

29²⁰¹³

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

N



A



T



U

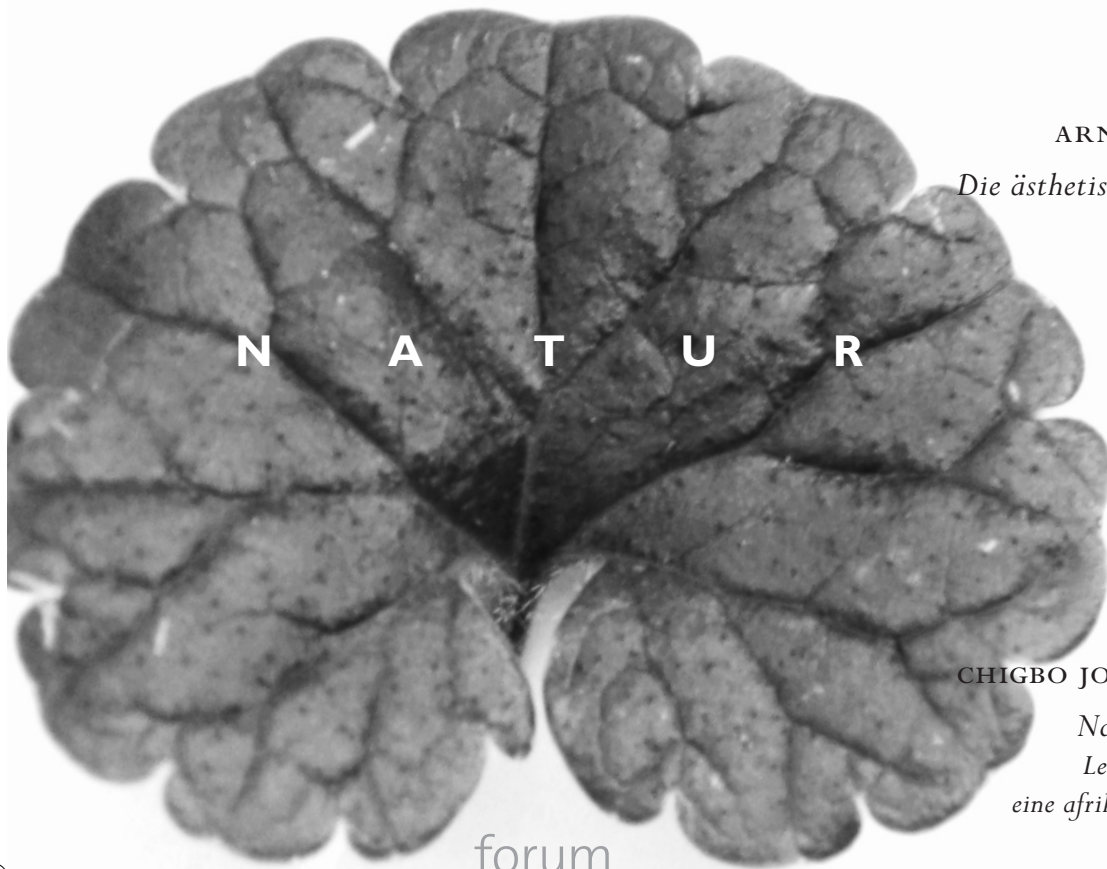


R



Mit Beiträgen von ARNOLD BERLEANT,
CHIGBO JOSEPH EKWEALO, URSULA BAATZ,
URSULA TABORSKY, KARENINA KOLLMAR-
PAULENZ, FRANZ GMAINER-PRANZL und anderen

SONDERDRUCK



NATUR

forum

67

FRANZ GMAINER-PRANZL

*Verständigung – Anerkennung –
Identität*

Zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur« bei Jürgen Habermas

85

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

5

ARNOLD BERLEANT

Die ästhetische Umweltpolitik

21

CHIGBO JOSEPH EKWEALO

*Ndu mmili, ndu azu
Leben und leben lassen:
eine afrikanische Umweltethik*

37

URSULA BAATZ

*Buddhas Natur
Ökologiebewegung und Buddhismus*

51

URSULA TABORSKY

Grüne Orte des Polylogs

59

KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ

*im Gespräch mit Ursula Baatz:
Ökonomisierung und Tradition
Haben mongolische Schamanen ein
Verständnis für »Natur«?*

Chigbo Joseph Ekwealo

Ndu mmili, ndu azu

Leben und leben lassen: eine afrikanische Umweltethik

Übersetzung aus dem Englischen von Britta Saal

EINLEITUNG

Das Ziel dieses Artikels ist die kritische Untersuchung der präkolonialen und postkolonialen afrikanischen Umweltethik. Während die erstgenannte biozentrisch und ökozentrisch ist, ist die letztgenannte anthropozentrisch und von westlichen vorherrschenden Philosophien sowie der kapitalistischen Ideologie beeinflusst. Diese Themen werden vor dem ideologischen, historischen und konzeptuellen Hintergrund, der diese Ideen geformt hat, sowie vor ihren metaphysischen, epistemologischen und ethischen Hintergründen diskutiert. In einer Zusammenführung leiten wir ab und erörtern, was die gegenwärtigen afrikanischen ökologischen Prinzipien sein sollten.

