

Michelle Becka

Christliche Sozialethik und der Tellerrand

Lokale Kontexte und normativer Anspruch in einer globalisierten Welt

Zusammenfassung

Der Beitrag vertritt die These, dass die deutschsprachige Sozialethik mehr *über den Tellerrand* schauen, insbesondere Kontexte und Theorien des globalen Südens zur Kenntnis nehmen sollte. Anhand von drei exemplarischen Feldern werden die Schwierigkeiten dieses Unterfangens aufgezeigt. Im Umgang mit Problemen Globaler Gesundheit wird als Defizit dargelegt, dass lokale Problemlagen und Theorien häufig ignoriert und auf eine *single story* reduziert werden. Am Beispiel des *Buen Vivir* wird verdeutlicht, dass es eine Neigung gibt, vorschnell Theorien des Globalen Südens abzuwerten, ohne sich die Mühe des Verstehens zu machen. Und in der Rezeption der Menschenrechtskritik post- und dekolonialer Theorien wird die Gefahr gesehen, diese entweder in einer Weise zu übernehmen, dass der normative Anspruch der Menschenrechte aufgegeben oder aber die berechtigte Kritik vollständig abgelehnt wird.

Demgegenüber wird vertreten, dass CSE kontext- und alteritätssensibel sein muss. Gleichzeitig ist aber der Anspruch, gut begründete normative Ansprüche zu verteidigen, nicht aufzugeben. Der Beitrag diskutiert, ob oder wie das gelingen kann, und bringt dazu post-/dekoloniale Ansätze mit alteritätsphilosophischen (Anerkennungs-) Ansätzen ins Gespräch.

Abstract

This article argues that (German-language) social ethics should look beyond its own nose and, in particular, take note of the contexts and theories of the Global South. On the basis of three exemplary fields, the difficulties of this undertaking are shown. In dealing with problems of global health, it is shown that local problems and theories are often ignored and reduced to a *single story*. The example of *Buen Vivir* illustrates that there is a tendency to hastily devalue theories of the Global South without taking the trouble to understand them. And in the reception of the human rights critique of post- and decolonial theories, there seems to be a danger of either adopting them in such a way that the normative claim of human rights is abandoned or the justified critique is completely rejected.

In contrast, it is argued that CSE must be sensitive to context and alterity. At the same time, however, the claim to defend well-founded normative claims must not be abandoned. The article discusses whether or how this can succeed, and to this end brings post/decolonial approaches into conversation with alterity philosophical (recognition) approaches.

1 Hinführung

Die Geschichte des Faches Christliche Sozialethik ist stark europäisch geprägt. Das ist nachvollziehbar, denn es entstand als Reaktion auf die Soziale Frage im Europa des 19. Jahrhunderts, die damals nicht nur eine *Antwort aus Rom* erforderlich machte (jene erste Enzyklika *Rerum novarum*), sondern auch eine akademische Reflexion. Seitdem hat sich das Fachverständnis erheblich weiterentwickelt und verändert. Das darzulegen ist nicht Gegenstand dieses Beitrags. Aber diese Ausrichtung auf Westeuropa (oder auch allein auf den deutschsprachigen Raum) bleibt in weiten Teilen bis heute erhalten – ergänzt freilich durch den Rekurs auf nordamerikanische Diskurse. Theologien und sozialetische Ansätze des Globalen Südens wurden (und werden) hingegen wenig zur Kenntnis genommen. Als Ausnahme kann u. a. die Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gelten.

Heute erscheint diese Ausrichtung der deutschsprachigen CSE eng und reduziert. Sie zeugt von einer gewissen Ignoranz und Arroganz Anderen gegenüber. Als hätten jene anderen uns europäischen Theolog*innen ohnehin nichts zu sagen, was von Interesse sein könnte. Dabei wäre zu beachten, dass viele für die deutschsprachige CSE relevante und anschlussfähige Fragen bearbeitet werden. Allerdings geschieht das nicht immer innerhalb des Faches (das im globalen Süden meist Katholische Soziallehre heißt), sondern auch in benachbarten Disziplinen, da die Fächergrenzen oft anders gezogen sind.

Die Erweiterung des Blickfelds für Theorien und Diskurse aus anderen Regionen ist nötig, weil viele der Fragen, mit denen wir uns heute in der Sozialethik beschäftigen, die Grenzen Deutschlands oder Europas überschreiten und weltweite Relevanz haben. Zugleich stellen sie sich in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedlich dar. Deshalb muss der Verschiedenheit der Kontexte, Theorien und Denkansätze Rechnung getragen werden. Dann wird ihnen der nötige Respekt entgegengebracht und die eigene Theorie schützt sich vor allzu großer Selbstgewissheit; sie lässt sich anfragen und kann sich so weiterentwickeln.

Es bedarf daher stärker des *Blickes über den Tellerrand* der deutschsprachigen Sozialethik, so die Grundannahme dieses Beitrags. Dieser ist gleichwohl mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Ich wähle im Folgenden drei sehr unterschiedliche Zugänge für den Blick über den Tellerrand, die – selbst nicht spannungsfrei zueinander stehend – vorgestellt und diskutiert werden:

1. Zunächst – angesichts der weiterhin prägenden pandemischen Situation – die oft vernachlässigte Perspektive von *Global Health*.
2. Daran anschließend widme ich mich dem lateinamerikanischen *Buen Vivir*, das ich auf eine etwas umstrittene Frage zuspitze.
3. Schließlich nehme ich Teile der post- und dekolonialen Kritik auf, insbesondere den Aspekt der Menschenrechtskritik.

Diesen Zugängen ordne ich jeweils – in bewusster Übertreibung – eine Haltung zu, mit der *wir*¹ häufig Themen und Diskursen jenseits des Tellerrands begegnen: *Ignoranz*, *Arroganz*, *Ablehnung* und *Umarmung*. Es sind typische Haltungen oder daraus resultierende Reaktionen, die im interkulturellen Diskurs wenig hilfreich und v. a. nicht gerechtfertigt sind.

Es folgt eine abschließende Reflexion, wie, diese Haltungen vermeidend, eine kontext- und alteritätssensible Sozialethik aussehen könnte.

2 Global Health

Gesundheitsthemen werden in der traditionellen Arbeitsteilung der theologischen Ethiken weitgehend von der Moraltheologie bearbeitet – Medizinethik wird weitgehend individualethisch betrieben. Das ist problematisch, weil diese Fragen immer auch eine sozialetische Dimension haben und weil Fragen nach dem Gesundheitssystem oder Public Health oft außen vor bleiben. Das ist mittlerweile erkannt – Gesundheit ist auch Thema der Sozialethik (vgl. Gabriel 2006).

Die weltweite Dimension hingegen ist weniger im Blick; freilich gibt es Ausnahmen (vgl. Sailer-Pfister 2016; Höver 2022). Die Pandemie hat stärker ins Bewusstsein gerückt, dass Gesundheit und Gesundheitsversorgung genauso international gedacht werden müssen wie Migration, Frieden und andere Themen,

- weil Viren bekanntlich nicht an Staatsgrenzen Halt machen;
- weil viele Krankheiten armutsbedingt sind und diese Armut nicht nur nationale, sondern weltweite Ursachen hat,
- weil die Versorgung mit Arzneimitteln weltweit erfolgt, aber zugleich durch wenige entwickelt und hergestellt werden, oft unter

1 Wenn in diesem Beitrag von „wir“ die Rede ist, beziehe ich mich auf die sozial-ethische Community, deren Teil ich bin. Damit werden Tendenzen angesprochen, die freilich nicht immer und nicht für jede*n gelten.

Konditionen, die zum Nachteil der Länder des Globalen Südens sind, deren Bevölkerung gleichzeitig als Probanden in Versuchsphasen herhalten müssen.

