, wie sie heute real begegnet, mit zunehmender Ungleichheit und Ausgrenzung verbunden. Mobilität und Interdependenz sind nicht gleichgewichtig, und es sind die Asymmetrien in der globalen Situation, welche nicht nur beunruhigend sind, sondern globale Bioethik, wie Potter dies erkannt hat, zu einer Überlebenswissenschaft werden lässt. Für ten Have ist die Quelle dieser bedrohlichen Situation klar benennbar: der Neoliberalismus im Sinne eines globalisierten wirtschaftlichen Laissez-faire (Kap. 5), der gerade in Bereichen der Bioethik imperialistische Züge entfaltet (Kap. 6). Eine nähere wirtschaftstheoretische und wirtschaftsethische Analyse dieser Problemlage steht für ten Have nicht im Blickpunkt, er überlässt dies den dafür zuständigen Wissenschaften. Seine Kritik schließt vermutlich marktwirtschaftliche Modelle nicht aus, welche soziale Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit in das Zentrum der Betrachtung stellen, er beschränkt sich aber zunächst einmal darauf, die zentrale Quelle der globalen Ungleichheiten und Bedrohungen zu benennen und anhand von Phänomenen eine Problemlage globalen Ausmaßes in den Blick zu nehmen, die im Kontext heutiger Bioethik von keinem mehr ernsthaft bestritten wird. Von daher plädiert ten Have – wohl nicht unbeeinflusst von John Dewey's Pragmatismus (vgl. die Ausführungen in Kap. 4) – für ein „Praktischwerden“ von Bioethik, indem die übliche Unterscheidung zwischen Bioethik und Biopolitik aufgegeben wird (Kap. 5). Dies aber verlangt gemeinsame bioethische Rahmenbedingungen (Kap. 7). „Framing“ als Pendant zu „Bridging“ ist das entscheidende Stichwort, wodurch auf der Basis gemeinsamer universaler Prinzipien und Ideen eine „Globalisierung von unten“ gegenüber den neoliberalen Expansionen ermöglicht werden kann. Eine Bioethik, die sowohl planetarisch dimensioniert als auch inhaltlich umfassend aufgebaut ist, mag in ihrem inbegrifflichen Charakter wie ein utopisches Ideal erscheinen, sie spiegelt aber nur die Tatsache wider, dass die einzelnen Personen als Weltbürger eine gemeinsame Situation haben, nämlich verletzlich zu sein, ähnliche Grundbedürfnisse zu haben und für ihr Überleben abhängig von der Zusammenarbeit anderer und von der Nachhaltigkeit der Biosphäre zu sein (Kap. 8). Mit „vulnerability“ ist bereits das Stichwort genannt, durch welches ten Have den realistischen Charakter von „Global Bioethics“ im Sinne einer philosophischen Grundposition zur Sprache bringt.

„Vulnerabilität“ steht heute im Zentrum vieler philosophischer und theologischer, insbes. bioethischer Diskurse. Durch die Ausweitung über den Bereich einzelner Anfälligkeiten hinaus auf globale Kontexte mit menschenrechtlicher Relevanz hat auch die Kontroverse über die Begriffsinhalte und ihre praktische Handhabung in Ethik und Recht zugenommen. Von vornherein macht aber ten Have in seinem Buch *Vulnerability. Challenging Bioethics*¹⁰ klar, dass es nicht um fixe Kategorisierungen wie z. B. „Senioren“, „Obdachlose“, „Migranten“, „Behinderte“, „Arbeitslose“, „Gefangene“ gehen kann, weil dies schnell zu Diskriminierungen und Ausgrenzungen führt, vielmehr ist „Vulnerabilität“ vorab einer philosophisch-anthropologischen sowie sozialetischen Klärung (Kap. 5 und 6) als ein graduelles und relationales Konzept zu verstehen (Kap. 1), das in den Parametern von

¹⁰ Vgl. TEN HAVE, Henk: *Vulnerability. Challenging Bioethics* [Fn. 3].

Exposition („Ausgesetztsein“), Sensitivität (leib-seelische „Betreffbarkeit“) und „Anpassungsfähigkeit“ jeweils zu konkretisieren ist. Die Relationalität von „Vulnerabilität“ als Konzept verlangt jedoch über die Parametrisierung hinaus eine anthropologische Fundierung, welche den Blick für die ganze Dimensionalität öffnet, in welcher Vulnerabilität heute real begegnet. Aus dem Problemüberblick, den ten Have in Kap. 6 über Vulnerabilität als Grundmerkmal der *conditio humana* gibt, wird klar, dass in dem Maße, wie Vulnerabilität lediglich als „akzidentielles“ Merkmal verstanden wird, sie nicht „substantiell“, d. h. als mit der menschlichen Existenz als solcher zutiefst verbunden begriffen werden kann. Genau das ist der Grund, weshalb in der „Mainstream-Bioethik“ Vulnerabilität gewissermaßen nur „secundum quid“, nämlich bezogen auf die „autonomy“, in den Blick kommt, nicht aber „secundum se“. Dann kann Vulnerabilität nur, wie ten Have deutlich macht, in der „Sprache des Schutzes“ zum Thema von Bioethik werden, nämlich um individuelle Unfähigkeiten oder Beeinträchtigungen der autonomen Entscheidungsfähigkeit zu verringern oder auszugleichen. Diese Perspektive des Schutzes ist als solche zwar nach wie vor geboten, aber im Hinblick auf systemische Abhängigkeiten und dadurch erzeugte Vulnerabilität unzureichend. Wenn nämlich die „agency“ in der liberalistisch-kontraktualistischen Tradition einer hypothetischen Urstandstheorie sozialstrukturell verortet wird, kann die bloße Beibehaltung der „Sprache des Schutzes“ im Hinblick auf die Zusammenhänge von Globalisierung und Vulnerabilität dazu führen, eine neue soziale Hierarchie mit den „Integrierten“ an der Spitze (diejenigen, die für die Aufrechterhaltung des Wirtschaftssystems unerlässlich sind), den „Prekären“ in der Mitte (diejenigen, die für das System nicht unerlässlich und daher entbehrlich sind) und den „Ausgeschlossenen“ am unteren Ende wie etwa die Dauerarbeitslosen zu etablieren und zu verfestigen. Für ten Have sind Prekariat und Ausgrenzung noch in höherem Grade als Ausbeutung Merkmale dieser neuen – destruktiven – sozialen Ordnung der Globalisierung. Auch wenn Tom Beauchamp und James Childress in einem Rückblick auf 40 Jahre „Principles of Biomedical Ethics“¹¹ stärker als zuvor betonen, dass diese Prinzipien historisch und philosophisch der „common morality“ entstammen, d. h. der universalen Moral, welche alle moralisch verpflichteten Personen unterschreiben, und von daher für eine globale Bioethik plädieren, scheint dieser Anspruch für ten Have nur dann begründbar zu sein, wenn „Vulnerabilität“ nicht als bloßes Hilfsprinzip für das „reflective equilibrium“ und die Prozesse von „specification and balancing“ gilt, sondern als zentrales bioethisches Grundprinzip. Dies aber lässt sich nur auf der Basis einer anderen Anthropologie bzw. anthropologisch gewendeten Ontologie erweisen.

Im Rahmen seines breiten Überblicks über die Bedeutung von Vulnerabilität in philosophischer Perspektive (Kap. 6) macht ten Have die konzeptionelle Wende zum einen an der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens und seiner anthropobiologischen Sicht des Menschen als „Mängelwesen“, zum anderen an der Phänomenologie menschlicher Intersubjektivität, wie sie Emmanuel Lévinas entfaltet hat, fest. V. a. in der Phänomenologie von Lévinas erscheint Vulnerabilität gerade als die Subjektivität des Subjekts. Ethik geht hier der Ontologie voraus, d. h.: Vulnerabilität adäquat wahrnehmen bedeutet Erkennen in Form von Anerkennen, also in Form von Empathie und Verantwortung für den „anderen“, für die Existenz eines jeden Menschen. Daher kann ein solchermaßen gebildeter Begriff von Vulnerabilität kein bloßes Negativum sein. Freilich ist für ten Have ebenso klar, dass „Vulnerabilität“ ein geradezu pathologisches Konzept bedeutete, wäre der Mensch nicht dazu aufgerufen, sittlich eigenständig zu werden im Sinne der Transzendenz seiner

¹¹ BEAUCHAMP, Tom / CHILDRESS, James: „Principles of Biomedical Ethics: Marking Its Fortieth Anniversary“, in: *The American Journal of Bioethics* 19 (11/2019), 9–12.

selbst in Freiheit. Für die Umsetzung solcherart verstandener Vulnerabilität von der Ebene „Alle sind verletzlich“ (Kap. 6) auf die Ebene „Einige von uns sind verwundbarer“ (Kap. 7) reicht freilich die „Sprache des Schutzes“ nicht mehr aus. Es bedarf einer auf „Entwicklung“ hin ausgerichteten Sprache, die in vier theoretischen „Frames“ ausgebildet werden muss – Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit, Fähigkeiten und globale Fürsorgeethik – und innerhalb derer die zeitgenössische Bioethik einen adäquaten Umgang mit Vulnerabilität erreichen kann (Kap. 8).