Obwohl der afrikanische Kontinent Völker verschiedener Hautfarbe und Nationalitäten, wie z. B. Schwarze, Inder, Portugiesen etc.,

beheimatet, erscheint uns der Begriff »afrikanische Umweltethik« dennoch geeignet, um uns zusammenfassend auf die Gedankengebäude von Menschen einer geographischen Umgebung zu beziehen. In gleicher Weise spricht man auch von griechischer Philosophie, asiatischer Philosophie, westlicher Philosophie etc., obwohl es durchaus verschiedene und widersprüchliche Ansichten der jeweiligen Nationalitäten gibt. Auf jeden Fall hatten die Menschen Afrikas in präkolonialen Zeiten ein ausgeprägtes Bewusstsein über die Verbindung zwischen Mensch und Umwelt, die beeinflusst war von ihren metaphysischen, epistemologischen und ethischen Orientierungen. Es ist diese allgemeine Orientierung, die den Begriff »afrikanische Umweltethik« rechtfertigt.

Afrikanische Umweltethik befasst sich mit den fundamentalen, auf der afrikani-

CHIGBO JAMES EKWEALO lehrt am Philosophischen Department der Universität von Lagos (Nigeria).

polylog 29
SEITE 21



Die afrikanische präkoloniale Umweltethik ist grundsätzlich biozentrisch und ökozentrisch.

schen Weltansicht basierenden Prinzipien, die die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt bestimmen. In diesem Forschungsgebiet wird davon ausgegangen, dass die natürliche Umgebung und der Mensch aus unsichtbaren Energien bestehen, was, abhängig vom Grad/Verhältnis der Schwingungen, zu den verschiedenen Ausformungen führt, die Menschen, Tiere, Pflanzen oder Dinge genannt werden. Mit anderen Worten, ihre Beziehungen führen zu der einen Manifestationsform oder zu der anderen. Malidoma Somé schreibt hierzu:

»Unter der materiellen Welt, die wir sehen, berühren und spüren können, befindet sich eine energetische Welt – die Geisterwelt –, deren Dynamik nicht nur alles Lebendige, sondern auch die ganze, das Leben umfassende Geographie der Welt belebt. Nach der indigenen Sichtweise koexistieren die Welt der Geister und die materielle Welt; die eine braucht die andere, weil eine die andere nährt.«¹

Die afrikanische präkoloniale Umweltethik ist grundsätzlich biozentrisch und ökozentrisch. Sie ist biozentrisch, indem allen sogenannten unbelebten und belebten Pflanzen und Tieren Anerkennung, Respekt und Wert zuerkannt wird und durch den Glauben, dass

alles derselben Quelle entspringt und nur durch unterschiedliche Schwingungen gekennzeichnet ist. Belege für diese Glaubensvorstellung können wir in den Initiationszeremonien der Azande erkennen, in denen der Junge an Folgendes erinnert wird:

»Deine Verwandten sind Tiere, dein Vater ist ein Elefant, der ältere Bruder deines Vaters ist ein rotes Schwein, deine Ehefrauen sind Rohrratten, deine Mutter ist ein Buschbock, deine Onkel mütterlicherseits sind Ducker [kleine Waldantilopen], dein Großvater ist ein Rhinoceros.«²

Campbell S. Momoh hat diese biozentrische Glaubensvorstellung und Beziehung als »Pansophismus« bezeichnet, mit dem erklärt wird, dass in Wirklichkeit alles beseelte Lebewesen und vernünftig ist. Menschliche Lebewesen sind nicht die einzigen intelligenten Wesen, vielmehr besitzen auch andere Tiere Merkmale von Intelligenz, Weisheit und Vernunft, die ihnen helfen zu existieren, zu überleben und die menschlichen Ausbeutungen, vor allem in Bezug auf Sicherheit, zu überwinden. Er schreibt:

»Pansophismus sagt uns, dass der Mensch nicht das einzige vernünftige Wesen im Universum ist, und Afrikaner behaupten deshalb im Kontext der alttümlichen afrikanischen Philosophie, dass sich der Mensch mit diesem Argument nicht vom Rest der Natur abgren-

¹ Malidoma P. SOMÉ: *Healing Wisdom of Africa. Finding Life Purpose Through Nature, Ritual and Community*. New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam 1999, S. 312. [Übersetzung B. S. in Anlehnung an die deutsche Übersetzung: *Die Weisheit Afrikas. Rituale, Natur und der Sinn des Lebens*. Kreuzlingen/München: Hugendubel (Diederichs) 2001, S. 329–30.]