In der Pandemie wurden und werden die Länder des Globalen Südens (bei aller Problematik dieser Verallgemeinerung) mehrfach verkannt und Ungerechtigkeiten vergrößert, zuerst im Umgang mit der Pandemie selbst. Schon im Oktober 2020 zeigte sich, dass die Strategien des Globalen Nordens einmal mehr nicht zu den Überlebensinteressen gerade der Ärmsten in Ländern mit niedrigen (Durchschnitts-)Einkommen passten (vgl. Bruchhausen 2020) und deren Nöte kaum wahrgenommen wurden. Ein Großteil der Menschen im Globalen Süden arbeitet im informellen Sektor.² Es gibt keine finanzielle Absicherung, wenn man nicht arbeitet; das Verlassen des Hauses ist überlebensnotwendig. Die Folgen eines Lockdowns sind entsprechend dramatisch. Und Covid-19 ist weder das einzige noch in vielen Fällen das bedrohlichste Gesundheitsproblem. Es gilt daher, die vielfältigen Bedrohungen von Gesundheit wahrzunehmen und dabei auch die Stimme der betroffenen Bevölkerungen, nicht nur die ihrer Regierungen zur Kenntnis zu nehmen. Das geschieht bislang zu wenig (vgl. *Justitia et Pax* 2021).

Ebenso problematisch stellt sich der Umgang mit der Knappheit an Impfstoffen dar. Allen Solidaritätsbekundungen zum Trotz, als im September 2020 die COVAX-Initiative³ ins Leben gerufen wurde, mangelte es an dieser Solidarität, als tatsächlich ein Impfstoff vorhanden war. Die Knappheit hat ihre Ursachen (nicht nur, aber) auch in politischen Entscheidungen. Es hätte entschlossene Entscheidungen gebraucht für eine schnelle, gerechtere Verteilung vorhandenen Impfstoffs – und für weitere Maßnahmen wie dem Aufheben von Exportverboten als kurzfristige und dem Aussetzen von Patenten bzw. die Vergabe von Zwangslizenzen als langfristige Maßnahmen. Viele NGOs und auch die Kirche haben das gefordert (vgl. *Justitia et Pax* 2021). Zu diesem Verteilungsproblem kommen zahlreiche andere Mängel in der Versorgung mit medizinischen Gütern und im Zugang zu medizinischer Grundversorgung.

- 2 Nach Schätzungen der ILO sind es in Afrika sogar 85,6%, auf den anderen Kontinenten etwas weniger, allerdings mit großen Unterschieden zwischen den Ländern, vgl. ILO, 2018, 13.
- 3 COVAX steht für Covid-19 Vaccines Global Access. Es handelt sich um eine Initiative zur Beschaffung und Verteilung von Impfstoffen weltweit.

Dem defizitären Zugang zu Gesundheitsversorgung steht das Menschenrecht auf Gesundheit gegenüber (vgl. Krennerich 2016, Becka 2022). Es begründet keinen Anspruch, vollständig gesund zu sein, sondern rückt die sozialen und politischen Bedingungen und Voraussetzungen von Gesundheit in den Mittelpunkt. Einerseits dürfen Menschen durch gesellschaftliche Verhältnisse nicht in ihrer Gesundheit beeinträchtigt werden; andererseits müssen die Voraussetzungen für einen Zugang zu einem möglichst hohen Standard der Gesundheitsversorgung geschaffen werden. Im *General Comment* des UN-Ausschusses für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte aus dem Jahr 2000 verpflichten sich die Unterzeichner-Staaten zur Überwindung der großen weltweiten Ungleichheit hinsichtlich des Gesundheitsstatus der Menschen (Art. 38). Alle Staaten, die den WSK-Pakt ratifiziert haben, verpflichten sich Maßnahmen zu ergreifen, um zur Verwirklichung des Rechts auf Gesundheit beizutragen (Art. 39). Gleichzeitig werden die Rechte des WSK-Paktes oft nachgeordnet behandelt.

Eine gesundheitliche Grundversorgung ist aber (und ähnliches gilt für die anderen WSK-Rechte) Bedingung für die Gestaltung realer Freiheit und Grundbedingung menschlicher Entwicklung. Diese Möglichkeit wird weiten Teilen der Weltbevölkerung in der aktuellen Situation versagt. Der mangelnde Zugang zu Impfstoffen trägt zudem dazu bei, Ungleichheiten zu verdauern und zu verstärken: Während dem geimpften Teil der Weltbevölkerung vieles möglich ist, bleibt den nicht-geimpften Personen vieles vorenthalten oder stark erschwert – etwa Reisen zu Bildungs- und Forschungszwecken oder mit ökonomischen Interessen, wodurch Entwicklungs- und Teilhabechancen weiter reduziert werden.⁴ Es ist eine Gerechtigkeitsforderung, diese weltweite Ungleichheit zu überwinden. Und es ist ein dringend erforderlicher Ausdruck von Solidarität, die besonders verletzbaren Menschen weltweit, die auf funktionierende (Gesundheits-)Systeme angewiesen sind, nicht im Stich zu lassen. Das gilt umso mehr, weil die Realisierung der Nachhaltigen Entwicklungsziele (SDGs) und die Fortschritte im Bereich menschlicher Entwicklung durch die Pandemie und den Umgang mit ihr um Jahre zurückgeworfen sind. Das gefährdet Menschenleben, die Stabilität von Gesellschaft und damit auch den Frieden.

4 Dass diese Chancen vielen Menschen unabhängig von ihrem Impfstatus nicht gegeben sind, ist freilich ein grundsätzliches Problem, das hier nicht erörtert werden kann.

Das sind genuin sozialetische Fragestellungen, und sie sind nicht neu. Die Verteilungsdebatte angesichts der Impffrage hat nur den (oft verstellten) Blick darauf gelenkt, dass schon seit Jahrzehnten vergleichsweise einfache und kostengünstige lebensrettende Interventionen einem großen Teil der Weltbevölkerung nicht zur Verfügung stehen.

Ein weiterer Aspekt kommt hinzu, der sozialetisch anzufragen wäre: die Art, wie europäische Medien über Lateinamerika, Asien und v. a. Afrika berichten in dieser Pandemie: entweder gar nicht oder im Katastrophenmodus. „Wieso ging man wie selbstverständlich davon aus, dass alles dort noch viel schlimmer werden müsse? Konnte man sich für Afrika als den Kontinent der Krisen, Katastrophen und Krankheiten nichts anderes vorstellen?“ (Bruchhausen 2020) Von einigen Ländern wurde auf einen ganzen Kontinent verallgemeinert, obwohl die Situation zwischen verschiedenen Regionen und Staaten kaum vergleichbar ist. Und es wurde ignoriert, dass einige (seuchenerprobte) Regierungen früh und umsichtig agiert haben. Im Verlauf der Pandemie hat sich die Situation in einigen Ländern verschärft, in anderen nicht. Doch es blieb in der öffentlichen Wahrnehmung in Deutschland meist die Reduktion auf *eine* Wahrnehmung. Es wurde und wird *eine* Geschichte erzählt (vgl. auch Buß 2021). Weil derartige Reduktionen auch in anderen Zusammenhängen auftreten und problematisch sind, sei an dieser Stelle etwas ausgeholt.

Die nigerianische Schriftstellerin Chimamanda Ngozi Adichie⁵ warnt in einer TED-Conference (vgl. 2009) vor der Gefahr der *einzigsten Geschichte – the danger of the single story*. Sie erläutert diese Gefahr biographisch:

Adichie ist aufgewachsen in einer relativ wohlhabenden Familie auf einem Uni-Campus in Lagos. Ihre Mutter sagte in Adichies Kindheit häufig zu ihr, dass Fide, der Junge, der bei ihnen arbeitete, aus einer armen Familie stamme, der man helfen müsse und dass man Mitleid haben müsse, weil sie so arm seien. Adichie hatte Mitleid mit ihm. Eines Tages besuchte sie die Familie und stellte fest, dass es ganz *normale Leute* waren, die hart arbeiteten und Kunsthandwerk herstellten. Sie war überrascht. Denn sie hatte zuvor – in ihrem großen Mitleid – hinter dem alles bestimmenden Mal der Armut die Handlungsfähigkeit der Familie nicht gesehen. Armut war die *single story*, die ihre Wahrnehmung und ihr Denken bestimmte.