Es liegt auf der Hand, dass diese Mobilisierung im Horizont einer globalen Bioethik zum Scheitern verurteilt wäre, würde sie nicht die Gefährdungen in den Blick nehmen, die sich aus den ökologischen Herausforderungen unserer Tage ergeben. In seinem Buch *Wounded Planet. How Declining Biodiversity Endangers Health and How Bioethics Can Help*, dem dritten Band seiner Trilogie,¹² vertritt ten Have die These, dass die menschliche Gesundheit von biologischer Vielfalt abhängt, dass der gegenwärtige Verlust an Biodiversität eine ernsthafte Bedrohung für planetarische Gesundheit darstellt und dass diese Problematik einen anderen bioethischen Diskurs erfordert; die Notwendigkeit eines Konzepts von „global health“ ist evident. „Global health“ richtet den Fokus auf die Gesundheit der Menschen an allen Orten der Erde, legt die Tatsache zugrunde, dass Gesundheit bzw. deren Determinanten nationale Grenzen überschreiten, identifiziert gemeinsame Bedürfnisse und Vulnerabilitäten und setzt auf globale interdisziplinäre Zusammenarbeit mit besonderer Berücksichtigung gesundheitlicher Ungleichheiten (Kap. 3). Was ten Have für das adäquate Sprechen über Vulnerabilität bereits festgestellt hat, gilt auch bzgl. „global health“: es bedarf einer anderen „normativen Grammatik“ (61). Innerhalb dieser Sprachstrukturen ist „Diversität“ ein Schlüsselbegriff. Die biblische Metapher vom „Baum des Lebens“ demonstriert für ihn unmittelbar „connectedness plus difference“ (65), also Unterschiedlichkeit, die verbindet. Es ist die Voraussetzung für all das, was – „based on a wide spectrum of values: ecological, genetic, social, economic, scientific, educational, cultural, recreational, and aesthetic“ (65) – Entwicklung und Gedeihen menschlicher Lebewesen in transgenerationaler Solidarität bedeuten kann. Da Erhaltung, Belastbarkeit und Wiederherstellung der biologischen Vielfalt untrennbar verbunden ist mit der Entfaltung kultureller Vielfalt, ist bereits der Begriff „Umwelt“ im Grunde genommen unzureichend, weil die Metapher der „Umgebung“ ein „Zentrum“ in der Art von „separate entities“ (71) impliziert, was aber den realen Verortungen nicht entspricht.

Daher ist für ten Have weniger „environment“ ein entscheidender, unverzichtbarer Schlüsselbegriff globaler Bioethik als vielmehr „biodiversity“. Das bereits in der Abhandlung über die Vulnerabilität geforderte relationale ethische Denken, ist auch hier zur Geltung zu bringen. Es entspricht zwar der kosmologisch ausgerichteten hippokratischen Medizin, nach der Gesundheit bzw. Krankheit mit Luft, Wasser, Örtlichkeit assoziiert sind (45–47). Aber dies löst noch nicht das Problem, wie heutzutage „Biodiversität“ als Konzept verstanden werden und in die „normative Grammatik“ globaler Bioethik Eingang finden kann. Vorab aller weiteren Einzelfragen von Gesundheit und Gesundheitsversorgung (Krankheit, Medikamente, Ernährung und Wasser, vgl. dazu Kap. 4–7), sucht ten Have dies in Kap. zwei aus den geschichtlichen Zusammenhängen des „environmentalism“ und „new environmentalism“ in den USA heraus näher zu klären. Von Edward O. Wilson als Begriff eingeführt, fand „Biodiversität“ spätestens seit der Rio-Konferenz über Umwelt und Entwicklung

¹² TEN HAVE, Henk: *Wounded Planet. How Declining Biodiversity Endangers Health and How Bioethics Can Help* [Fn. 4].

(1992) eine breite Rezeption.¹³ Die eigentliche ethische Relevanz von Biodiversität sieht ten Have freilich der Sache nach in Van Rensselaer Potters Buch „Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy“ grundgelegt.¹⁴ Wie der Untertitel zeigt, baut Potter – und ihm folgend auch ten Have – auf Gedanken von Aldo Leopold (1887-1948) und seiner „land ethic“ auf.

Aldo Leopold (1887–1948) war als Förster, Naturschützer, Ökologe sowie als Prof. für Wildmanagement an der Universität von Wisconsin tätig.¹⁵ In seiner letzten, in Form eines Bauernkalenders verfassten Schrift „A Sand County Almanach“¹⁶ verfasste er am Ende ein Kap. mit dem Titel „The Land Ethic“¹⁷. Aufgrund des programmatischen und visionären Charakters hat diese „Land Ethik“ einen maßgeblichen Einfluss auf das erweiterte Konzept von globaler Bioethik ausgeübt. Denn bereits Leopolds „Land Ethik“ beinhaltet die Forderung nach Ausweitung der Perspektive vom Einzelnen als Mitglied einer Gemeinschaft, über die Gesellschaft bis hin zur „biotic community“¹⁸. Freilich darf dies nicht die methodischen Schwierigkeiten übersehen lassen, „Biodiversität“ als erklärende Grundlage für die globalen Gefährdungen von Gesundheit und Leben anzusetzen.¹⁹

Die Bedeutung von globaler Bioethik als „Überlebenswissenschaft“ wird auch an den Bestrebungen zu einer globalen „Wasserethik“ deutlich. Ten Have widmet in seinem Buch *Wounded Planet* dem Thema „Wasser“ als einer gefährdeten Ressource eine ausführliche Behandlung (Kap. 7), welche naturwissenschaftliche und kulturelle Aspekte einschließt. In ausschließlicher Beschränkung auf die globale Wasserproblematik haben Rafael Ziegler und David Groenfeldt einen Sammelband veröffentlicht, der in anschaulicher Weise den „Brückencharakter“ globaler Bioethik demonstriert, da gerade an der Frage des Wassers der konstitutive und nicht nur ergänzende Charakter von Kultur- und Geisteswissenschaften im Verbund mit den Naturwissenschaften offenkundig wird.²⁰ So zeigt für die Entwicklung kreativer Antworten der Beitrag von *Eleanor Hayman* zusammen mit *Colleen James, Mark Wege* und *David Katzeek* „I yá.axch’age? (Can you hear it?), or, Héen Aawashaayi Shaawat (marrying the water): a Tlingit and Tagish approach towards an ethical relationship with water“²¹ die Notwendigkeit eines „deep mapping“ oder „deep charting“ durch die Integration kritischer Hydrologien indigener Bevölkerungen wie den in Kanada beheimateten Tlingit und Tagish auf,

¹³ Vgl. *Biodiversity*, hg. v. Edward O. WILSON / Frances M. PETER. Washington 1988; O. WILSON, Edward: *The Diversity of Life*. Cambridge, MA 1992; vgl. ferner *Convention on Biological Diversity*, United Nations 1992 (<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-en.pdf>; 22. 3. 2021).

¹⁴ Vgl. POTTER, Van Rensselaer: *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy* [Fn. 7].

¹⁵ Zu Biographie und Werk von Leopold vgl. die Homepage der Aldo Leopold Foundation (<https://www.aldoleopold.org/>; 23. 3. 2021) sowie MEINE, Curt: „Aldo Leopold über die Werte der Natur. ‚To Change Ideas About What Land is For‘“, in: *Natur und Kultur* 7 (1/2006) 63-87.

¹⁶ LEOPOLD, Aldo: *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Illustrated by CHARLES W. SCHWARTZ. Introduction by ROBERT FINCH. New York/Oxford 1987; zur Problematik von Leopolds – vom neuenglischen Transzendentalismus und von der Physikotheologie inspirierten – Ansatz vgl. die Kritik von BERGTHALLER, Hannes: *Ökologie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Untersuchungen zur Literatur der modernen amerikanischen Umweltbewegung: Aldo Leopold, Rachel Carson, Gary Snyder und Edward Abbey*“, Diss. Bonn 2004 (<https://bonndoc.ulb.uni-bonn.de/xmlui/bitstream/handle/20.500.11811/2162/0440.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; 22. 3. 2021).

¹⁷ Vgl. ebd. 201–226.

¹⁸ Vgl. ebd. 203f.

¹⁹ Vgl. zur Problematik HUNEMAN, Philippe: „Between Explanans and Explanandum: Biodiversity and the Unity of Theoretical Ecology“, in: *From Assessing to Conserving Biodiversity. Conceptual and Practical Challenges*, hg. v. Elena CASETTA / Jorge MARQUES DA SILVA / Davide VECCHI. Cham/Schweiz 2019, 269–296.

²⁰ Vgl. *Global Water Ethics. Towards a Global Ethics Charter*, hg. v. Rafael ZIEGLER / David GROENFELDT. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2019. 316 S. (Earthscan Studies in Water Resource Management), ebk. £ 31,19 ISBN: 978-1-315-46969-0.

²¹ Ebd. 217–241.

wodurch zugleich der Wandel hin zu demokratisierenden und dekolonialisierenden Kartierungspraktiken unterstützt wird. Erst auf einer solchen Basis kann eine Wasserethik Wege zu einer globalen „Wasserethik-Charta“ bahnen, die einen Rahmen nicht nur universeller Kommunikation über „global health“ bieten soll, sondern zugleich der Selbstverständigung der Menschen als moralischer Gemeinschaft dient.

Genau in diesem Anliegen eines multidimensionalen „Framing“-Prozesses treffen sich die Intentionen von „Water Ethics“ und „Global Bioethics“. Es ist die Grundlage globaler bioethischer Standardsetzung, wie sie die „Allgemeine Erklärung über Bioethik und Menschenrechte“ von 2005 darstellt. Sie trägt sowohl der Vulnerabilität als bioethischem Prinzip als auch dem Schutz von Umwelt, Biosphäre und der biologischen Vielfalt Rechnung. 12 Jahre später bot sich die Gelegenheit eines Rück- und Vorausblicks. Cinzia Caporale und Ilja Richard Pavone haben diese Aufgabe in Form einer Sammlung von Expertisen übernommen und unter dem Titel *„International Biolaw and Shared Ethical Principles. The Universal Declaration on Bioethics and Human Rights“*²² publiziert. Dabei besteht Konsens, dass globale Probleme ohne einen verbindenden Rahmen, der die Menschheit als moralische Gemeinschaft begreift, nicht zu lösen sind.