² Edward E. EVANS-PRITCHARD: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press 1976, S. 1. [Übersetzung B. S. Siehe auch die deutsche Übersetzung: *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978.]



zen kann – die Afrikaner würden hier noch hinzufügen, dass es dann Frieden unter den Menschen auf Erden gebe, wenn der Mensch lernte, die Hilfe, den Wert und die Rolle der anderen in seinem Leben anzuerkennen und zu würdigen. Alles hat seinen Platz und seine Rolle im Universum; deshalb existiert es wirklich, imaginär, potentiell, fiktional oder konzeptuell.«³

Basierend auf diesem Glauben bestätigt die afrikanische präkoloniale Umweltethik das Prinzip des Leben-und-leben-lassens. Diese Philosophie anerkennt und begründet das Recht aller Wesen auf Existenz und Leben, ermahnt jeden, dieses fundamentale Recht zu respektieren, und bietet Unterstützung, dieses Wohlergehen zu fördern. Leben-und-leben-lassen ist eine Theorie der Verantwortlichkeit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Ausgeglichenheit mit dem moralischen Auftrag, dass derjenige, der dieses nicht respektiert, kein Glück und kein Wohlergehen erfahren wird. Einige haben argumentiert, dass Leben-und-leben-lassen nicht holistisch, sondern ein allein die Menschen betreffender Auftrag sei. Die Theorie des komplementären Dualismus innerhalb der afrikanischen Epistemologie lehrt aber, dass eine Sache nicht alleine steht und alles in gewisser Weise mit allem verbunden ist. Bei den Igbo wird die Affirmation Leben-und-leben-lassen nicht in dieser Form verwendet, sondern ist stets begleitet von einer anderen Redewendung: *Ndu Mmili, Ndu*

³ Campbell S. MOMOH: *The Substance of African Philosophy*. Auchi: African Philosophy Projects Publication 2000, S. 424.

Azu (das Lebensrecht des Wassers hat einen vergleichbaren und gleichwertigen Status wie das Lebensrecht der Fische). Der Bezug auf der Umwelt entstammende Ressourcen »Mmili na Azu« (Wasser und Fische) begründet die holistische Absicht der Glaubensvorstellung im Einklang mit der pansophistischen Lehre der Anerkennung aller Wesen der Natur. Er bestätigt auch die notwendige Ergänzung, die den gesamten afrikanischen Gedankensystemen zugrunde liegt. Indem diese als eine fortwährende Verknüpfung dargestellt und mit menschlichen Assoziationen und Lebensweisen in Einklang gebracht werden, besagt diese Affirmation lediglich, dass alles Existierende das gleiche Recht zu leben, das gleiche Recht auf Existenz, Verwirklichung und Umsetzung besitzt. In ihren Gebeten und der Kommunikation, die am besten im Akt des Brechens der Kolanuss veranschaulicht wird, dem eine Anrufung vorausgeht, beten für gewöhnlich die die heilige Ordnung der Priesterschaft symbolisierenden Ältesten folgendermaßen:

»Der, der die Kolanuss bringt, bringt Leben. Du und deine Familie werden leben und ich und meine Familie werden leben. Lass' den Adler niedersitzen und lass' die Taube niedersitzen, und wenn einer von ihnen anordnet, dass der andere sich nicht niedersetzen dürfe, wird es nicht gut für ihn sein.«⁴

In alten Zeiten hätte der letzte Teil gelaftet »wenn einer von ihnen anordnet, dass der an-

⁴ Chimamanda Ngozi ADICHIE: *Half of A Yellow Sun*. Lagos: Farafina 2006, S. 165. [Übersetzung B. S. Siehe auch die deutsche Übersetzung: *Die Hälfte der Sonne*. München: Luchterhand 2007.]

Diese Philosophie anerkennt und begründet das Recht aller Wesen auf Existenz und Leben



Existenzielle Dankbarkeit
ist mehr eine allgemeine
Bestätigung Gottes und das
Bewusstsein von der Endlichkeit
des Menschen ...

dere sich nicht niedersetzen dürfe, lass' seine Flügel abbrechen oder lass' den Ersteren dem Letzteren zeigen, wo er dann sitzen wird«.

Die in diesem Gebet enthaltene Lektion ist die Realisierung des unabwendbaren Rechts von allen und allem auf Raum, Leben und Möglichkeiten. Es war undenkbar für irgendein Wesen, ein anderes vom notwendigen Raum auszuschließen; das ist der Grund, weshalb ein Fluch oder eine Verdammung immer auf ein solches Wesen gelegt wird, das daran denkt, einem anderen einen ontologischen Raum zu verweigern. Das ökologische Bewusstsein des Leben-und-leben-lassens wird am besten in der Theorie der existentiellen Dankbarkeit erläutert, die laut C. S. Momoh »eine Anerkennung des Wertes und manchmal der darauffolgende Ausdruck von Dankbarkeit gegenüber einem Existierenden für seine zentrale und aktive Rolle im eigenen Leben oder der Gemeinschaft« ist.⁵ In nahezu jeder Gemeinschaft wurden Reliquien, Tempel oder Orakel errichtet, und in Anerkennung ihrer bestehenden aktiven Rolle verehrt. Dies scheint am besten in ihren jeweiligen Interessen oder ihrer ökonomischen Macht auf, und sie drehen sich meist um die Urkräfte Erde, Wasser, Feuer und Luft. Ein Beispiel: Während die Yoruba die Feuergottheit Shango und die Wassergottheit Olokun haben, besitzen die Igbo die Erdgottheit Aní und die für Yams zuständige Gottheit Ifejioku. Um diese Gottheiten werden Rituale und Zeremonien errichtet, die die emotionalen Antworten und