5 Auf Deutsch verfügbare Romane sind etwa *Americanah* (2015), *Die Hälfte der Sonne* (2016).

Als sie später in die USA zum Studium kam, wunderte sich ihre dortige Mitbewohnerin, dass sie, Adichie, mit elektrischen Küchengeräten umgehen konnte, dass sie gut Englisch sprach und dass ihre *tribal music* Maria Carey hieß. Die Mitbewohnerin hatte Mitleid mit ihr, bevor sie sie kannte, denn ihr Bild – jenes, das in den USA weitgehend von Afrika transportiert wurde – erzählte eine *single story*: die des Katastrophenkontinents.

„Ihre Grundhaltung gegenüber mir als Afrikanerin war eine Art gönnerhaftes gut meinendes Mitleid. Meine Mitbewohnerin hatte eine *single story* von Afrika. Eine einzige Geschichte der Katastrophe. In dieser Geschichte gab es keine Möglichkeit, ihr in irgendeiner Weise ähnlich zu sein. Keine Möglichkeit für vielschichtigere Gefühle als Mitleid. Keine Möglichkeit für eine Beziehung als gleichberechtigte Menschen.“ (Adichie 2009, o. S.)

Ignoriert werden die vielen Geschichten. Ignoriert wird – nun wieder mit Blick auf die Gesundheit – oft die konkrete Situation vor Ort, denn unser Bild *von Afrika* scheint ja schon klar. Ignoriert werden die Perspektiven und Kenntnisse der Betroffenen – und ignoriert werden die Erkenntnisse von *Global Health*, jenes interdisziplinäre Arbeitsfeld, das nicht nur auf eine Verbesserung der weltweiten Gesundheitslage zielt, sondern dabei die Situationen und Bedarfe vor Ort ernst nimmt.⁶ Allzu schnell wird alles, was anders ist als hier, als *gleich* wahrgenommen: Dass andere Lebenswirklichkeiten *anders* (und untereinander sehr verschieden) sind und anderes Handeln erfordern, ist kaum im Blick. Das bedeutet: Die Maßnahmen, die in der Pandemie im globalen Norden notwendig und richtig waren und sind, müssen nicht überall richtig sein.

Sozialethisch relevant ist das auch deshalb, weil sich die Ignoranz in der Gestaltung von Strukturen niederschlägt: fehlende Demokratisierung der internationalen Organisationen und fehlende Partizipationsmöglichkeiten Betroffener, bleibende Asymmetrien in der Entwicklungszusammenarbeit u. v. m.

6 Das gilt für die Theorie, aber auch in der Praxis. Der Katholischen Kirche kommt hier eine besondere Rolle zu, weil sie als *global player* zugleich vor Ort präsent ist und besonderen Zugang zu den betroffenen Menschen hat. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang das gemeinsame Positionspapier von Justitia et Pax Europa und der Afrikanischen Bischofskonferenz (SECAM 2022).

3 Vivir bien

*Vivir bien*⁷, das aus verschiedenen indigenen Kulturen Lateinamerikas stammt, heißt nicht einfach *gut leben*, auch wenn das die wörtliche Übersetzung ist. *Vivir bien* bedeutet gut und erfüllt zusammenleben. Die Annahme des erfüllten Lebens als gemeinschaftliches dehnt den Begriff der Gemeinschaft aus: zeitlich, denn es umfasst sowohl die Verstorbenen als auch die zukünftigen Generationen, und es ist ausgedehnt auf die nicht-menschliche Natur. In diesem dezidiert nicht-anthropozentrischen Konzept stellt der Mensch nicht den Mittelpunkt der Welt dar, er befindet sich vielmehr in einem Netz aus Beziehungen und hat einen bestimmten Platz in einer kosmischen Ordnung, die aber nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen ist. Es handelt sich um ein normatives Konzept. „Es [das *Vivir bien*] ist die Grundlage für die Verteidigung der Natur, des Lebens selbst und der gesamten Menschheit.“ (Huanacuni Mamani 2010, 21) Von einem guten Leben lässt sich nicht sprechen, solange es Menschen gibt, die Hunger leiden, solange die Natur zerstört und zukünftigen Generationen ihre Lebensgrundlage entzogen wird. Dem Begriff wohnt damit ein kritisches Potential inne: Er klagt jene Vorstellungen vom Leben und auch Ethiken an, die das Leben anderer Menschen und der Natur nicht hinreichend schützen und achten, die es ausbeuten und mit Füßen treten.

Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, dass in einer Welt mit begrenzten Ressourcen *Einige* nur deshalb besser leben können, weil *viele Andere* schlechter leben. Es kann demnach, entgegen verschiedenen Versprechungen, in einer begrenzten Welt nicht immer mehr für alle geben. Das vorherrschende Zivilisationsmodell wird deshalb aus der Perspektive des *Buen vivir* radikal kritisiert (vgl. Becka 2018, 191–204). Das Konzept des *Buen vivir* hat sich vielfach ausdifferenziert und weiterentwickelt.

Das Grundverständnis ist mittlerweile auch in Europa mehr oder weniger bekannt und wird teilweise als Konzept in sozialen Bewegungen verwendet. Hinsichtlich der Überlegung, was das für eine akademische (theologische) Ethik bedeuten könnte, gibt meines Erachtens zwei Gefahren:

7 Es wird sowohl *Vivir bien* (gut leben) verwendet als auch substantiviert *Buen vivir* (gutes Leben), im Quechua heißt es *Sumak kawsay*, *suma qamaña* in Aymara. Auch wenn es leichte Bedeutungsunterschiede in den verschiedenen Sprachen gibt und auch eine Diskussion, dass der indigene Ausdruck nicht mit dem spanischen gleichzusetzen ist, werden sie meist äquivalent verwendet.

- Entweder wird das – eigentlich radikale – Konzept *weich gespült*, es wird zum Accessoire. Übrig bleibt ein wenig Verbundenheit mit der Natur und die Forderung nach mehr Gemeinschaftlichkeit. Der Stachel ist *gezogen*, damit wir in den reichen Ländern uns nicht in unserem Lebensmodell anfragen lassen müssen.
- Oder aber ein solches Modell wird exotisiert: Dann gehört das *Buen vivir* in eine vielleicht esoterische, in jedem Fall unwissenschaftliche Nische, mit dem sich die akademische Ethik nicht beschäftigen muss.

Auch wenn es problematische Tendenzen im Kontext des *Buen vivir* geben mag (v. a. solche, die selbst wieder einen exklusiven Anspruch erheben), wären diese offen zu diskutieren. Wir machen es uns zu einfach, wenn wir sie sofort ablehnen. Es ist arrogant, weil es *die Anderen* nicht ernst nimmt.

Die Gefahr der Arroganz möchte ich an einem Thema erläutern, das mir selbst schwierig erscheint (und bei dem ich selbst zu einem vorschnellen Urteil neige): die Rechte der Natur. Das ist ein vielschichtiger Diskurs, geprägt von Menschen aus verschiedenen Kontinenten, der in Lateinamerika eng mit dem Konzept des *Vivir bien* verbunden wird. Schnell sind Einwände zur Hand wie z. B.: Unser Rechtsbegriff ist ein Begriff subjektiver Rechte. Wie kann die Natur Trägerin von Rechten sein, da sie ja keine aktive Rolle spielen kann (vgl. Kersten 2020)? Was, wenn es – vorprogrammierte – Konflikte in der Interpretation dieser Rechte gibt? Und viele andere sind denkbar. Erst das Einklammern der eigenen (Vor-)Urteile ermöglicht es, den innovativen Gehalt der Diskussion über die Rechte der Natur zu erfassen, der hier nur angedeutet werden kann.