2. Weltethos und Weltethik im Zeitalter der globalen Zivilgesellschaft

Globale Ethik kann nur noch multi- und interdisziplinär entwickelt werden; in der Regel sind es daher auch Zentren, Forschungsverbände oder Stiftungen, an denen schwerpunktmäßig Ansätze, Ausdifferenzierungen in Programme oder Praxistransfers in Gestalt von Global Governance- oder Global Responsibility-Konzeptionen entwickelt werden können. Zu den bekanntesten Institutionen gehört die „Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung“, welche 1995 von Hans Küng gegründet wurde.²³ 2012 wurde sie durch eine zweite Stiftung, das „Weltethos-Institut“, ergänzt.²⁴ Grundlage für beides ist die „Weltethos-Idee“, welche Küng 1990 in seinem „Projekt Weltethos“ der Öffentlichkeit vorgestellt hat.²⁵ Durch die zahlreichen Aktivitäten im internationalen Bereich fand das „Projekt Weltethos“ relativ schnell große Beachtung, nicht zuletzt das Interesse von Van Rensselaer Potter. Zwar komme, so schreibt Potter in einer Rezension von Küngs „Global Responsibility: In Search for a New World Ethic“, bei Küng der Faktor „Biologie“ noch zu kurz, es fehlt ihm sozusagen ein Stück „land ethic“, das aber ändert nichts an seiner Einschätzung, dass Hans Küngs „Projekt Weltethos“ nicht mehr und nicht weniger ein Jahrtausendprojekt ist.²⁶

30 Jahre nach der Publikation von *Projekt Weltethos* bot sich die Gelegenheit zu Rückblick, Würdigung und Ausblick in die Zukunft. Die Publikation von Hans Küngs *Walls to Bridges. The Global*

²² *International Biolaw and Shared Ethical Principles. The Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, hg. v. Cinzia CAPORALE / Ilja Richard PAVONE. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2018. 164 S., ebk. £ 13,59 ISBN: 978-1-315-58931-2.

²³ Vgl die homepage: www.weltethos.org/

²⁴ Vgl. die homepage: www.weltethos-institut.org/

²⁵ Vgl. KÜNG, Hans: *Projekt Weltethos*. München 1990.

²⁶ Vgl. POTTER, Van Rensselaer: „An Essay Review of: *Global Responsibility. In Search of a New World Ethic* by Hans KÜNG (review)“, in: *Perspectives in Biology and Medicine* 37 (4/1994), 546–550. Vgl. ferner: *Erklärung zum Weltethos*. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, hg. v. Hans KÜNG / Karl-Josef KUSCHEL. München 1993.

*Ethic*²⁷ gilt als ein Höhepunkt der von ihm initiierten Weltethos-Bewegung. Es handelt sich um die überarbeitete und aktualisierte englischsprachige Ausgabe des von KÜNG 2012 veröffentlichten *Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung*²⁸. Für KÜNG hat sich die Bedeutung der Programmatik von „Projekt Weltethos“: „kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen“; „kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen“; „kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen“²⁹ – mehr denn je verstärkt. Bewusst spricht er von „Global Ethic“ und nicht von „Global Ethics“ im Sinne eines bestimmten ethischen Ansatzes, denn es geht um eine Grundhaltung von Humanität, in der die Idee des Guten lebendigen Ausdruck findet. „Weltethos“ begegnet in seinen primären Prinzipien – Achtung der unveräußerlichen und unantastbaren Würde eines jeden Menschen in Unterscheidung zu jeglicher unmenschlichen Behandlung sowie die Goldene Regel – als ein Anspruch, der dem Menschen nicht fremd, sondern genuiner Ausdruck seiner moralischen Identität ist. Als authentischer Ausdruck eines Zusammenlebens, das den Namen „menschlich“ verdient, ist es im Tiefengedächtnis der Menschheit, der „memoria“, verankert, so dass es nicht eigentlich „gelehrt“, sondern geweckt und gebildet werden kann und muss. Vorab aller notwendigen Lernprogramme ist dem „Weltethos“ als lebendiger Idee eine eigentümliche, unsichtbare „Didaktik“ zu eigen, nämlich die Freiheitsanalogie des „Living Together in Diversity“³⁰. So wie das Gute ein bonum diffusivum sui ist, so wächst das „Weltethos“ in dem Maße, wie es in der unausschöpfbaren Fülle seiner Gehalte geteilt, d. h. kommuniziert wird. Ähnlich wie Potters globale Bioethik als „Brücke in die Zukunft“ zu verstehen ist, so hat auch „Weltethos“ eine transformative Kraft, welche Mauern in Brücken verwandelt, ohne die es „kein Überleben“³¹ geben kann. Das Handbuch *The Global Ethic: Walls to Bridges* ist also eine elementare Hilfe, um diese Kunst des „bridging“ zu erlernen und auszuüben. Es ist aus sich heraus klar, dass dieses „Handwerk“ im Horizont der Herausforderungen des 21. Jh.s im Sinne eines „Lernprogramms für die globale Zivilgesellschaft“ ausgebildet werden muss.

So nämlich versteht *Ulrich Hemel* in dem von ihm hg. Band *Weltethos für das 21. Jahrhundert*³² die Aufgabe des „Projekts Weltethos“. Allein durch die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung³³ erweitert sich der Rahmen (Kap. V. „Weltethos in ökologischer Verantwortung und Nachhaltigkeit“), wenn die Weltethos-Werte „auch auf der globalen Ebene von Wirtschaft, Gesellschaft und Natur als funktionale Regeln, mit denen die Menschheit zukunftsfähig wird“³⁴, dienen sollen.

²⁷ KÜNG, Hans: *Walls to Bridges: The Global Ethics*. Contributions by Günter Gebhardt and Stephan Schlenzog, Tribute by Leonard Swidler. Revised Edition IIB – Middletown, DE: iPub Global Connection, LLC 2020. 221 S., pb. € 26,54 ISBN: 978-1-948575-33-1.

²⁸ KÜNG, Hans: *Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung*. Unter Mitarbeit von Günther GEBHARDT / Stephan SCHLENSOG, München 2012.

²⁹ KÜNG, Hans: *Projekt Weltethos* [Fn. 25], 171.

³⁰ Vgl. KÜNG, Hans: *Walls to Bridges: The Global Ethics* [Fn. 27], 6.

³¹ Vgl. KÜNG, Hans: *Projekt Weltethos* [Fn. 25], 13.

³² *Weltethos für das 21. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich HEMEL. – Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2019. 267 S., geb. € 25,00 ISBN-13: 978-3-451-38741-8.

³³ VEREINTE NATIONEN – GENERALVERSAMMLUNG: *Transformation unserer Welt: die Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung* (A/RES/70/1, 25. September 2015, <https://www.un.org/Depts/german/gv-70/band1/ar70001.pdf>; 22. 3. 2021).

³⁴ Friedrich GLAUNER: „Das Ethos der Nachhaltigkeit: Die Gestaltung der Globalisierung im Sinn der 17 Sustainable Development Goals“, in: *Weltethos für das 21. Jahrhundert*, hg. v. Ulrich HEMEL [Fn. 32], 244-248, 247f.

Das von dem belgischen Moralphilosophen *Ronald Commers* zusammen mit *Wim Vanderkerckhove* und *An Verlinden* hg. Buch *Ethics in the Era of Globalization*³⁵ versteht sich als eine Art Programmschrift für ein neues Forschungsparadigma zur Entwicklung einer globalen Ethik; hervorgegangen ist es aus der Auftaktkonferenz der *International Global Ethics Association* (IGEIA) aus dem Jahr 2006. Diese Konferenz in Gent war der erste Versuch, die wissenschaftliche Reflexion über die Ethik der Globalisierung zu bündeln, also die Epistemologie von „Global Ethics“ in ihrer spezifischen Eigenart zu reflektieren. Aus diesem innovativen Bemühen heraus ist ein Standardwerk zur globalen Ethik entstanden. Der methodische Ansatzpunkt liegt bei der Diskursanalyse; diese hat v. a. Commers in Anlehnung an Niklas Luhmanns Konzept von „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ bzgl. der global-ethics-Diskurse, wie sie auf der Ebene der Vereinten Nationen und der UNESCO seit den 1980er Jahren geführt worden sind, geleistet.³⁶ Dabei besteht für Commers kein Zweifel daran, dass der Neoliberalismus zu den gravierenden Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten geführt hat, wie sie in der Ära der Globalisierung erfahren werden. Der Neoliberalismus hat auch die Sprache für das, was unter wirtschaftlicher Entwicklung lange Zeit verstanden worden ist oder noch wird, geprägt. Im wirtschaftswissenschaftlichen Standardwerk von Paul Samuelson und William Nordhaus wird z. B. unmissverständlich konstatiert: die Förderung des Wirtschaftswachstums in einer offenen Volkswirtschaft habe sicher zu stellen, dass die Wirtschaft für diejenigen ausländischen und inländischen Investoren attraktiv ist, die in der Weltwirtschaft ein breites Spektrum an Investitionsmöglichkeiten haben, so betrachtet also global „systemrelevant“ sind; die Politik habe daher für ein stabiles makroökonomisches Klima zu sorgen, verlässliche Eigentumsrechte sowohl für materielle Investitionen als auch für geistiges Eigentum zu garantieren, die Konvertierbarkeit der Wechselkurse zu gewährleisten, die es den Investoren ermögliche, ihre Gewinne mit nach Hause zu nehmen, und das Vertrauen in die politische und wirtschaftliche Stabilität des Landes zu erhalten.³⁷ Commers hat anhand der signifikanten Begriffe die Semantik dieses Neoliberalismus, der für ihn ein globalisierter neuzeitlicher Kapitalismus ist, näher beschrieben und mit der Semantik, wie sie sich in den entwicklungsethischen Diskursen der Vereinten Nationen und ihrer zahlreichen Gremien ausgeprägt hat, kontrastiert. Ohne zu leugnen, dass die Konzepte „menschlicher Entwicklung“ und „wirtschaftlicher Entwicklung“ im Prinzip kritisch-korrektiv aufeinander zugearbeitet werden können, ist es faktisch so, dass der neoliberale entwicklungspolitische Diskurs das „leere“ Feld mehr und mehr besetzt hat, das nach Ende des Kalten Krieges und nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime entstanden ist. Mit Blick auf die herannahende Jahrtausendwende mahnte der ehemalige UN-Generalsekretär Boutros-Ghali eine neue Sichtweise von Entwicklung an. Commers erkennt in den vielen Erklärungen und Agenden der UN-Gremien die Suche nach einer „global ethic“, also nach einem „Weltethos“ im Sinne von Hans Küng, der schon gleich zu Beginn des Buches in der „Introduction“ erwähnt wird. Deutlicher als vielleicht im „Projekt Weltethos“ heben die Hg.:innen im Anschluss an Lévi-Strauss hervor, dass ein Weltethos nur limitativ verstanden werden kann, als ein Begrenzungskonzept; „global ethic“ als wirklich global akzeptiertes Ethos, das Frieden, Wohl, Verständigung, Freiheit und Selbstbestimmung fördert, könne es niemals unmittelbar geben, da „ethic“ nur in Gestalt konfligierender Koexistenz verschiedener normativer und evaluativer Diskurse

³⁵ *Ethics in an Era of Globalization*, hg. v. M. S. Ronald COMMERS / Wim VANDEKERCKHOVE / An VERLINDEN. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2016. 264 S., eBook £ 35,99 ISBN 978-1-138-27637-6.