Ausbrüche der Menschen in einem Fest ihres Lebens einbeziehen. Francis Arinze erklärt:

»Der Erdgeist, Aní (andere Schreibweisen sind auch Ana, Ala) ist der wichtigste Geist nach Chukwu, der große Muttergeist, die Königin der Unterwelt, die Besitzerin der Menschen und, zusammen mit den Vorfahren, die Hüterin der öffentlichen Moral.«⁶

Auch hier sind wir dazu aufgerufen, über die Beziehung zwischen dem Menschen und anderen Wesen der Natur nachzudenken. Existenzielle Dankbarkeit ist mehr eine allgemeine Bestätigung Gottes und das Bewusstsein von der Endlichkeit des Menschen sowie der respektvolle Glaube, dass es in allen Dingen nicht die eigene Kraft, Stärke und Fähigkeit ist, die Größe, Sieg und Fortschritt verleihen. Es ist eine gemeinsame Leistung, die die Gnade Gottes und das Wohlwollen aller Wesen der Schöpfung – sichtbar und unsichtbar – einschließt. Wenn in Chinua Achebes Roman *Alles zerbricht [Things Fall Apart]* Okonkwo, der Self-made-Man, der aus eigener Kraft zu Erfolg kam, entrüstet gegen einen Kollegen, Osugo, spricht, ermahnt und entkräftet der älteste der anwesenden Männer ihn streng und kurzerhand, dass »diejenigen, deren Palmenkerne von einem wohlwollenden *chi* (Geist) für sie aufgeknackt wurden, nicht vergessen sollten, bescheiden zu sein.«⁷

6 Francis A. ARINZE: *Sacrifice in Ibo Religion*. Ibadan: Ibadan University Press 1970, S. 15. [Übersetzung B. S.]

7 Chinua ACHEBE: *Things Fall Apart*. England and Wales: Heinemann, 2008 reprint, S. 21. [Übersetzung B. S. Siehe auch die neueste deutsche Überset-

Existentielle Dankbarkeit ist deshalb eine Theorie der Anerkennung und eine wiederholte Erinnerung an die Afrikaner, nicht stolz, verlegen und überheblich zu sein, sondern alle und alles zu respektieren.

ZU GRUNDE LIEGENDE KOSMOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE WURZEL[N] DER AFRIKANISCHEN PRÄKOLONIALEN UMWELTETHIK

Laut Victor C. Uchendu bedeutet es »zu wissen, wie ein Volk die Welt um sich herum betrachtet, zu verstehen, wie diese Menschen das Leben bewerten; und die Bewertung des Lebens eines Volkes, sowohl zeitlich als auch nicht-zeitlich, bietet ihnen eine ›Handlungscharta«, einen Leitfaden für ihr Verhalten.«⁸

Folglich glauben Afrikaner an eine Welt, in der das Himmlische und das Irdische, auch wenn sie scheinbar getrennt voneinander sind, in Wirklichkeit verschmolzen und auch dynamisch sind, was stetige Interaktion und Beziehung mit sich bringt. Die spirituelle und die materielle bzw. physische Welt, die sichtbare und unsichtbare Welt sind ein und dieselbe. Afrikaner haben im Allgemeinen eine religiöse Ideologie und ein religiöses Glaubenssystem, in dem ihre Kosmologie mit dem festen Glauben an die Existenz Gottes – welchen Namens auch immer – beginnt. Dieser all-

zung: *Alles zerfällt*. Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag 2012.]

8 Victor C. UCHENDU: *The Igbo of Southeast Nigeria*. New York: Holt, Rinehart and Winston, S. 11. [Übersetzung B. S.]

mächtige Gott, so der Glaube, ist der Schöpfer des Menschen und aller anderen Wesen. Daher entstammt jedes Seiende derselben Quelle, und obwohl jedes eine unterschiedlich Funktion erfüllt, glauben Afrikaner, dass jedes Seiende richtig platziert ist, um seiner existentiellen Pflicht bzw. seinem Dienst für das Wohlergehen aller Genüge zu tun. Genau aufgrund dieses Verständnisses existiert eine respektvolle und harmonische Beziehung zwischen allen Wesen der Schöpfung. Außer mit Gott sind die himmlischen Wesen mit dem Menschen verbunden und werden üblicherweise erkannt und zuzeiten verehrt. J. S. Mbiti bemerkt:

»Nach Auffassung der afrikanischen Völker lebt der Mensch in einem religiös bestimmten All, so daß alle Naturereignisse und Naturkräfte mit Gott in engem Zusammenhang stehen. Sie haben nicht nur in ihm ihren Ursprung, sondern legen auch Zeugnis von ihm ab. Das Gottesverständnis des Menschen ist stark von dem All geprägt, dessen Bestandteil er ist. Der Mensch sieht im Weltall nicht nur Gottes Spur, er betrachtet es als sein [Gottes; B. S.] Spiegelbild. Ob nun dieses Bild verschwommen ist oder Schärfe und Umriß hat, es ist auf jeden Fall ein Bild Gottes, und zwar das einzige, das die traditionelle afrikanische Gesellschaft kennt.«⁹

9 John S. MBITI: *African Religions and Philosophy*. New York: Anchor Books (Doubleday & Company, Inc.) 1970, S. 62. [Übersetzung siehe deutsche Übersetzung: *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1974, S. 60.]