Die Rede von den Rechten der Natur ist komplex. Darin kommt ein zentrales Anliegen der Andenländer zum Ausdruck: „Sie zeigt an, dass die Natur oder *Pachamama*⁸ ein Recht darauf hat, dass die Existenz, der

8 *Pachamama* ist in Quechua und Aymara die Bezeichnung für die Mutter Erde, wobei die Erde einerseits konkret gemeint ist, andererseits auch Zeit und Raum umfasst wird. Die Menschen sind sich ihrer Angewiesenheit auf die Erde bewusst und zollen der *Pachamama* großen Respekt, der in verschiedenen Ritualen zum Ausdruck kommt. Dabei erscheint die *Pachamama*, die man um Verzeihung bittet und der man dankt, ein Stück weit personifiziert. Längst ist *Pachamama* zu einem (identitäts-)politischen Begriff geworden, der auch von anderen Völkern in Lateinamerika übernommen wurde.

Erhalt und die Regeneration ihrer Lebenszyklen, Struktur, Funktionen und evolutionären Prozesse gänzlich respektiert werden.“⁹ Der Anspruch auf Respekt beinhaltet also v. a. das Nicht-Eingreifen in natürliche Zusammenhänge und Zyklen. Damit bleiben viele Fragen offen, etwa was *gänzlich respektieren* bedeutet, wenn der Mensch doch – notwendig – in die Natur eingreift. Würde man aber auf die Bestimmung *gänzlich* verzichten, wäre die Grenze für erlaubte Eingriffe schnell willkürlich: Vieles wäre als (vermeintlich) notwendiger Eingriff zu rechtfertigen. Diese und viele andere Fragen werden diskutiert. Verteidiger*innen dieses Rechts der Natur, das gemeinsam mit dem Konzept des *Buen vivir*¹⁰ Eingang in die Verfassung von Ecuador gefunden hat, sind sich bewusst, dass mit ihm allein nicht alle Probleme im Verhältnis von Mensch und Natur gelöst sind (vgl. Gudynas 2018). Aber es stellt einen wichtigen Paradigmenwechsel dar. Dieser lässt sich in Anlehnung an unser eigenes moralisches Vokabular analogisierend verdeutlichen.¹¹

- In der ecuadorianischen Diskussion über die Rechte der Natur in der Verfassung wird immer wieder betont, dass dadurch der Selbstwert (*valor en si mismo*¹²) der Natur anerkannt würde (vgl. Gudynas 2011, 240). Zwar kann man darüber streiten, ob man von dem Wert für uns (den eine intakte Natur langfristig zweifellos hat) tatsächlich absehen kann, und doch liegt hier ein wichtiger Perspektivwechsel von den oft kurzfristigen Interessen der Menschen zum Wert der Natur. Die Natur ist kein Objekt menschlichen Handelns wie eine beliebige Sache. Sie wird aus dem Status des reinen Rechtsobjekts herausgehoben: Sie hat Eigendynamiken und Entwicklungen, die zu achten sind. Sie ist *insofern* als *Selbstzweck* zu behandeln.

9 Asamblea Constitucional del Ecuador, Ecuadorianische Verfassung, Art. 10, Abs.2, Original: Se indica que la Naturaleza o Pachamama “tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. (Übersetzung M. B.)

10 Das *Buen vivir* hat auch Eingang gefunden in die Verfassung von Bolivien, die Rechte der Natur hingegen nicht, was nach Meinung einiger Expert*innen Spannungen erzeugt. Zwar hat man versucht, die Natur durch einzelne Gesetze zu stärken, aber ein Paradigmenwechsel wie in Ecuador hat nicht stattgefunden.

11 Es geht nicht darum, das Konzept durch die Parallelen zu vereinnahmen, sondern darum, Zugänge zu eröffnen und Brücken zu bauen.

12 Bedeutung und Implikationen dieses Wertes in sich selbst können durchaus unterschiedlich sein, wie Gudynas (vgl. 2011, 247–248) mit Rekurs auf O’Neill erläutert.

- Die Rede von den Rechten der Natur kann als *Stopp-Schild* verstanden werden. Unsere Rechte müssen bekanntlich mit den Rechten der Anderen vereinbar sein. Auch wenn die Rechte der Natur keine subjektiven Rechte sein können, sind sie zumindest eine sehr starke Metapher: Die Hervorhebung der Rechte der Natur dient als Schranke zur Ausübung menschlicher Freiheitsrechte.¹³
- Rechte schaffen Schutzräume vor Eingriffen, sie schützen vor Verletzung. Es ist nicht überraschend, dass die Diskussion über die Rechte der Natur in Ländern Lateinamerikas so lebendig ist, wo die Natur besonders bedroht und von industrieller Verwertung betroffen ist. Die Natur braucht besonderen Schutz.

Auch wenn die Vorbehalte nicht ausgeräumt sind, ist die allzu schnelle Ablehnung doch nicht gerechtfertigt. Zudem ist der Begriff *Rechtssubjekt* durchaus weit: Auch kleine Kinder sind beispielsweise – selbstverständlich – Rechtssubjekte, auch wenn sie ihre Rechte nicht einfordern können und weniger Pflichten haben als Erwachsene.

„Rechtssubjektivität ist kein absoluter, sondern immer nur ein relativer Status. Eine natürliche oder juristische Person wird durch eine Gesamtheit von Rechten und Pflichten konstituiert, die sie mit anderen Rechtssubjekten verbindet. Deshalb ist Rechtssubjektivität zugleich auch immer relational: Sie entfaltet sich in Rechtsbeziehungen, die in Form von Rechten und Pflichten zwischen Rechtssubjekten bestehen.“ (Kersten 2020)

Das, und insbesondere die Hervorhebung der Relationalität von Rechten eröffnet zumindest Spielräume zum Nachdenken über die Rechte der Natur.

Die allzu schnelle Ablehnung ist zudem nicht fair: Ich gestehe meinem Gegenüber nicht zu, die eigene Position auszuführen, glaube es vorher zu wissen. Es ist arrogant, denn ich meine, es besser zu wissen. Die Arroganz, die mit diesem Auftreten Anderen gegenüber verbunden ist, wird sehr wohl wahrgenommen. Sie verhindert Begegnung und Lernprozesse.

¹³ Gleichzeitig stellt sich damit auch die Frage nach sogenannten „Schranken-Schranken“ – also: Wie kann die Einschränkung der Freiheitsrechte begrenzt werden?

4 Post-/dekoloniale Kritik von Menschenrechten

Als *postkolonial* bezeichnet man Forschungsansätze, die sich mit den Auswirkungen des Kolonialismus auseinandersetzen. Während im englischsprachigen Raum von *postcolonial studies* die Rede ist, ist das dominante Konzept in Lateinamerika *decolonialidad*.¹⁴ Das Präfix *post* ist nicht zeitlich-linear zu verstehen. Es suggeriert nicht, dass der Kolonialismus abgeschlossen sei, sondern im Gegenteil, dass die Wirkungen bis heute andauern. Der Kolonialismus hat sich eingeschrieben in unsere Beziehungen, unser Denken und unsere Auffassung von Begriffen und von Wissenschaftlichkeit und das weltweite soziale Handeln, in Wirtschaft und Politik. Er hat sich auch eingeschrieben in die Personen – als geronnene Erfahrung von Machtasymmetrien, die das Selbst-Verständnis (mit-)bestimmt. (Das muss beachtet werden, wenn Dinge in internationalen oder interkulturellen Verständigungsprozessen unter Umständen ganz anders gehört werden, als sie vielleicht gemeint waren.)