³⁶ COMMERS, M.S. Ronald: „Global Ethics and World Citizenship“, in: *ebd.*, KAP. 5.

³⁷ Vgl. SAMUELSON, Paul / NORDHAUS, William: *Economics*. New York 2005, 634.

präsent sei. Daher sei „global ethic“ auch nur in Form von „global ethics“ zu erforschen und inhaltlich zu bestimmen. Dies bedeutet aber – das ist der Grundtenor des Buches – keinen Verzicht auf ein verbindendes und verbindliches Ethos; ein solcher Verzicht würde nämlich letztlich einen Relativismus in globalem Ausmaß zur Folge haben. Allein der Gedanke der Vulnerabilität und das Ziel, Leiden zu lindern, seien eine zu große Inspiration, die dazu motivieren sollte, eine uralte Krankheit der westlichen Kultur zu bekämpfen, nämlich die „Verachtung der Schwäche“.

Der Clou des ganzen Buches besteht nun aber darin, die epistemologischen Grundlagen von „global ethics“ durch eine fundamentale Unterscheidung in einem entscheidenden Punkt näher zu klären. Die in der Einführung gegebene Grundlegung lebt quasi von der Unterscheidung zwischen „ethics of globalization“ und „ethics under globalization“. In vielen offiziellen Erklärungen und Programmen geht man im Grunde recht unreflektiert von einem „Wir“ aus, ohne näher zu klären, wer dieses „Wir“ sein soll und wie es inhaltlich zu verstehen ist. Nicht zuletzt sind hier ganz unterschiedliche „framings“ enthalten, aus denen der konkrete Ort von „global ethics“ in seiner semantischen Struktur näher bestimmt werden kann. „Global ethics“ ohne Reflexion auf das konkrete „Wir“ der jeweiligen Diskursgemeinschaften, wäre fast schon ein Widerspruch in sich, er führt auf jeden Fall zu Aufspaltungen etwa zwischen Theorie und Praxis, welche die handlungsleitende Kraft von „global ethics“ entscheidend schwächt und angesichts der vielfältigen Perplexität globaler moralischer Situationen der Versuchung Raum geben könnte, in einer Art „unglücklichen Bewusstseins“ zu verharren. Dies aber wäre ein Verrat am Kern von Ethik, nämlich an der dialogischen Grundsituation von Ich und Du, von Angesicht zu Angesicht, wie dies An Verlinden in ihrem Beitrag „Global Ethics as Dialogism“ (Kap. 11) aufzeigt. So verstanden soll „global ethics“ es ermöglichen, die „Alterität“, wie sie „global ethic“ inhaltlich impliziert, als „Beziehung zum Anderen“ in einer umfassenden Perspektive aufzubauen.

In der praktischen Umsetzung von „global ethics in the era of globalization“ greift man konzeptionell freilich auf die pragmatistische Tradition von John Dewey zurück, um die dichotomisch erscheinenden Probleme der abendländischen Ethiktradition wie etwa von Theorie und Praxis, von Geltung und Genese, von Sollen und Sein in Form von Kontinua mit gleitenden Übergängen zu bewältigen. Dabei gesteht man ohne Weiteres ein, dass dadurch die allgemeine Substanz einer „global morality“ einen gemischten oder sogar vermischten Charakter bekommen könnte. Diese Spannung sei nicht zu ignorieren; dies gilt umso mehr, wenn Commers in Anlehnung an Vladimir Jankélévitch³⁸ davon ausgeht, dass man in der Ära der Globalisierung nicht (mehr) von der Annahme einer ursprünglichen „Inkorruptibilität“, also von einer Art Urzustand der Schuldlosigkeit mit entsprechender Betonung der eigenen Rechte ausgehen könne, vielmehr sei eine Asymmetrie durch folgenden Zusammenhang gegeben: Das Öffnen der Augen – zum Beispiel beim Verständnis der Herausforderungen von Weltarmut und Weltbürgerschaft – impliziert den Verlust unserer Schuldlosigkeit. Der Verlust der Schuldlosigkeit ist der Preis, den man für die Bewahrung seiner Würde zahlen muss.

Angesichts der damit berührten ethischen und theologischen Fragen ist es umso erstaunlicher, dass das Thema Religion bzw. Aufgaben und Präsenz der Religionen bei der ethischen Bewältigung der globalen Herausforderungen im *The Routledge Handbook of Global Ethics*³⁹ schlechterdings fehlt.

³⁸ JANKELEVITCH, Vladimir: *Le paradoxe de la moral*, Paris 1981.

³⁹ *The Routledge Handbook of Global Ethics*, hg. v. Darrel MOELLENDORF / Heather WIDDOWS. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2015. (XII) 502 S., ebk. £ 34,39 ISBN: 978-1-315-74452-0.

Immerhin verbinden die Hg.:innen, *Darrel Moellendorf*, der den Lehrstuhl für Internationale Politische Theorie und Philosophie an der Univ. Frankfurt innehat und im Rahmen des dortigen Exzellenzclusters „Normative Ordnungen“ tätig ist, und Heather Widdows, Prof.in für Global Ethics an der Univ. of Birmingham und Forschungsleiterin am dortigen Global Ethics Cluster, mit der Publikation den Anspruch, das erste Handbuch vorzulegen, das den Versuch unternimmt, den gegenwärtigen Stand und die Entwicklungstendenzen globaler Ethik umfassend darzustellen. Unter Mitwirkung von 40 Vf.:innen werden Kernbereiche von Globalisierung behandelt, nämlich normative Theorie, Konflikt und Gewalt, Armut und Entwicklung, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Bioethik und Gesundheitsgerechtigkeit sowie Umwelt- und Klimaethik. Durchgängig werden dabei das Panorama der vorliegenden Konzeptionen wie auch die Rolle der internationalen Organisationen und ihrer Tätigkeiten aufgezeigt. Ein durchgängiger Leitfaden in Gestalt jeweiliger thematischer Einleitungen, Überblicke und Zusammenfassungen lässt das zentrale Thema des Buches, nämlich globale Gerechtigkeit, in seiner ganzen Komplexität deutlich werden.

Innerhalb der Gerechtigkeitsfrage liegt der Schwerpunkt des Handbuchs bei der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und all ihrer Implikationen für die Fragen von Armut und Entwicklung sowie von Klimawandel und Gesundheit. Dies mag ein Grund dafür sein, dass ein expliziter Ort für Religion und Religionen im Zeichen der gegenwärtigen Globalisierungen nicht in den Blick getreten ist. Es könnte nicht zuletzt auch mit dem Konzept von Globalisierung, das dem Handbuch zugrunde liegt, zusammenhängen. *Barrie Axford* gibt vorab von Kap. I „Normative Theorien“ einen Überblick über Trends und Tendenzen der globalen Integration.⁴⁰ Dabei unterscheidet er zwischen zwei faktisch vorherrschenden Hauptverständnissen von Globalisierung, nämlich Globalisierung als Interkonnektivität und Globalisierung als Institutionalisierung. Die Vorstellung von Globalisierung als Entstehen von Netzwerken mit planetarischer Reichweite lässt zwar schnell das Bild einer stärker integrierten Welt entstehen, verdeckt aber leicht die Interdependenzkrisen wie etwa die Krise der globalen Finanzwirtschaft, die globale Erwärmung, Terrorismus, Pandemien und Überbevölkerung. Sie konterkarieren die Vorstellung von Homogenität und führen die Tatsache vor Augen, dass es sich bei der Globalisierung um einen widersprüchlichen Prozess handelt. Dennoch ist es für Axford gerechtfertigt, von „globaler Integration“ zu sprechen. Dies berührt den zweiten Begriff von Globalisierung, nämlich Globalisierung als Institutionalisierung. In historischer Perspektive nämlich wohnt den verschiedensten Globalisierungsprozessen eine „säkulare integrative Tendenz“ inne. Mit „säkular“ bringt Axford eine Terminologie ein, die ihrem Ursprung nach geschichtstheologischer Natur ist. Sie steht für die Umformung antik-mittelalterlicher heilsgeschichtlicher Ordnungsvorstellungen in die Geschichtsteologie des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens. Die „säkulare integrative Tendenz“ begegnet real als ein dialektischer Prozess von Institutionalisierungen. Ausmaß und Intensität der globalen „säkularen“ Integration stellen sich dabei für Axford in Gestalt von acht – für sich genommen aufgrund ihrer Dialektik höchst anfechtbaren – Trends dar: die engere Integration der Weltwirtschaft, die Krise der liberalen Weltordnung, die Transformation der Produktionssysteme und Arbeitsmärkte, die kulturelle Ökonomie der Geschwindigkeit, die Medienrevolution und das Konsumverhalten, die Verbreitung der Demokratie als globales „Skript“, die sich wandelnde Qualität der Global Governance und schließlich die Entstehung der Weltgesellschaft und des globalen Bewusstseins. Bei aller Unterschiedlichkeit dieser Trends liegen

⁴⁰ Vgl. AXFORD, Barrie: „The Trends and Tendencies of Global Integration“, in: *ebd.*, Kap. 2.

ihnen normative Implikationen zugrunde, die überhaupt die Rede von der „säkularen integrativen Tendenz“ rechtfertigen. Es ist letztlich eine praktische Orientierung jenseits von Staat und Gesellschaft, nämlich an einen „übergesellschaftlichen oder transzendentalen Kosmos“, dessen Legitimität durch universale Prinzipien und globale öffentliche Güter wie „Umwelt, Menschenrechte und Armutsbekämpfung“ ausgewiesen werden kann. In dieser Konstellation erhält „global ethics“ in dominanter Weise den Charakter von „ethics of globalization“, die sich auf die verschiedensten Problembereiche, wie sie mit den Haupttrends verbunden sind, erstreckt.