... glauben Afrikaner, dass jedes Seiende richtig platziert ist, um seiner existentiellen Pflicht bzw. seinem Dienst für das Wohlergehen aller Genüge zu tun ...



»NTU ist die universale Kraft schlechthin, die aber getrennt von ihren Erscheinungsformen Muntu, Kintu, Hantu und Kuntu niemals vorkommt. NTU ist das Sein selbst, die kosmische Universalkraft, die nur das moderne rationalisierende Denken aus den Erscheinungsformen abstrahieren kann. NTU ist jene Kraft, in der Sein und Seiendes zusammenfallen.«

aus: Janheinz JAHN: *Muntu. Die neofrikanische Kultur.* Düsseldorf/Köln 1958, S. 105

Es ist dieses existentielle dankbar-religiös-kosmologische Bewusstsein, das als Hintergrund der metaphysischen und epistemologischen Basis der afrikanischen Umweltethik dient.

Auf der metaphysischen Ebene glauben Afrikaner, dass »Kraft« [force] oder »Geist« [spirit] die alles durchdringende Energie im Universum ist, ungeachtet der Form oder Natur ihrer Manifestation. Placide Tempels listet in seiner Bantu-Ontologie die Hierarchie der Wesen auf: Gott, spirituelle Wesen, lebende Wesen, Tiere und Pflanzen. Obwohl es Rangordnungen gibt und manche Kräfte stärker als andere erscheinen, heißt das nicht, dass die eine wichtiger ist als die andere; vielmehr gibt es eine Bindung zwischen allen Kräften. Alle von ihnen sind lediglich Manifestationen oder Ausdrucksformen von Geistern in verschiedenen Formen. Andere Philosophen, wie Idoniboye, Unah und Anyanwu, teilen diese Sichtweise; sie verwenden zwar andere Namen, beziehen sich aber auf dieselbe Theorie der Kräfte bzw. Geister im Sinne einer alles durchdringenden Essenz, die alles Wirklichkeit werden lässt.

Auf der epistemologischen Ebene glauben Afrikaner, dass alles Wissen erfahrbar ist und durch kritische, persönliche Reflexion und Meditation erlangt wird. Wenn man daher eine Erfahrung mit etwas macht, bedeutet das, daran beteiligt zu sein; es ist keine abstrakte oder von der Erfahrung geschiedene Erkenntnis. Es gibt für Afrikaner ein emotionales Involviert sein in das Wissen, es gibt keine Unterscheidung zwischen Subjekt und

Objekt. K. C. Anyanwu fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Die afrikanische Kultur macht keine scharfe Unterscheidung zwischen dem Ego und der Welt, zwischen Subjekt und Objekt. Im Konflikt zwischen dem Selbst und der Welt macht die afrikanische Kultur das Selbst zum Zentrum der Welt. Da die afrikanische Welt auf das Selbst ausgerichtet ist, sind jede Erfahrung und jede Realität selbst persönlich. Mit anderen Worten, was auch immer die Realität ist, sie muss einen Bezug zur persönlichen Erfahrung haben. Persönliche Erfahrung bezieht sich auf die Gesamtheit des Menschen und seiner Fähigkeiten. Eine solche Erfahrung ist nicht nur an die Vernunft, nur an die Vorstellung, nur an das Gefühl oder nur an die Intuition gerichtet, sondern an die Gesamtheit der menschlichen Fähigkeiten. Die Wahrheit dieser Erfahrung wird gelebt und gefühlt und nicht bloß gedacht. Die Welt, die auf das Selbst ausgerichtet ist, ist persönlich und lebendig. Selbsterfahrung ist nicht getrennt vom erfahrenden Selbst. Das Selbst belebt oder beseelt die Welt, so dass die Seele, der Geist oder der Verstand des Selbst auch die-/derjenige der Welt ist. Die Ordnung der Welt und die des Selbst sind identisch. Was der Welt geschieht, geschieht dem Selbst [...] eine Welt, die keinen Bezug zum einzelnen Menschen, zur Selbstordnung hat oder die nicht selbstzentriert ist, hat keine Bedeutung



für Afrikaner. Somit hat die Welt Bedeutung, Ordnung und Einheit kraft des Selbst.«¹⁰

Senghor hat dies so ausgedrückt, dass »die Lebenswege des Afrikaners, seine Selbsthingabe an den anderen, somit von der Vernunft angetrieben ist. Allerdings ist diese Vernunft nicht die sehende Vernunft der Europäer; sie ist vielmehr eine umarmende Vernunft, die mehr die Natur des *logos* als die der *ratio* teilt.«¹¹