Diese postkoloniale Kritik hat in den letzten Jahrzehnten vieles in Frage gestellt – nicht nur Machtverhältnisse in Politik und Wirtschaft, sondern auch die Produktion von Wissen¹⁵ und die Begründung und Geltung von Normen. Das ist sozialetisch höchst relevant, und das ist in der Sozialetik angekommen.¹⁶

An dieser Stelle sei nun die post- und dekoloniale Normenkritik in den Blick genommen, insbesondere die an den Menschenrechten. Man kann zunächst einen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber Normen feststellen, der im (dem Poststrukturalismus nahestehenden) Postkolonialismus stärker ist als im dekolonialen Denken Lateinamerikas. Er gründet darauf, dass einerseits grundsätzlich die Eindeutigkeit von Begriffen in Frage gestellt wird, die Differenz einebnen (Mann, Frau, Orient, *die* Afrikaner*innen), sowie die allzu klare Differenz von richtig und falsch. Andererseits wird der erhobene Universalitätsanspruch

14 Beide Konzepte sind ähnlich, aber nicht identisch (vgl. Becka 2020, 137–160).

15 Die Fragen nach der Produktion von Wissen ist zentral. Was gilt als Wissen, und wer nimmt es zur Kenntnis? Wie ist Wissen organisiert? Und wo sitzen eigentlich die Verlage, die Wissen öffentlich machen? (vgl. Qujano 1992; De Castro-Gomez 2000, Sousa Santos 2018).

16 Als Indiz dafür mag auch gelten, dass das Jahrbuch 2021 zu diesem Thema erschienen ist.

kritisiert. Post- und Dekolonialismus, aber auch interkulturelle Philosophie und Befreiungsphilosophie haben kritisiert (Fornet-Betancourt 2001), dass allzu oft ein *partikulares* Denken oder Begründungsmodell, in der Regel europäisch geprägt, als *universal* ausgegeben wird. Universalität ist dann nicht mehr als eine partikuläre Sicht, die beansprucht für alle Geltung zu haben.

Dieser Vorwurf wird auch den Menschenrechten gemacht. Er erhält dadurch Nachdruck, dass in der Praxis im Namen der Menschenrechte oft andere Interessen verfolgt werden oder aber über das Narrativ des Helfens erneut unterstellt wird, dass Länder des Globalen Südens nicht in der Lage sind, ihre Probleme selbst zu lösen.

In ihrem Buch *Righting Wrongs – Unrecht richten* kritisiert auch Spivak (2008) die Menschenrechte, jedoch nicht nur den Eurozentrismus im herkömmlichen Sinn. Es geht ihr um Aktivist*innen vor Ort, sie bezieht sich dabei auf Indien. Sie hält diese selbst für koloniale Subjekte, die meist weit entfernt sind von jenen, die sie Subalterne nennt, also „diejenigen, die von allen Linien sozialer Mobilität abgeschnitten sind“ (Spivak 2008, 21), diejenigen, die nicht einmal eine *Klasse* bilden, die für ihre Rechte eintreten könnte. Damit stehe der Menschenrechtsdiskurs auch unter dem Druck der Ideologie des Nordens, wenn er aus dem Süden kommt (vgl. Spivak 2008, 13). Mit ignorantem Wohlwollen verteilen nach Spivak die Einen Rechte an die Anderen und urteilen über richtig und falsch. Der Menschenrechtsdiskurs dient damit einmal mehr der Verfestigung des kolonialen Gefälles. Die Menschenrechte gehen für Spivak mit allzu viel *gut Gemeintem* einher und sind letztlich ein subalternistischer Essentialismus, der die Klassenapartheit vor Ort verstärkt und verdauert (vgl. Spivak 2008, 37; 40). Oft richten lokale, nationale oder internationale Menschenrechtskommissionen in bestimmten Regionen „Staatsterrorismus, Polizeibrutalität oder geschlechterbezogene Gewalt“ (Spivak 2008, 51) und feiern den Sieg, der in fernen Gerichtssälen errungen wird, während vor Ort die Situation häufig noch schlimmer wird, weil die Menschen dort den Verurteilten bzw. ihren Kollge*innen und anderen ihrer sozialen Klasse ausgesetzt sind.

Ähnlich skeptische Aussagen zu den Menschenrechten finden sich im dekolonialen Denken. Zu den Grundannahmen der Dekolonialität gehört, dass Herrschaftsstrukturen und Abhängigkeiten, die immer mit der Wirtschaftsform des Kapitalismus in Verbindung gebracht werden, die weltweiten Beziehungen, Praktiken und Diskurse durchziehen.

„In diesem Sinn war der eurozentrierte Menschenrechtsdiskurs eine Komponente, die zur Kolonialität der Macht, des Wissens und des Seins beigetragen hat. Die Weise, in der sie das Verständnis der Menschenwürde und insbesondere die Formen und Mechanismen ihres Schutzes konkretisiert, sind Weisen der Ausübung von Kolonialität.“ (Rosillo Martinez 2016, 728)¹⁷

Auch der Schutz der Menschenwürde – oder richtiger: die Rede davon – ist also von Kolonialität durchzogen. Das liegt etwa an den vielen anderen Interessen, die sich in die Diskurse und die Praxis der Menschenrechte einschleichen. Das hängt zudem mit der vorhandenen Asymmetrie zusammen: Die Einen schützen die Anderen, ohne zu wissen, was diese eigentlich wollen oder brauchen. Und es bezieht sich schließlich auf die dahinterliegende Rationalität. Nicht erst das Denken der *decolonialidad*, sondern bereits die Philosophien der Befreiung und anderer Strömungen (vgl. Dussel 1998; Fornet-Betancourt 2001) werfen *dem Westen*¹⁸ eine verengte Rationalität vor: Sie gilt als instrumentell und stark ökonomisch geprägt.¹⁹ Dieser Vorwurf haftet auch den Menschenrechten an. Die Vorbehalte ihnen gegenüber sind daher groß, teils gibt es offene Ablehnung. Die Verletzung der Menschenrechte im Namen der Menschenrechte hat diesen kaum wiedergutzumachenden Schaden zugefügt. So heißt es im *Manifest des Guten Lebens*, in dem Sousa Santos Stimmen der sozialen Bewegungen imaginiert: „Wir werden um die Hilfe der Menschenrechte bitten, um sie als unnütz auszuweisen. Sie haben uns in eine Vielzahl von Objekten des Menschenrechtsdiskurses verwandelt. Wenn wir alle Subjekte des Menschenrechtsdiskurses werden, wer würde sich dann noch an das Konzept der Menschenrechte erinnern?“ (Sousa Santos 2018, 32–33) Die Menschenrechte gelten vielen als hohl:

17 Original: „En este sentido, el discurso eurocentrado de derechos humanos ha sido un componente que ha funcionado para la colonialidad del poder, del saber y del ser. La manera en que concretiza la comprensión de dignidad humana y, en especial, las formas y mecanismos de protegerla, es en variadas ocasiones una forma de ejercer la colonialidad.“ (Übersetzung durch Autorin)

18 Während Postkolonialismus und *decolonialidad* Begriffe wie Osten und Westen aufgrund ihrer Konstruiertheit kritisieren, können sie die Verwendung doch nicht vermeiden. Dabei sind sie auch nicht immer frei von Verallgemeinerungen.

19 Eng damit verbunden ist die metonymische Vernunft, die auf der Idee der Totalität beruht und in Dychotomien denkt. Sie kann nicht verstehen, dass das Verständnis der Welt über das westliche Verständnis der Welt hinausgeht (vgl. Sousa Santos 2018, 249–250).

auf der Ebene der Begründung wegen des Eurozentrismus, sodass ein epistemischer Bruch gefordert wird; politisch-rechtlich wegen der vielen Instrumentalisierungen. Die Transformation müsse – gerade in Lateinamerika – *von unten* erfolgen (vgl. Sousa Santos 2018, 349; Dussel 2013, 133–171). Vorgaben *von oben* – auch die der Menschenrechte – werden mit Skepsis betrachtet.