Die Frage nach „ethics under globalization“ tritt auffallend zurück, verschwindet aber nicht ganz, v. a. im letzten Teil über Klima- und Umweltethik. So stellen *Andrew Brennan* und *Norva Y. S. Lo* am Ende ihrer Abhandlung über „Biodiversity“⁴¹ die Frage, worin angesichts der ökologischen Herausforderungen die „Größe“ der Menschheit bestehen könne. Sie liege im Kern in der moralischen Fähigkeit, über die eigenen Interessen und die seiner engen Artverwandten hinauszuschauen, in der Bereitschaft, sich um diejenigen zu kümmern und mit denen zu teilen, die weniger in der Lage sind, für sich selbst zu sorgen. Die ungleiche Gewichtung von „ethics under“ zugunsten von „ethics of“ zeigt sich auch in der Genderfrage. Wie die Hg. in der Einleitung schreiben, war es bei der Konzipierung des Handbuchs einerseits klar, dass Gender „main-streamed“ sein solle, andererseits war es umstritten, einen separaten Beitrag über Gender aufzunehmen. Auch wenn man sich für die Aufnahme entschied, wirkt die Abhandlung von *Virginia Held* über Gender, Pflege und globale Werte⁴² nicht voll integriert in das Ganze des Handbuchs. Die Genderfrage bezieht sich für Held nicht nur auf die Fragen globaler Geschlechtergerechtigkeit, sondern auch auf die Art und Weise, an Probleme der Globalisierung überhaupt heranzugehen. Eine „Fürsorgeethik“ hinterfragt ja gerade die impliziten Ortsbestimmungen der traditionellen Moraltheorien. Daher geht es Held in keiner Weise darum, den Gerechtigkeitsfragen einen geringeren Stellenwert zuzuschreiben, sondern sie mit jener Sensibilität aufzuspüren, wie es für Globalität und nicht nur für Globalisierung erforderlich ist. Der Feminismus, so betont sie, führt uns dazu, globale Realitäten neu zu überdenken, und die Ethik der Fürsorge schlägt neue Perspektiven auf globale Probleme vor. Insgesamt gesehen entspricht die Betonung der „ethics of globalization“ dem besonderen Schwerpunkt des Handbuchs, nämlich die wirtschaftliche Gerechtigkeit, die in direktem Zusammenhang mit Armut steht. In dieser Linie sieht sich *Darrel Moellendorf*, wie er in einem späteren Aufsatz betont, im Einklang mit der Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus.⁴³

Die Frage der globalen Armut und ihrer Überwindung ist Gegenstand eines eigenen von *Scott Wisor* am „Centre for the Study of Global Ethics“ in Birmingham entstandenen Lehrbuchs *The Ethics of Global Poverty. An Introduction*⁴⁴. Ziel der Einführung in die „Ethik der globalen Armut“ ist es, ein Verständnis für die moralischen Fragen zu entwickeln, die sich aus den großen Ungleichheiten von Reichtum und Macht in einer stark vernetzten Welt ergeben. Durch die permanente Verknüpfung von theoretischer Grundlegung und praktischen Beispielen, die am Ende jedes Kap.s stehenden Fragen zur Selbstreflexion sowie die Anregungen zu eigenständigem Weiterstudium wird Scott Wisor den

⁴¹ Vgl. BRENNAN, Andrew / LO, Norva Y. S.: „Biodiversity“, in: *ebd.*, Kap. 30.

⁴² HELD, Virginia: „Gender, Care and Global Values“, in: *ebd.*, Kap. 5.

⁴³ Vgl. MOELLENDORF, Darrel: „The cry of the earth and the cry of the poor“, in: *Laudato Si and the Environment. Pope Francis' Green Encyclical*, hg. v. Robert MCKIM. London 2019, 60–75; PAPST FRANZISKUS: Enzyklika *LAUDATO SI' über die Sorge für das gemeinsame Haus* (24. Mai 2015), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2018 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 202).

⁴⁴ WISOR, Scott: *The Ethics of Global Poverty. An Introduction*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2017. 212 S., ebk. £ 31,19 ISBN: 978-1-315-73876-5.

Ansprüchen an ein solches Lehrbuch in mustergültiger Weise gerecht. Ohne „ethics of global poverty“ kann es, wie sich in einem ersten Rückblick zeigt, weder „global bioethics“ noch „global ethics“ geben.

3. Globalität und Kulturalität als ethische Herausforderung

Kosmopolitismus und kulturelle Identität gehören zu den bleibenden Problemstellungen, auf die eine globale Ethik je neu Antworten zu finden hat. Einerseits kann auf ethische Prinzipien, wie sie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* formuliert sind und welche von Natur aus einen universalen Geltungsanspruch beinhalten, nicht verzichtet werden, beinhalten sie doch in ihrem Charakter als „kritischer“ Ideen eine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen richtig und falsch, gut und böse. Andererseits ist mit der Etablierung allgemeiner und notwendiger ethischer Prinzipien die Frage nach der praktischen Urteilskraft im Horizont von globaler Ethik noch stärker herausgefordert als etwa in spezifischen Bereichen angewandter Ethik. Es verlangt gewissermaßen, das analoge Denken zu globalisieren. Die Rechtsprechung kennt die Formel „mutatis mutandis“, d. h. eine Norm oder vertragliche Regelung ist nur mit den nötigen Änderungen, nach Anpassung an neue Umstände, sinngemäß anzuwenden. Im Schnittpunkt von Globalität und Kontextualität ist dies aber die Grundsituation und nicht die Ausnahme.

Dieser Aufgabe der Bildung von Kompetenz ethisch analogen Sprechens hat sich v. a. ein weltweites Ethik-Netzwerk angenommen, nämlich „Globethics.net“. Um Menschen in dieser Weise zu befähigen, ist ein Zugang zu Wissensressourcen erforderlich, der es ihnen in allen Regionen der Welt ermöglicht, sich in den globalen Diskurs über Ethik einzubringen und ihrer Stimme Gehör zu verschaffen, wie es auf der Homepage des Netzwerkes heißt. Es bietet aber nicht nur den kostenlosen Zugang zu Literatur an, die im Format einer großen Bibliothek zur Verfügung steht, sondern auch vorwiegend online-Plattformen, auf denen Arbeitsgruppen über einzelne Themen kommunizieren und die Ergebnisse öffentlich machen können. Derzeit konzentriert sich das Netzwerk auf drei Forschungsthemen: Unternehmens- und Wirtschaftsethik, Interreligiöse Ethik und Responsible Leadership. Von der Gründung der Stiftung durch *Christoph Stückelberger*, ordinierter protestantischer Pfr. und Prof. für systematische Theologie / Ethik an der Univ. Basel, an besteht die Überzeugung, dass globale Ethik, und zwar in ihrer transformativen Kraft betrachtet, ohne Kommunikation von Werten über Kulturen und Religionen hinweg nicht möglich ist.⁴⁵ Dies ist auch die Überzeugung des gegenwärtigen Geschäftsführers der Stiftung, Obiora Ike; in der christlichen Sozialethik beheimatet hat er eine Vielzahl von Schriften veröffentlicht, die sich v. a. mit den Themen von Menschenrechten, Konflikten und Versöhnung in afrikanischen und globalen Kontexten befassen.⁴⁶ Die Prinzipien christlicher Sozialethik sieht er dabei als unabdingbar für eine „robuste“ globale Ethik an. Stückelberger hingegen präferiert einen konvergenz- und konsenstheoretischen Ansatz, der durch globale Vernetzung und interkulturelle und -religiöse Forschung „bottom-up“ hinter verschiedenen

⁴⁵ Vgl. dazu *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions*, hg. v. Shanta PREMAWARDHANA / Christoph STÜCKELBERGER. Genf 2012 (Globethic.net Texts 1).