Folglich befürwortet die afrikanische Metaphysik und Epistemologie die These der Lebenskraft, wobei sich der Vitalismus auf die Tatsache bezieht, dass im afrikanischen Denken alles lebendig ist. Die ökologischen Auswirkungen dieser These sind das Bewusstsein und die Überzeugung, dass alles lebendig und voller Kraft und Energie ist, bzw. dass nichts in der Lebensumwelt unbelebt, leblos oder ohne Seele ist. Es ist in der Tat genau dieses Verständnis, das die »existenzielle Dankbarkeit«, das Leben-und-leben-lassen, den zuvor genannten komplementären Dualismus fördert und das den Biozentrismus und Ökozentrismus im afrikanischen Denken verbindet.

DIE PRINZIPIEN DER PRÄKOLONIALEN AFRIKANISCHEN UMWELTETHIK

¹⁰ E. A. RUCH, OMI and K. C. ANYANWU: *African Philosophy, An Introduction to the main philosophical trends in Contemporary Africa*. Rome: Catholic Book Agency 1981, S. 87. [Übersetzung B. S.]

¹¹ L. S. SENGHOR: *Prose and Poetry*, ed. and trans. John Reed and Clive Wake. London: Heinemann, S. 33. [Übersetzung B. S.]

In der afrikanischen Umweltethik, kurz AUE, sind die materielle (physische) und die spirituelle Ebene verschmolzen. Die Welt der Geister ist gleichzeitig die Welt der Materie. Der Dualismus ist komplementär, wechselseitig und koexistierend. Die Auswirkung dessen ist die Förderung einer Kultur des Respekts und des Einvernehmens mit allem Existierenden.

Die Lebensumwelt ist heilig und bedingt den Respekt und die positive Aufmerksamkeit des Menschen.

Es gibt Leben in der Natur, die als ein intelligentes Wesen aufgefasst wird, das Fürsorge und Pflege fordert.

Beide, Mensch und Umwelt, lassen sich zurückverfolgen auf eine ursprüngliche Energie bzw. Kraft. Diese Idee hilft der Überzeugung, dass keines größer als das andere ist, sondern dass alles existiert, um die Rolle innerhalb des großen Kreislaufs zu erfüllen, in dem alles verbunden ist und sich gegenseitig hilft.

In der AUE ist der Mensch ein Mitglied der Gemeinschaft, die aus Pflanzen, Tieren und dem Unbelebten besteht.

Die AUE ist pluralistisch, und dieser Status schafft Raum für andere Wesen und erzeugt Einvernehmen und Toleranz, beides notwendige ethische Prinzipien, die der Mensch pflegen sollte, um im Rahmen des Mensch und Umwelt betreffenden Wachstums und Glücks erfolgreich zu sein.

Mit diesen Prinzipien gingen präkoloniale Afrikaner ihre ökologischen, Land, Erde, Wasser, Luft und das Abwassersystem betreffenden

In der afrikanischen Umweltethik, kurz AUE, sind die materielle (physische) und die spirituelle Ebene verschmolzen.



»Arm zu sein spricht jedoch unser Volk durchaus nicht frei davon, seinen Beitrag in Anbetracht der ökologischen Gefahren, die den Tod vieler Afrikaner mit bewirken, zu leisten«.

S. Ogungbemi

Probleme an. Es gab sozusagen ein Umweltmanagement auf allen Ebenen, wobei das Ziel die Erhaltung der Erde war. In Anlehnung an einen kosmologischen Glauben, nach dem Gott der Schöpfer ist, haben präkoloniale Afrikaner niemals beabsichtigt, Gottes Territorium zu verschwenden, zu verschmutzen oder zu zerstören. Nach diesem Glauben sind alle Wesen einfach nur Gottes »Pächter«, und wir müssen sicherstellen, das Territorium so gut wie möglich zu erhalten. Leider gab es dennoch ökologische Probleme wie Luft-, Wasser- und Bodenverschmutzung. Es gab aus der Überbevölkerung resultierende Probleme, die zu Krankheiten und zum Tod führten. Zum Beispiel wurden Flüsse verschmutzt und dennoch tranken die Menschen das Wasser, was zu einer Zunahme von durch Wasser übertragene Krankheiten führte, Feuerholz wurde zum Kochen abgeholzt, das Niederbrennen des Buschs war die einzige Möglichkeit, um das Land für die Kultivierung vorzubereiten, manchmal auch zum Zwecke der Jagd. All das führte zu Gefahren und Verschmutzung, aber wie Ogungbemi richtig ausführt, »ist dies seitens der Afrikaner nicht notwendigerweise bedingt durch den Unwillen, sich zu verändern, sondern weil sie arm sind. Arm zu sein spricht jedoch unser Volk durchaus nicht frei davon, seinen Beitrag in Anbetracht der ökologischen Gefahren, die den Tod vieler Afrikaner mit bewirken, zu leisten«. ¹² Trotz dieser durch Igno-

ranz bedingten Schwäche, waren Afrikaner dennoch auch erfolgreich im Umgang mit der Umwelt und übernahmen umweltfreundliche Maßnahmen wie Flussbettreinigung, Straßenkehren, Wanderfeldbau etc., die alle dazu verhalfen, das Land zu sichern und ein nachhaltiges Ökosystem zurückzulassen.