In der Rezeption wird diese Kritik übernommen und ausgedehnt. Der Skeptizismus gegenüber Normativität und Menschenrechten verfestigt und verstärkt sich (etwa bei Castro Varela/Dhawan 2020). Für die CSE besteht in der Reaktion darauf eine doppelte Gefahr: Übernimmt sie die Position vollständig (Umarmung), führt das zur Ablehnung der Menschenrechte. Das wäre meines Erachtens falsch. Denn nur wenn der Anspruch aufrechterhalten wird, lassen sich Verletzungen von Würde und Rechten kritisieren und die Praxis verändern. Will sie hingegen den Anspruch der Menschenrechte *retten*, besteht die Gefahr, die postkoloniale Kritik als Ganze abzuweisen (Ablehnung). Auch das ist ein Fehler. Denn dadurch kommen zentrale Verletzungserfahrungen und -dimensionen überhaupt nicht in den Blick. Die Alternative *Umarmung oder Ablehnung* ist daher Problem für eine Christliche Sozialethik, wenn sie den normativen Anspruch, dass allen ein Leben in Würde zukommt, aufrechterhalten will und dennoch das Unrecht der Kolonialität durchbrechen will. Meine These ist, dass die Alternative keine notwendige ist, dass vielmehr beide Ansprüche verbunden werden müssen – auch wenn das schwierig und anstrengend ist. Aber es ist möglich.

Denn weder Sousa Santos noch Spivak lehnen die *Idee* der Menschenrechte ab: Auch sie gehen davon aus, dass allen Menschen eine Würde zukommt, die sie in ihrem konkreten Leben entfalten können sollen. In diesem Sinne wird auch Universalität nicht in Frage gestellt. Aber sie haben das Vertrauen in die Menschenrechtspolitik verloren:

- weil das Recht noch immer der Durchsetzung kolonialer Interessen dient (vgl. Castro Varela/Dhawan 2020),
- weil „die Rechte der Bürger*innen so lange nicht gesichert werden, wie jene ohne Bürgerstatus noch als Untermenschen behandelt werden“ (Sousa Santos 2018, 200)
- und weil die Menschen, um die es gehen sollte, und deren Praxis nicht gesehen werden oder unsichtbar gemacht werden.

Die ersten beiden Aspekte machen deutlich, dass Menschenrechte in der Wahrnehmung weniger als subjektiver Anspruch von Einzelnen denn

auf der Ebene des Völkerrechts wahrgenommen werden, wo es bei allen wichtigen Errungenschaften zweifellos viele Probleme gibt. Beides wird oft nicht hinreichend geschieden, hier wäre es notwendig zu differenzieren. Es bedarf eines Austauschs zwischen verschiedenen Perspektiven und Positionen (mag man ihn interkulturell nennen oder auch nicht), in dem sehr genau einander zugehört und differenziert wird. Der zweite legt den Finger in eine bestehende Wunde: dorthin, wo Menschenrechte mit Füßen getreten werden, weil sie tatsächlich noch immer Menschen verweigert werden und die *Staatengemeinschaft* nicht in der Lage ist, eine Antwort darauf zu finden (Beispiel Migration). Beharrliche Kritik und Weiterentwicklung der menschenrechtlichen Theorie und Praxis ist hier erforderlich. Und der dritte berührt jene häufig übersehene Dimension der Verkennung der Anderen in Menschenrechts- und anderen normativen Diskursen. Die Menschen bleiben Rechtsobjekte oder Objekte der Wohltätigkeit, werden trotz aller Rhetorik nicht als Subjekte ernstgenommen (vgl. Spivak 2008, 53).

Das scheint mir der Kern der Kritik zu sein. Denn die Grundannahme der menschenrechtlichen Idee und Grundbedingung menschenrechtlicher Praxis ist ja gerade, dass dem*der Anderen der Subjektstatus zugestanden wird; dass er*sie wahr- und ernstgenommen werden. Dieser Anspruch muss erkennbar und glaubwürdig sein. Nur dann lassen sich von unten, in einem „kulturellen Verweben“ (Spivak 2008, 56) Menschenrechte verankern. Bei Spivak ist das eher ein Prozess des äußerst mühsamen Lernens mit allen Beteiligten, einer Mühe, die Aktivist*innen meist scheuen. Bei Sousa Santos und Dussel geschieht das, deutlich optimistischer, in gesellschaftlichen Transformationen, durch die im Ausgang von sozialen Bewegungen und Modellen Neues wächst (vgl. Dussel 2013, 163), sofern der epistemische Bruch vollzogen wird, man sich also von kolonialen Denkmodellen löst (vgl. Sousa Santos 2018, 199).

5 Die Anerkennung der Anderen und eine kontextsensible Sozialethik

Desinteresse, Arroganz und die allzu schnelle Ablehnung oder Umarmung erschweren den Blick über den Tellerrand. So verschieden die Beispiele sind: Ein Problem, das ihnen zugrunde liegt, ist – immer noch – der Umgang mit Alterität, mit der Andersheit der*des Anderen, der sich im letzten Punkt andeutete. Post-/dekoloniale und alteritätsphilosophische

Ansätze berühren sich hier; es erscheint mir angemessen, die Erkenntnisse beider zu verbinden (vgl. Winkler 2021).²⁰

Es ist auch ein Erbe der Aufklärung, dass wir das Andere vom Selbst her verstehen – und vom Selbst her bewerten. Andersheit ist Abweichung und die Abweichung wird abgewertet. Kant und Hegel (um nur zwei zu nennen) waren bei aller wertvollen Erkenntnis zutiefst eurozentrisch: Lebens- und Denkweisen von anderen Völkern blieben nach ihrem Maßstab weit hinter denen Europas zurück. Nun kann es nicht darum gehen, Kant oder Hegel deswegen ihre Bedeutung abzuspochen. Man kann nicht den heutigen Maßstab an weit zurückliegende Zeiten anlegen. Es geht weder darum, auf die Aufklärung zu verzichten (wie sollte das auch gehen?), noch einzelne Denker zu verurteilen. Die Ambivalenzen sind gleichwohl wahrzunehmen und zu benennen. Und die Frage ist: Wie prägt diese *Vergangenheit* immer noch unsere Gegenwart, unser Denken, unsere Ethik? Wie durchzogen sind unsere Theorien, Kategorien – und eben auch Normen – von der Kolonialität, aus der heraus sie entstanden sind? Diese Fragen sind auch auf die Wahrnehmung, den Umgang und die Anerkennung *der Anderen* zu beziehen, um sie letztlich verändern zu können.²¹

In der scharfen Entgegensetzung von Selbst und Anderem wird, wie erwähnt, der*die Andere nur vom Selbst her verstanden und damit „verselbigt“ (Lévinas 1999, 186–187) – er*sie wird darin funktionalisiert für das Selbst. Im Drängen auf Eindeutigkeit liegt eine Funktion im Konstitutionsprozess von – nicht nur kultureller – Identität, wo Eigenes in Abhebung von Anderem konstruiert wird. Wenn Alterität als fremd interpretiert wird, gewinnt sie ein Fremdheitsprofil, das folglich von uns (mit-)konstituiert ist. In diesem Profil siedeln sich gern Fremdheitsstereotypen an (die „Exotische“, der „Wilde“ – oder auch: die Hilfebedürftigen). Der*die konkrete Andere gerät dabei aus dem Blick bzw. war überhaupt nie im Blickfeld. Unterschiedliche Philosophien und Theorien haben versucht das zu ändern: Sie messen der*dem Anderen neue Bedeutung zu – und machen zugleich auf die Schwierigkeit dieses Projekts aufmerksam.²²