⁴⁶ Zu Biographie und Werk vgl. seine Homepage: www.obioraike.com. Zu den Publikationen bei Globethics.net vgl. IKE, Obiora F.: *Applied Ethics to Issues of Development, Culture, Religion and Education*. Genf 2020 (https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/3863577/GE_CoPub_2020_Applied%20Ethics.pdf?sequence=4&isAllowed=y; 22. 3. 2021); DERS.: *Applied Ethics to Issues of Development, Culture, Religion and Education*, Genf 2020 (https://repository.globethics.net/bitstream/handle/20.500.12424/3863577/GE_CoPub_2020_Applied%20Ethics.pdf?sequence=4&isAllowed=y; 22. 3. 2021).

kontextuellen Werten nach gemeinsamen und gemeinsam zu entwickelnden Prinzipien sucht. In seinem im Jahr 2020 erschienenen Hauptwerk *Globalance. Ethics Handbook for a Balanced World Post-Covid*⁴⁷ hat er sein Konzept globaler Ethik in Grundlegung und Anwendung dargelegt. Globalität ist ethisch gesehen für ihn „globalance“, stets neu zu erringender Ausgleich. Methodisches Instrument ist dabei die „Relationierung“, das bedeutet: entsprechend der jeweiligen konkreten Probleme kommt es darauf an, Werte nicht als abstrakte Wesenheiten einzubringen, sondern nur als ein relationiertes Gefüge, als Werte-Cluster, z. B. Freiheit und Sicherheit, Freiheit und Solidarität, Gerechtigkeit und Frieden usw. Globale Ethik fordert daher Gleichgewicht, Ausgewogenheit, jedoch nicht als Ziel an sich, sondern im Dienst eines letzten Zieles, nämlich Mensch zu werden – ‚Learning to Be Human.‘ That is the ultimate goal of Globalance“ (28). Alle Religionen und Kulturen beinhalten für Stückelberger Vorstellungen von Polaritäten, die nicht notwendig dualistisch verstanden werden müssen, sondern Ausdruck globaler transformativer Kräfte sind und somit Konzepte von Globalance darstellen können (Kap. 4. „Concepts of Globalance: Philosophical and Religious“). So sieht Stückelberger beispielsweise das Concept of Globalance im Neo-Konfuzianismus des modernen China gut repräsentiert, sofern damit kein absoluter Gehorsam legitimiert wird (129), und nicht ohne Grund sind angesichts des extensiven Aufstrebens die Perspektive „China“ und der wissenschaftliche Austausch mit Menschen aus dem chinesischen Sprachraum im „Globethics.net“-Netzwerk sehr breit ausgebaut.

In allen Diskussionen um globale Ethik bzw. globale Bioethik wird in diesen Zusammenhängen die Frage nach den „asiatischen Werten“ gestellt, die gegen westliche liberale Traditionen eingebracht werden. Faktisch aber stellen diese Rede von asiatischen Werten wie auch die Versuche einer kontrastiven Positionierung „westlicher“ vs. „fern-östlicher“ Kultur eine zu große Vereinfachung dar. Dies wird kaum deutlicher als in dem 4-bändigen Hauptwerk *The Principles of New Ethics* des chinesischen Philosophen *Wang Haiming*, welches die Frucht eines 22-jährigen Studiums ist. Am Anfang steht eine metaethische Grundbesinnung, welche anhand einer Neubestimmung der ethischen Grundbegriffe „Wert“, „gut“, „sollte“ bzw. „Moral“, „Recht“ und „Tatsache“ eine axiomatische Systematisierung der Ethik enthält.⁴⁸ Den inhaltlichen Kernbestand bilden die Bände II und III, welche die normative Ethik im Hinblick auf die Grundlagen von „Moral“ und von Gesellschafts- bzw. politischer Ethik darlegen.⁴⁹ Teil IV „Virtue Ethics“ entfaltet den letztendlichen Zielpunkt eines Humanismus, der in einer neuen Weise aus den Quellen der spirituellen Traditionen Chinas schöpft.⁵⁰ Eine einfache Positionierung gegenüber westlicher Philosophie und Ethik ist schon deshalb nicht möglich, weil Haiming dezidiert einen utilitaristischen Ansatz vertritt, dessen „westliche“ Provenienz er gar nicht leugnet. Dies erscheint zunächst einmal so ungewöhnlich, dass der Dekan der Fak. für Geistes- und Sozialwissenschaften der Deakin Univ. in Melbourne, *Baogang*

⁴⁷ STÜCKELBERGER, Christoph: *Globalance: Ethics Handbook for a Balanced World Post-Covid*. Preface: Ernst Ulrich VON WEIZSÄCKER. Genf 2020 (Globethics.net Focus Series No. 57. https://www.globethics.net/documents/4289936/13403252/GE_Focus_57_isbn9782889313679.pdf; 22. 3.2021).

⁴⁸ HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics I. Metaethics*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2020. (XXVI) 212 S. (China Perspectives), ebk. £ 29,29 ISBN: 978-0-429-44721-1.

⁴⁹ HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics II. Normative Ethics I*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2020. (VI) 274 S. (China Perspectives), ebk. £ 29,59 ISBN: 978-0-429-44720-4; DERS.: *The Principles of New Ethics. Volume 3: Normative Ethics II*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2020. (V) 281 S. (China Perspectives), ebk. £ 29,59 ISBN: 978-0-429-44719-8.

⁵⁰ HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics IV. Virtue Ethics*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2020. 206 S. (China Perspectives), ebk. £ 29,59 ISBN: 978-0-429-44718-1.

He, ein eigenes Empfehlungsschreiben verfasst hat, um die Intentionen des Werkes besser verständlich zu machen.⁵¹ Seinen Ausführungen zufolge ist Haimings Ansatz in einer „tiefen utilitaristischen Tradition Chinas“ verwurzelt, unterscheidet sich aber deutlich vom Prinzip des „Nettoausgleichs der maximalen Interessen“, wie er sowohl im Westen als auch in China vertreten werde. Vielmehr sei Haimings neuer Utilitarismus ein axiomatisches „System des höchsten Moralstandards“, einer „exzellenten“ Moral, der es um die Verwirklichung der „Interessen aller“ gehe. Innerhalb des derzeitigen vom Neo-Konfuzianismus geprägten gesellschaftsphilosophischen Diskurses sei die Ausarbeitung eines solchen Ansatzes Zeichen der Pluralität im zeitgenössischen chinesischen Denken.

Genauer betrachtet ist Haimings Utilitarismus Weg und Mittel einer umfassenden Gesellschaftskritik. Haiming nämlich ist Anhänger des kritischen Geistes der Bewegung vom 4. Mai 1919, welche sich gerade gegen Bevormundung und Heuchelei einer ritualisierten Form des Konfuzianismus wendet. Sein leitendes Narrativ findet er daher auch im *Tagebuch eines Verrückten*⁵² des chinesischen Schriftstellers Lu Xun, der die menschenverachtenden Tendenzen und Praktiken dieser Tradition anprangert. Mit der Etablierung eines neuen „principlism“, der diesen Namen auch verdient, kritisiert Haiming sehr deutlich u. a. die Lückenhaftigkeit von Tom Beauchamps „Introduction into Philosophy“⁵³, – eine Kritik, die analog auch für die „Principles of Biomedical Ethics“ von Beauchamp / Childress gelten dürfte.⁵⁴ Im Grunde sucht er nicht nur den faktischen Utilitarismus in China, sondern den faktisch bestehenden globalen Utilitarismus mit den Mitteln des Utilitarismus zu schlagen, indem er die zahlreichen bestehenden Ungerechtigkeiten quasi im einzelnen „vorrechnet“. Diese Perspektive macht sein Werk für eine Diskussion im Horizont globaler Ethik interessant.

Will man nur einige leitende Intentionen dieses sehr diskussionswürdigen Entwurfes ansprechen, so geht es im metaethischen Teil im Grunde um eine im Horizont von Ethik begriffene Transzendentalienlehre. Ansatzpunkt ist ein übergreifendes „Naturgesetz der Tatsachen“, d. h. ein unveränderliches Gesetz der Natur des Himmels, der Erde, der Menschen und aller Dinge.⁵⁵ In ihm ist auch alles enthalten, was Natur und Substanz des Menschen ausmacht; es ist jedoch nicht unmittelbar normativ wirksam. Haiming unterscheidet nämlich zwischen dem Wesen dieser „Tatsachen“ und deren Existenz. Existenz können sie nur dadurch werden, dass sie in ihrem „Wert“ erfasst und durch ein „Werturteil“ geltend gemacht werden. Erst auf der Basis dieser In-Existenz-Setzung können Werte in Normen übersetzt werden, in denen auch die Unterscheidung zwischen Wohl und Schaden, zwischen bonum und malum enthalten ist. Wirksam werden können Werte aber nur dann, wenn es „Interesse“ gibt; ohne das könnten sie keine Inferenz zeitigen. Eine Universalisierung dieser Werte bedeutet diesem Konzept zufolge die Globalisierung ihrer Inferenz, zwar auf der Basis der ethischen Grunddifferenz, aber nicht ohne Quantifizierung auf „alle“ hin.

Den gesellschaftskritischen Charakter dieses Ansatzes sieht Haiming darin begründet, dass soziale Gerechtigkeit zunächst einmal volle Gleichheit bedeutet. Dabei stützt er sich mehrfach auf die von dem chinesischen Gelehrten Mengzi (um 370 – um 290 v. Chr.) zurückgehende egalitäre und

⁵¹ Vgl. HE, Baogang: Endorsement, in: HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics I. Metaethics* [Fn. 48].

⁵² Vgl. XUN, Lu: *Tagebuch eines Verrückten*. Zürich 2020.

⁵³ Vgl. Tom L. BEAUCHAMP: *Philosophical Ethics. An Introduction to Moral Philosophy*, New York 3. ed. 2001.

⁵⁴ Beauchamp, Tom L. / Childress, James F.: *Principles of Biomedical Ethics* [Fn. 6].