POSTKOLONIALE AFRIKANISCHE UMWELTETHIK

In unserer Darstellung deckt das postkoloniale Afrika die Übergangsperiode ab, die mit dem Einzug von arabischen und europäischen Sklavenhändlern, Kaufleuten, Missionaren und Verwaltungsbeamten beginnt. Sie erstreckt sich bis zur modernen Periode, die von der tatsächlichen Einführung der Demokratie über die Zeit nach der Unabhängigkeit bis zur Gegenwart reicht, in der die Afrikaner diejenigen zu sein scheinen, die ihre Angelegenheiten kontrollieren und ihre Enklaven regieren. Ideologisch wird von dem postkolonialen Afrikaner als von einer dreiköpfigen Persönlichkeit gesprochen, die beeinflusst ist von alten afrikanischen Prinzipien, asiatisch-islamischen Einwirkungen und vom europäisch-christlichen philosophischen Erbe. Diese Persönlichkeit wird auch als eine gespaltene Persönlichkeit aufgefasst, die zwar durch all diese Einflüsse geprägt ist, aber es nicht geschafft hat, diese zusammenzuführen oder sich im Rahmen eines praktikablen, positiven Einflusses zunutze zu machen. Die Folge ist dieselbe globale, westliche Einstellung der Umwelt gegenüber, die

¹² S. OGUNGBEMI: »An African Perspective on the Environmental Crisis«. In: *Environmental Ethics, Readings In Theory And Application*, ed. by Louis P. Pojman. Australia: Wadsworth 2001, S. 266. [Übersetzung B. S.]

nun auch auf den Afrikaner wirkt. War das präkoloniale afrikanische Bewusstsein bio- und ökozentrisch orientiert, ist in der Folge das postkoloniale afrikanische Bewusstsein unglücklicherweise anthropozentrisch ausgerichtet, auch bekannt als traditioneller und zeitlich ausgedehnter Humanismus, humaner Chauvinismus oder aufgeklärtes Eigeninteresse, dessen Grundeinstellung der Umwelt gegenüber einer rein menschlichen Betrachtungsweise entstammt. Auf konzeptueller Ebene ist dies eine Weltsicht, die glaubt, dass die gesamte Umwelt einzig für die menschlichen Notwendigkeiten, Gelüste, Bedürfnisse und Vergnügungen geschaffen sei. Hierbei wird, solange die Beziehung für die Menschen gut, nützlich und förderlich ist, die Umwelt genutzt. Der Nebeneffekt dieses ökologischen Ansatzes ist, dass Menschen, weil sie rational sind, zu wissen meinen, was gut für die Umwelt ist, und dass nur ihre Schmerzen und Freuden in der Welt zählen. John Baird Callicott hat dies einen »traditionellen und zeitlich ausgedehnten Humanismus« genannt und beschrieben als eine »westliche menschenzentrierte Ethik, wie man sie gewohnt ist, in der die Umwelt verstanden und in Beziehung gebracht wird mit einem »Ressourcenpool« oder einer »Bühne der menschlichen Interaktionen und potentiellen Konflikte«.¹³

¹³ John Baird CALLICOTT: »The Search for an Environmental Ethic«. In: *Social and Personal Ethics*, ed. by William H. Shaw. California: Wadsworth 1993, S. 187.

ZU GRUNDE LIEGENDE ÖKONOMISCHE UND PHILOSOPHISCHE WURZELN DER AFRIKANISCHEN POSTKOLONIALEN UMWELTETHIK

Unglücklicherweise ist diese ökologische Empfindung und Einstellung verborgen in einem vom Markt bestimmten, kapitalistischen Bewusstsein, in welchem nur jenem Wert beigemessen wird, das entweder dem Staat oder ein paar wenigen Individuen, die den Staat kontrollieren und über die Wirtschaft, die Gesellschaft und das Leben der Menschen entscheiden, Profit verschafft. Dies wird deutlich an einer Klasse, die als »afrikanische Bourgeoisie« bezeichnet wird und die mit ihren internationalen Kollaborateuren verbündet ist, um auf globaler Ebene die Weltwirtschaftsordnung zu bestimmen. Die Folge ist, dass die gewöhnlichen Menschen und die Umwelt ausgebeutet und missbraucht werden. Für gewöhnlich sind sie Oligopolisten und Monopolisten, deren Aktivitäten durch die Institutionen trans- und multinationaler Unternehmen durchgeführt und heute endlos im Namen der Globalisierung perpetuiert werden. Der Globalisierungslogan »globales Dorf« täuscht zwar vor, nationale Interessen zu berücksichtigen, schiebt aber die afrikanischen Länder, deren Grundlagen nicht stark genug sind, um angemessen am Wettbewerb teilhaben zu können, ins Abseits. Das bedeutet, dass junge Industrien in Afrika (und viele Unternehmen befinden sich auf dieser Stufe) keine Wettbewerbschancen gegenüber dem





Natürlich repräsentiert das postkoloniale Afrika die moderne Zeit mit ihrer technisch-wissenschaftlichen Welt der Güter und Dienstleistungen, die das materielle und physische Gesicht Afrikas verändert haben.

organisierten Westen und gegenüber Asien haben.