20 Winkler betont stärker die Unterschiede beider Konzepte und gibt der Subalternität den Vorrang.

21 Es ist nicht möglich, das komplexe Thema hier auch nur annähernd zu erfassen und darzustellen (vgl. Becka 2005).

22 Die Weite des Diskurses kann hier nicht abgebildet werden. Neben den im Text skizzierten wären zu nennen: Waldenfels (vgl. 1998) versucht phänomenologisch

Emanuel Lévinas (1999) widersetzt sich in dieser Deutlichkeit wohl als erster innerhalb der europäischen Philosophie deren Egologie und beginnt seine Reflexion – und v. a. die Ethik – bei der Exteriorität des*der Anderen: Vorgängig zum Selbst lässt sich der*die Andere gerade nicht in der Totalität des Selbst fassen, er*sie ist außerhalb des Selbst – exterior. Er*sie kann nicht auf das Selbst reduziert werden, er*sie ist anders als das Selbst. Lévinas' Überlegungen wurden vielfach rezipiert und weiterentwickelt: Enrique Dussel hat auf dieser Grundlage den bei Lévinas in gewisser Weise abstrakt bleibenden Anderen (trotz seiner Betonung des Antlitzes, das mich anspricht und zur Verantwortung ruft), materialisiert: Der*die konkrete Andere – arm, hungrig, ausgeschlossen (vom Diskurs) – wird zum Ausgangspunkt jeder Ethik. Vor allem anderen steht die Anerkennung des*der Anderen. Über seine Philosophie der Befreiung werden diese Überlegungen zum*zur konkreten Anderen, der*die zum Subjekt werden muss, auch Teil dekolonialen Denkens.

Jacques Derrida wiederum nimmt v. a. die Spur der Differenz von Lévinas auf: Der*die Andere ist anders als ich, different, und ist zugleich mir nicht indifferent: Wäre die Andersheit vollständig, wären keine Bezüge zwischen uns möglich.

„Der Andere als alter ego bedeutet der Andere, der auf mein ego irreduzibel ist, eben weil er ego ist, weil er die Gestalt des ego besitzt. Die Ichheit des Anderen macht es möglich, dass er, wie ich, ego sagt; deshalb ist er ein Anderer, nicht aber ein Stein oder ein sprachloses Wesen in meiner realen Ökonomie. [...] Ohne diese Symmetrie, die nicht zur Welt gehört und die der Andersheit keine Grenzen aufzwingt, weil sie nichts Reelles ist, sondern sie im Gegenteil ermöglicht, wäre keine Dissymmetrie möglich.“ (Derrida 1976, 191)

Es besteht aber immer die Gefahr, dass der*die Andere und sein*ihr Ego nur als Modifikation meines Selbst verstanden wird. Er*sie wird dann wieder meiner Totalität unterworfen. Das ist ein Akt der Gewalt (vgl.

den*die Andere*n wahrzunehmen, ohne ihn*sie in an das Eigene zu assimilieren. Ricoeur (vgl. 1996), auch phänomenologisch geprägt, aber hermeneutisch geöffnet, legt dar, wie das Selbst(verhältnis) durch den*die Andere*n vermittelt – und ihm*ihr eben nicht vorgängig ist. Benhabib (vgl. 1995) macht deutlich, dass wir oft die Vorstellung eines*einer verallgemeinerten Anderen haben, wo es doch eigentlich um den*die konkrete*n Andere*n gehen muss.

Derrida 1976, 190). Derridas Denken der Differenz und die Mahnung, dass Gewalt entsteht, wenn diese verkannt wird, findet Eingang in das postkoloniale Denken.²³

Wenn wir uns in dieser Spur bewegen, erhalten wir zwar noch keine Lösungen für die zuvor aufgeworfenen Probleme, aber doch einen Ansatz, wie damit umzugehen ist. Die Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen und ihrer Praxis stellt die entscheidenden Weichen. Die Wahrnehmung der Anderen, ihrer Lebenswirklichkeit und Bedürfnisse, ihrer Erfahrungen und ihrer Praxis sind erste Schritte zur Verhinderung von Ignoranz und Arroganz.

In der Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen gibt es viele Fallstricke, dazu gehört die nie auszuräumende Gefahr der Verkennung (vgl. Bedorf 2010, 137–149). Anerkennung wird zudem nicht einmalig vollzogen, sie vollzieht sich stets neu – aufmerksam und selbstkritisch. Und die Praxis der Anerkennung wirft viele Fragen auf. Die Möglichkeit, andere zu repräsentieren, ist ebenso schwierig und problematisch, wie sie *sprechen zu lassen*²⁴, weil die vorgesehen Räume allzu eng und vorgeprägt sind. Wenn also die Anderen sprechen können sollen und so etwas wie Dialog möglich sein soll, ist nicht nur harte Arbeit des Erlernens von Sprachen und der Übersetzung nötig, sondern Veränderung von Räumen und Veränderung je eigener Gewohnheiten – Interkulturalität erfordert und bewirkt Veränderung auf beiden Seiten.

Mit der Wahrnehmung der Anderen geht die Wahrnehmung und Wertschätzung ihrer Praxis einher. Spivak (2018, 70; 76) insistiert, dass ein radikaler, viel Geduld erfordernder Ansatz in der Praxis der Subalternen – und dasselbe gilt für *die Anderen* – die einzige Möglichkeit ist, Menschenrechte – im positiven Sinne – im Gewebe der Kultur zu verankern. Die dekolonialen Denker*innen Lateinamerikas sehen Veränderungspotential in den sozialen Bewegungen und in der Alltagspraxis.

Die post- und dekoloniale Kritik der Menschenrechte ist notwendig und berechtigt. Sie verlangt aber nicht von uns als Ethiker*innen, den Anspruch auf Normativität aufzugeben. Sie mahnt uns genau hinzuschauen: Normen in ihrer Genese, ihrer Wirkung (und Nebenwirkung) und Kommunizierbarkeit immer wieder anzufragen, die Orte

23 Ausdrücklich findet die Rezeption bei Bhabha (2000) statt, implizit sind auch bei Spivak (2008) Anklänge erkennbar.

24 Spivak (2018) sagt „the subaltern can't speak“, zum Problem der Repräsentation (vgl. Winkler/Möhring-Hesse 2018).

ihrer Verankerung sowie die *Adressat*innen* als Subjekte ernst zu nehmen. Das heißt selbstkritisch zu sein: Weder arrogant im Auftreten noch unser Urteil schon gefällt zu haben. Aufmerksam und achtsam *die Anderen* wahrnehmen – das sind in unserem Fall selten die *Subalternen*, aber auch im Umgang mit anderen Theolog*innen und Ethiker*innen gilt es, erst einmal zuzuhören und sich auch Anstrengungen auszusetzen. Das erfordert eine gewisse Bescheidenheit. Anderes Denken zu verstehen versuchen, ohne aber Theorien wiederum (gewaltvoll) anzueignen. Gleichzeitig sind – auch und v. a. im Dialog – Zugänge zu erklären und zu differenzieren, der normative Anspruch zu verteidigen und Gemeinsamkeiten zu suchen. Das Vermeiden von Ignoranz, Arroganz und vorschneller Ablehnung oder Umarmung ist Voraussetzung für eine kontextsensible und dialogische Ethik. Haltungen wie die Offenheit gegenüber dem*der Anderen, das Aushalten von Differenz und Ambivalenz, Geduld treten an ihre Stelle. Hinzu kommt das Wissen, dass es nicht die *single story* gibt.