⁵⁵ Vgl. HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics II. Normative Ethics I* [Fn. 49], 1. 1. 1.

partizipatorische Interpretation der klassischen konfuzianischen Philosophie.⁵⁶ Diese globale Perspektive bringt Haiming dazu, eine ethische Grundsatzfrage zu stellen, nämlich ob im Hinblick auf die heutige Situation die überkommene Einteilung zwischen heteronomer und autonomer Moral in dieser Weise noch ihre Berechtigung hat.⁵⁷ Für ihn ist dabei ganz klar, dass jeder Utilitarismus eine heteronome Moral darstellt, dies würde so betrachtet auch für seinen eigenen Ansatz gelten. Andererseits aber lehnt er ebenso eindeutig ein Konzept von Heteronomie ab, wie es z. B. biozentrischen Ansätzen eigen ist. Zu diesen Konzepten zählt er nicht ganz unberechtigt auch die „land ethic“ von Aldo Leopold. Für Haiming ist hier zwischen einer spezifischen und einer universalen Perspektive zu unterscheiden. Zwischen Menschen und Natur einschließlich der nicht-menschlichen Lebewesen kann es nur spezifische Beziehungen und dementsprechende Verpflichtungen geben, zwischen Menschen jedoch ethisch universal verstandene Beziehungen, deren Kulminationspunkt das ist, was Haiming im Einklang mit der chinesischen Tradition „harmonische Gesellschaft“ nennt. Gleichwohl stößt hier sein eigener Utilitarismus an Sinn Grenzen. Denn die Frage nach dem Glück und nach einem Sinn des Lebens lässt sich, wie er im zweiten Teil seiner Normativen Ethik ausführt, nicht mehr in einem Zweckdenken verrechnen, sondern – so zeigt auch Haimings Bezug auf Viktor Frankl⁵⁸ – letztlich nur im Horizont von Tugendethik beantworten, also von Gewissen, Wertschätzung, Ehre, Wahrhaftigkeit, Authentizität usw., wie dies in *The Principles of New Ethics IV. Virtue Ethics* näher entfaltet wird. Die Frage nach Gott und Religion – einschließlich der Frage nach dem Tod – wird zwar relativ knapp durch den Verweis auf die Religionskritik von Marx, Engels und Feuerbach im Rahmen der allgemeinen Problematik von Humanität, Freiheit und Entfremdung abgehandelt,⁵⁹ so als gelte es, einer bestimmten Doktrin Rechnung zu tragen, gleichwohl ist für Haiming klar, dass ohne Bezug auf spirituelle Werte und spirituelles Glück die Frage nach dem Sinn des Lebens – auch angesichts von Unglück und Leid, angesichts von Blut, Schweiß und Tränen des chinesischen Volkes⁶⁰ – nicht zu beantworten ist. Von daher müssten für eine fruchtbare Diskussion die „*Principles of New Ethics*“ vom End- und Zielpunkt, nämlich der Tugendethik, her gegengelesen werden. Dabei stellen sich naturgemäß eine ganze Reihe von Fragen. Es ist sicherlich bewundernswert, in welcher Fülle und Gründlichkeit Haiming die v. a. englischsprachige neuere Debatte über die normative Ethik, aber auch die klassische Ethiktradition bis hin zu Thomas von Aquin rezipiert hat, aber es muss auffallen, dass ein entscheidender Punkt der abendländischen Ethiktradition hier unterbelichtet bleibt, nämlich die Tatsache, dass Ethik eine handlungsbezogene Disziplin ist, es mit dem menschlichen Handeln zu tun hat. Das bedeutet, dass eine Reflexion auf das praktische Selbstverhältnis, den Selbstvollzug, die reflexive Einstellung zu den eigenen Zielen und Zwecken sowie die Zurechenbarkeit von Verantwortung auf die Person des handelnden Menschen unabdingbar zur Ethik hinzugehört. Wohl nicht ganz zufällig spricht Haiming im Zusammenhang mit gesellschaftlichem Handeln eher von „management“, ansonsten häufig von „Verhalten“. Vermutlich würde er das Moment des „actus“ im Handeln einer Person gar nicht leugnen, aber seine Frage wäre wohl, ob von da aus die Fragen einer globalen Ethik und ihrer Inferenz noch zureichend begründet werden können. Insofern hat er mit dem

⁵⁶ Vgl. dazu STÜCKELBERGER, Christoph: *Globalance: Ethics Handbook for a Balanced World Post-Covid* [Fn. 47], 127 f.

⁵⁷ Vgl. HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics II. Normative Ethics I* [Fn. 49], 2. 4. 2.

⁵⁸ Vgl. HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics. Volume 3: Normative Ethics II* [Fn. 49], Abschnitt 3.

⁵⁹ Vgl. ebd., Abschnitt 1.

⁶⁰ Darauf weist das Befürwortungsschreiben von Boagang He ausdrücklich hin (vgl. HE, Baogang: *Endorsement*, in: HAIMING, Wang: *The Principles of New Ethics I. Metaethics* [Fn. 48]).

Versuch einer Neubegründung von Ethik recht, als nicht nur die kulturelle Situation in China, sondern die Globalität der Fragen der Ethik heute die ethische Systematik und die ethische Kategorienlehre selbst insgesamt auf die Probe stellen und zu einer Neubesinnung nötigen. Diese Problematik stellt sich auch für eine eher im abendländischen Sinn begriffene praktische Philosophie in globaler Perspektive.

4. Praktische Philosophie in globaler Perspektive

Die Vielfalt praktischer Philosophie in globaler Perspektive dokumentiert sich in exemplarischer Weise durch die Forschungen, die an der Hochschule für Philosophie in München seit langer Zeit betrieben werden. Der Leiter des Forschungs- und Studienprojekts „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur“, Michael Reder, kann hierbei sowohl auf eine lange Publikationsreihe im Rahmen des Rottendorf-Projekts, das sich mit Fragestellungen von globaler Reichweite seit über 30 Jahren befasst,⁶¹ zurückblicken, als auch ein verstärktes Engagement durch neue Initiativen und Publikationsformate vorweisen. Das von *Michael Reder, Mara-Daria Cojocar, Alexander Filipović, Dominik Finkelde* und *Johannes Wallacher* hg. Jahrbuch „Praktische Philosophie in globaler Perspektive“ sucht in größerer Zeitnähe die „globalisierte Wirklichkeit menschlichen Handelns“, wie es im Vorwort zu allen erschienenen Bänden heißt, in ihrer Mannigfaltigkeit zu erschließen und – so könnte man dies interpretieren – durch konzeptionelle Arbeit den Aspekt von praktischer Philosophie „*under globalization*“ zu strukturieren. Dies ist erforderlich, um praktische Philosophie „*of globalization*“ in der notwendigen Multidisziplinarität von Ethik, politischer Philosophie sowie Sozial- und Kulturphilosophie in Grund- und Einzelfragen entwickeln zu können. Jeder der bislang erschienenen Bände hat ein Schwerpunktthema. Bd. 1 (2017) befasst sich mit dem vielfach in „global bioethics“ bzw. „global ethics“ zur Anwendung gebrachten philosophischen Pragmatismus,⁶² Band 2 (2018) mit den unabdingbaren Fragen nach der „Natur“ als Bezugspunkt praktischer Philosophie.⁶³ Band 3 (2019) hat das Thema *Moralischer Fortschritt* zum Gegenstand.⁶⁴ Dabei geht es nicht einfach nur um eine Kritik des neuzeitlichen Fortschrittsparadigmas, der Vorstellungen von Perfektibilität und theoretisch-moralischer Perfektion, sondern auch um in der praktischen Philosophie selber verankerte „resiliente“ Fähigkeiten des Neuanfangens und der Erschließung von Gestaltungsspielräumen.⁶⁵ So betrachtet schließt der vierte Band *Normen im globalen Wandel*⁶⁶ unmittelbar daran an, weil

⁶¹ Vgl. die Homepage: www.rottdorf-stiftung.de/die-stiftung/.

⁶² Vgl. *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive 1: Pragmatische Impulse / Year Book Practical Philosophy in a Global Perspective 1: Exploring Pragmatist Options*, hg. v. Michael REDER / Mara-Daria COJOCARU / Alexander FILIPOVIĆ / Dominik FINKELDE / Johannes WALLACHER., Freiburg/München 2017.

⁶³ Vgl. *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive 2: „Natur“ als Bezugspunkt praktischer Philosophie / Year Book Practical Philosophy in a Global Perspective 2: „Nature“ and References to the „Natural“ in Practical Philosophy*, hg., v. Michael REDER / Mara-Daria COJOCARU / Alexander FILIPOVIĆ / Dominik FINKELDE / Johannes WALLACHER., Freiburg/München 2018.

⁶⁴ *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive 3: Moralischer Fortschritt / Year Book Practical Philosophy in a Global Perspective 3: Moral Progress*, hg. v. Michael REDER / Mara-Daria COJOCARU / Alexander FILIPOVIĆ / Dominik FINKELDE / Johannes WALLACHER. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2019. 272 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-495-46203-4.

⁶⁵ Vgl. COJOCARU, Mara-Daria: „Moralischer Fortschritt. Eine Einleitung in das Thema“, in: *ebd.*, 15–27, 25 f.

⁶⁶ *Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive 4: Normen im globalen Wandel / Year Book Practical Philosophy in a Global Perspective 4: Normativity Beyond Borders*, hg. v. Michael REDER / Mara-Daria COJOCARU / Alexander FILIPOVIĆ / Dominik FINKELDE / Johannes WALLACHER. – Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2020. 208 S., geb. € 29,00 ISBN: 978-3-495-46204-1.

Globalisierung und Globalität alle bewährten normativen Strukturen in bislang nicht dagewesener Radikalität anfragen. Kantianische Tradition, hegelianische Tradition, Pragmatismus und Utilitarismus sind, wie Michael Reder darlegt, in der Philosophie des globalen Zeitalters in einer Weise präsent, dass nicht nur quasi intertextuell die Fragen von Normativität und Rationalität geklärt, sondern auch die Fragen nach „Normativität jenseits traditioneller Grenzen und Grenzziehungen“ neu bedacht werden müssen.⁶⁷ Dies beginnt schon bei Problemen, die scheinbar „Einzelfragen“ sind, wie etwa die von Sabine A. Döring diskutierte Frage „National Pride in a Global World“⁶⁸.