Das ist nicht hinreichend, aber nötig für den Blick über den Teller-
rand. CSE ist immer kontextuell. *Unser* Kontext liegt hier – in der Mitte Europas. Kontextualität ist aber nicht *Provinzialität*, die sich selbst genug ist und alles andere ignoriert. Sie sollte auch nicht in arroganter Verallgemeinerung für Andere sprechen. Sie muss andere Kontexte ernstnehmen – mit allen Schwierigkeiten, die das beinhaltet. Das betrifft nicht nur eine *Interkulturelle Ethik* (o. ä.) im Sinne einer Bereichsethik, sondern das Grundverständnis Christlicher Sozialethik. Die Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen (hier und anderswo) ist die Bedingung der Möglichkeit von deren Partizipation und damit von Gerechtigkeit. Und nur der stete Ausgang von der gelebten Praxis verhindert das Erstarren und Ungerecht-Werden von Normen, die wiederum der Gestaltung der Praxis dienen. Sie, Wahrnehmung und Anerkennung der Anderen, sowie Ausgang von der Praxis, sind daher notwendige Bestandteile jeder Sozialethik.

Literaturverzeichnis

- Adichie, Chimamanda (2009): The danger of a single story. TED Global, online unter <https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story>, abgerufen 01.10.2021.
- Becka, Michelle (2005): Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie. Ein ethischer Beitrag im Ausgang von bolivianischen Liedtexten. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag.

- Becka, Michelle** (2018): „Buen Vivir“. Von einem schillernden Verfassungsprinzip und einer Vision von Gerechtigkeit und Frieden. In: Azcuy, Virginia; Eckholt, Margit (Hg.): Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischer Perspektive. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 191–204.
- Becka, Michelle** (2020): Welcher (V)Erkenntnisgewinn? Postkolonialismus und Christliche Sozialethik. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 61, 137–160, online unter <<https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/issue/view/212>>, abgerufen 21. 05. 2021.
- Becka, Michelle** (2022): Gesundheit. In: Heimbach-Steins, Marianne et al. (Hg.): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 458–771.
- Benhabib, Seyla** (1995): Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K.** (2000): Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg-Verlag.
- Bruchhausen, Walter** (2020): Corona als Menschenrechtsthema – (welt-) gesellschaftliche Spaltungslinien überwinden. Vortragsmanuskript *Justitia et Pax*.
- Buß, Gregor** (2021): Blinde sehen – Lahme gehen – Stumme reden. Sozialethische Lehren aus der Corona-Pandemie auf dem afrikanischen Kontinent. In: Ethik und Gesellschaft 1/2021, online unter <<https://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2021-art-1>>, abgerufen 21. 05. 2021.
- Castro-Gomez, Santiago** (2000): Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: Lander, Edgardo (Hg.): La colonialidad del Saber. Buenos Aires: CLACSO, 145–161.
- Castro Varela, Maria do Ma; Dhawan, Nikita** (2020): Die Universalität der Menschenrechte überdenken. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 20, 33–38.
- Derrida, Jacques** (1976): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Taschenbuch.
- Deutsche Kommission Justitia et Pax** (2021): Gerechtigkeit und Solidarität in der internationalen Verteilung von Corona-Impfstoffen, online unter <https://www.justitia-et-pax.de/jp/aktuelles/data/20210621_pm_impfgerechtigkeit_positionspapier.pdf>, zuletzt abgerufen 26. 11. 2021.
- Dussel, Enrique** (1998): Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Ed. Trotta.
- Dussel, Enrique** (2013): 20 Thesen zu Politik (Philosophische Plädoyers, 19). Münster: LIT Verlag.
- Fornet-Betancourt, Raúl** (2001): Transformación intercultural de la filosofía. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Gabriel, Karl** (Hg.) (2006): Gesundheit – Ethik – Politik. Sozialethik der Gesundheitsversorgung. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 47.
- Gudynas, Eduardo** (2011): Los derechos de la Naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. In: Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (Hg.): La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política. Quito: Ediciones Abya-Yala, 239–258.

- Gudynas, Eduardo** (2018): ¿Por qué Bolivia no reconoce los derechos de la Naturaleza? In: naturerightswatch.com, online unter <<http://naturerightswatch.com/por-que-bolivia-no-reconoce-los-derechos-de-la-naturaleza>>, abgerufen 21. 05. 2021.
- Hidalgo-Capitán, Antonio Luis; Cubillo-Guevara, Ana Patricia** (2017): Deconstruction and Genealogy of Latin American Good Living (Buen Vivir), in: Carbonnier, Gilles et al. (Hg.), *Alternatives Pathways to Sustainable Development: Lessons from Latin America*, 23–50, Leiden: Brill.
- Höver, Gerhard** (2022): „Global Health Ethics“ im Zeichen von COVID-19,; in Bahne, Thomas; Römel, Josef (Hg.): *Lebenswert in Verantwortung. Ethische Herausforderungen in der Corona-Pandemie*, Würzburg: Echter.
- Huanacuni Mamani, Fernando** (2010): Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario. In: *América Latina en movimiento* (Hg.): *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida (América Latina en movimiento, 452)*. Quito: ALAI, 17–22.
- ILO** (2018): *Women and Men in the Informal Economy: A Statistical Picture*, 3rd Edition, online unter <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/documents/publication/wcms_626831.pdf>, abgerufen 21. 05. 2021.
- Kersten, Jens** (2020): Natur als Rechtssubjekt. Für eine ökologische Revolution des Rechts. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 87 (11), online unter <<https://www.bpb.de/apuz/305893/natur-als-rechtssubjekt>>, abgerufen 26. 11. 2021.
- Krennerich, Michael** (2016): *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Grundzüge eines komplexen Rechts*, in: Frewer, Andreas/Bielefeldt, Heiner (Hg.), *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Normative Grundlagen und aktuelle Diskurse*, Bielefeld: transcript Verlag, 57–92.
- Lévinas, Emmanuel** (1999): *Der Anblick des Gesichts*, in: Stäblein, Ruthard (Hg.): *Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 213–220.
- Quijano, Aníbal** (1992): *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. In: *Péru Indígena* 13 (29), 11–20.
- Ricoeur, Paul** (1996): *Das Selbst als ein anderer*. München: Fink.
- Rosillo Martínez, Alejandro** (2016): *Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonialidad. Rethinking human rights from the liberation and the descoloniality*. In: *Direito e Praxis Rio de Janeiro* 7 (13), 721–749. DOI 10.12957/dep.2016.21825.
- Sailer-Pfister, Sonja** (2016): *Menschenrecht auf Gesundheit – Gesundheit im Horizont sozialer und globaler Gerechtigkeit*, in: Bonacker, Marco; Geiger, Gunther (Hg.) *Menschenrechte und Medizin*, Opladen: Barbara Budrich, 23–34.
- SECAM/Justice and Peace Europe** (2022): *Overcoming the crisis of global health and integral human development*, online unter <https://www.justitia-et-pax.de/jp/aktuelles/data/20220211_pm_gesundheit_erklaerung.pdf>, abgerufen 21. 05. 2021.
- Sousa Santos, Boaventura de** (2018): *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des Westlichen Denkens*, Münster: UNRAST-Verlag.
- Spivak, Gayatri Cakravorty** (2008): *Righting Wrongs – Unrecht richten*. Zürich, Berlin: diaphanes.
- Spivak, Gayatri Cakravorty** (2018): *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subaltern Artikulation*. Wien: TURIA + KANT.

- Waldenfels, Bernhard** (1998): *Der Stachel des Fremden*. 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Winkler, Katja** (2021): Alterität oder Subalternität? Sozialethische Reflexion von Repräsentationsfragen in Anerkennungstheorien. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 61, 301–322, online unter <<https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/article/download/3551/3703>> abgerufen 21.05.2021.
- Winkler, Katja; Möhring-Hesse, Matthias** (2018): Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“. In: Emunds, Bernhard (Hg.): *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Baden-Baden: Nomos, 153–178.

Über die Autorin

Michelle Becka, Prof. Dr. theol., Professorin für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.
Email: michelle.becka@uni-wuerzburg.de.