Umbrüche werden im heutigen globalen Kontext nicht selten durch Katastrophen ausgelöst, deren Bewältigung nicht nur sofortiges Tätigwerden erfordert, sondern – vergleichbar mit der „Ethics of Global Poverty“ – ein detailliertes Wissen erfordert, um die richtigen Perspektiven zu entwickeln, die für eine möglichst adäquate Praxis auf globaler Ebene notwendig sind. Der von Michael Reder, Verena Risse und Mara-Daria Cojocarú hg. Band *Katastrophen – Perspektiven* stellt sich der Herausforderung, die bereits mit der Frage der angemessenen Sichtweise beginnt.⁶⁹ Unmittelbar damit verbunden sind natürlich die praktischen Fragen insbes. nach humanitärer Hilfe; gute Absichten reichen da keinesfalls aus. Um die Handlungsfähigkeit so auszubilden, dass sie den Namen „humanitäre Verantwortung“ verdient, bedarf es einer besonderen Schulung. Die Psychologin und Direktorin für integrierte Gesundheitsdienste für Flüchtlinge und Immigrant:inn:en am Lynn Community Health Center in Massachusetts, Elena Cherepanov, bietet dafür in ihrem Buch *Ethics for Global Mental Health*⁷⁰ eine ausgezeichnete Grundlegung, die in Theorie und Praxis die Prinzipien humanitärer Hilfe erläutert sowie an praktischen Beispielen und Übungsaufgaben, was man in bestimmten Situationen tun würde und warum, konkretisiert. Die Probleme von Nähe und Distanz, von Empathie und Schutz gegen Burnout, der Umgang mit Dilemmasituationen, ethisch fragwürdigen Praktiken, die Verinnerlichung von Guidelines und deren Ausformung in Kernkompetenzen und geeignetem Framing lassen die Komplexität des Feldes humanitärer Hilfe erahnen. Gerade für „global ethics“- und „global bioethics“-Ansätze, welche in ihrem Ausgangspunkt die Vulnerabilität des Menschen zugrunde legen, ist eine solche *Ethics for Global Mental Health* eine aus der Sache selbst sich ergebende Entsprechung.

Eine Umweltethik, welche bei der Darstellung der ökologischen Herausforderungen ebendiese Vulnerabilität des Menschen im Blick hat, ist das von Michael Reder, Andreas Gösele, Lukas Köhler und Johannes Wallacher verfasste Buch *Umweltethik. Eine Einführung in globaler Perspektive*.⁷¹ Es behandelt die Umweltethik im Spiegel gegenwärtiger Ethikansätze, den Zusammenhang von Umweltethik und Entwicklung im Hinblick auf das Leitprinzip der Nachhaltigkeit und der ökonomischen Probleme sowie die politischen, rechtlichen, ökologischen und kulturellen Dimensionen. Die „Umweltethik“ ist zwar in diesem Buch um der Übersichtlichkeit willen, wie sie für

⁶⁷ Michael REDER: „Normativity Beyond Borders. Wieso die Philosophie im globalen Zeitalter neu über Normativität nachdenken sollte“, in: *ebd.*, 15–26, 24.

⁶⁸ DÖRING, Sabine: „National Pride in a Global World“, in: *ebd.*, 27–51.

⁶⁹ *Katastrophen – Perspektiven*, hg. v. Michael REDER / Verena RISSE / Mara-Daria COJOCARU. – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2017. 153 S. (Reihe: Globale Solidarität – Schritte einer neuen Weltkultur, 26), kt € 30,00 ISBN: 978-3-17-030955-5.

⁷⁰ CHEREPANOV, Elena: *Ethics for Global Mental Health. From Good Intentions to Humanitarian Accountability*. – London/New York: Routledge. Taylor & Francis Group 2019. (XIX) 196 S., ebk. £ 27,99 ISBN: 978-1-351-17574-6.

⁷¹ *Umweltethik. Eine Einführung in globaler Perspektive*, hg. v. Michael REDER / Andreas GÖSELE / Lukas KÖHLER / Johannes WALLACHER. – Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019. 156 S. (Grundkurs Philosophie, Band 21), kt. € 25,00 ISBN 978-3-17-031468-9.

eine Einführung erforderlich ist, als Bereichsethik konzipiert, dennoch weist dieser „Bereich“ über sich hinaus, wie am Ende des Buches anhand der kulturphilosophischen Fragen (vgl. Kap. 6. „Kulturelle Dimensionen der Umweltethik“) wie etwa der „Kultur als Dimension ökologischer Themenfelder“ (136–138), der Frage nach dem Lebensstil (131–136) und der Frage nach der umweltethischen Bedeutung der Religionen (138–141) deutlich wird.

Die kulturphilosophische Problematik von „global ethics“ wie „global bioethics“ steht im Zentrum der Forschungen der ebenfalls an der „Hochschule für Philosophie“ in München tätigen Prof.in für Intercultural Social Transformation und Leiterin des „Zentrums für Globale Fragen“, Barbara Schellhammer. Ihre Habilitationsschrift *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung von Selbstsorge für den Umgang mit Fremdem*⁷² lenkt den Blick darauf, dass die Globalisierung in zunehmendem Maße nicht nur neue Kommunikationsmöglichkeiten eröffnet, sondern auch mit Fremdheitserfahrungen konfrontieren kann, die geradezu verstörenden Charakter haben. Im Vergleich mit dem Blickwinkel, den Cherepanow aus psychologischer Sicht auf die nötige Selbstsorge humanitärer Helfer:innen gelegt hat, entwickelt Schellhammer in ihrem Buch aus phänomenologischer Perspektive ein Konzept von Selbstsorge, die sich in der Begegnung mit Fremdem entwickelt. Eine besondere Rolle kommt hierbei der Phänomenologie von Emmanuel Lévinas zu, geht es doch um die Grundhaltung der Rückbezüglichkeit, der „récurrence“ gegenüber der lebendigen Gegenwart des anderen, in der der Subjektcharakter des eigenen Selbst in Körpererfahrung und Körperbegegnung ansichtig werden kann (278–314). Im Hinblick auf die kulturanthropologische Feldforschung stützt sich Schellhammer auf den Ansatz von Clifford Geertz und seiner Methode der „dichten Beschreibung“; dieser Ansatz lag bereits ihrer Diss. ‚*Dichte Beschreibung‘ in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada*⁷³ zugrunde und findet in dem von Franz Gmainer-Pranzl / Barbara Schellhammer hg. Buch *Culture – A Life of Learning. Clifford Geertz und aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen* eine vertiefende Diskussion.⁷⁴ Dabei wird auch deutlich, dass Clifford Geertz‘ Methode der „dichten Beschreibung“ nicht nur im Umgang mit Differenzen wichtig geworden ist, was sich u. a. in der UNESCO-Erklärung zur Kulturellen Vielfalt (2001) niederschlägt,⁷⁵ sondern auch – gegenüber immer noch vorgebrachter Religionskritik des 19. Jh.s – für das Verständnis von „symbolischer Praxis der Religion als kulturelles System“ (10f), und zwar „in religions- und gesellschaftskritischer Auseinandersetzung mit globalen Entwicklungen“ (11).

Der Kampf gegen globale Armut gehört dabei ohne Zweifel zu den heutigen Kernaufgaben von Religion.⁷⁶ Gleichermassen aber ist mit den Problemen und Herausforderungen von „global ethics“ und „global bioethics“ die Schöpfungsfrage, die Frage nach der Verantwortung des Menschen, die Frage nach der Zukunft des Kosmos, also einer Ökonomie gestellt. Das von Kiara A. Jorgenson,

⁷² SCHELLHAMMER, Barbara: *Fremdheitsfähig werden. Zur Bedeutung der Selbstsorge für die Begegnung mit Fremdem.* – Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2019. 426 S., kt € 39,00 ISBN: 978-3-495-49098-3.

⁷³ Vgl. SCHELLHAMMER, Barbara: „Dichte Beschreibung“ in der Arktis. Clifford Geertz und die Kulturrevolution der Inuit in Nordkanada, Bielefeld 2006.

⁷⁴ *Culture – A Life of Learning.* Clifford Geertz und aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen, hg. v. Franz GMAINER-PRANZL / Barbara SCHELLHAMMER. – Berlin: Verlag Peter Lang 2020. 263 S. (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 14), geb. € 58,90 ISBN: 978-3-631-80511-4.

⁷⁵ Vgl. dazu die Einführung der Herausgeber:in, in: *ebd.*, 7–13, 9.

⁷⁶ Vgl. PAPST FRANZISKUS: Enzyklika *Fratelli Tutti über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* (3. Oktober 2020), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 227).

Alan G. Padgett herausgegebene Buch *Ecotheology. A Christian Conversation*⁷⁷ hat – exemplarisch für viele andere Ansätze und Publikationen – sich dieser Herausforderung gestellt und dabei begriffen, dass angesichts von Globalisierungstendenzen, die zu „wasted lives“⁷⁸, zur Verwerfung von Leben führen, es notwendig ist, Ökotheologie und Metaethik zusammenzubringen.⁷⁹ Nur dann lassen sich – auf Hoffnung hin – Brücken in die Zukunft bauen.

Über den Autor:

Gerhard Höver, Dr., Professor em. für Moraltheologie am Moraltheologischen Seminar der Universität Bonn (g.hoever@uni-bonn.de)

⁷⁷ *Ecotheology. A Christian Conversation*, hg. v. Kiara A. JORGENSEN / Alan G. PADGETT. – Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company 2020. 228 S., pb. \$ 24,99 ISBN 978-0-8028-7441-2.

⁷⁸ TEN HAVE, Henk: „Between the Myth of Performance and the Waste Culture“, in: *Accompanying Life. New Responsibilities in the Technological Era*, hg. v. Vincenzo PAGLIA / Renzo PEGORARO, Rome 2018, 91–99.

⁷⁹ Vgl. PADGETT, Alan G. / JORGENSEN, Kiara A.: „Introduction. For the Love of the World: A Dialogue on Ecotheology“ in: *Ecotheology. A Christian Conversation*, hg. v. Kiara A. JORGENSEN / Alan G. PADGETT [FN. 77], 1–13, 3.