Die von diesem historisch-ideologisch-sozio-ökonomischen Hintergrund stammende afrikanische postkoloniale Umweltethik setzt den Akzent auf eine künstliche physische Entwicklung ohne Respekt vor dem Leben, Werten oder Interessen der Wesen, die die Umwelt bilden. Die industrielle Revolution, die Produktionsfaktoren wie Kapital, Unternehmer, Land, Arbeit betonte, legte den Akzent vor allem auf Unternehmer, Land und Kapital zum Nachteil der Arbeit, die ausgebeutet werden kann und als Mittel zum Zweck betrachtet wird. Mit einem geringeren Respekt gegenüber dem Leben und der Würde des gewöhnlichen Menschen seitens der eigenen Mitmenschen bestand die Auswirkung, zusammengefasst, im korrespondierenden Verlust an Respekt gegenüber dem Ökosystem, der Vegetation und der Fauna. Umweltressourcen wurden ausgebeutet von der reichen Klasse, deren Idee von Ressource nur solche Systeme und Werte betrafen, die ihre eigenen Interessen begünstigten und meist nicht in Übereinstimmung mit dem Allgemeinwohl der gesamten Menschheit standen. Umweltressourcen wurden gefährdet, zerstört und verschwanden, was wiederum ganz eigene gesellschaftliche Probleme hervorbrachte, die alle zu den kritischen Themenbereichen gehören, die von afrikanischen Sozialökologen und ÖkofeministInnen diskutiert werden.

Natürlich repräsentiert das postkoloniale Afrika die moderne Zeit mit ihrer technisch-wissenschaftlichen Welt der Güter und

Dienstleistungen, die das materielle und physische Gesicht Afrikas verändert haben. Neue Städte, Straßen und Verkehrsmittel entstanden, und die Urbanisierung mit dem diese begleitenden Stadtleben und den dazugehörigen Werten erschuf das neue Afrika. Jedoch geschah dies nicht ohne die unvermeidliche Luft-, Boden- und Wasserverschmutzung, Lärm, Überbevölkerung und die diese begleitenden sozialen Übel, wie Armut, Krankheiten, Tod, Kriminalität, Prostitution, sowie moralische Übel, wie Lügen, Betrug, Unehrlichkeit, Korruption und Ritualmorde. Das Landproblem wurde von David Okali folgendermaßen gefasst:

»Die moderne Nutzung unseres Bodens durch unsere Gesellschaft spiegelt keinen vergleichbaren Grad an Aufmerksamkeit in Bezug auf die Wichtigkeit des Waldes und der Bäume für die Erhaltung der ökologischen Wertbestände wider. Der Entwicklungsdruck hat zur Aufgabe traditioneller Praktiken und Werte im Bereich der Forstwirtschaft en gros geführt, als ob Entwicklung und Modernisierung unvereinbar seien mit der Erhaltung des Waldes und dem Schutz von Bäumen. Die Folge war ein Zusammenbruch der ökologischen Stabilität, die wir in Form heftiger Erosionen, zunehmender Trübung und Versandung von Flüssen, Flutkatastrophen und Degeneration von Waldgebieten zunächst zu Grasland und dann zu Wüste beobachten.«¹⁴

Eine weitere Auswirkung in Bezug auf die Erde zeigt sich in Form von Unfrucht-

¹⁴ David OKALI in: *Nigerian Tribune*, Ibadan. October 3 1992, S. 3. [Übersetzung B. S.]



barkeit des Bodens, vor allem der oberen Bodenschicht, die laut Professor Babalola von der Universität von Ibadan, Nigeria, der bestimmende Faktor für den Wohlstand eines Landes ist, da sie das Getreidewachstum fördert sowie als Nährstoffbank des gesamten Bodenprofils dient. Ein Teil der Ursache besteht in der vollständigen Veränderung und der einseitigen Verlagerung auf die Kultivierung vermarktbare Pflanzen (*cash crops*), die jedoch Düngemittel benötigten, um das Land zu zwingen, seine Nährstoffe abzugeben. Davon baute man im präkolonialen Afrika ausschließlich Nahrungsmittelpflanzen an, die mit gebührender Berücksichtigung des Landmanagements kultiviert wurden.

Cuthbert K. Omari hat richtigerweise den Missbrauch des afrikanischen Landes und anderer Ressourcen auf westliche Werte und Praktiken zurückgeführt, die in der postkolonialen Zeit übernommen wurden. Er führt aus:

»Afrikanische Gesellschaften durchleben gegenwärtig eine große Veränderung, bedingt durch den Einfluss westlicher Wertesysteme, wie sie vor allem im westlichen Wirtschaftssystem verkörpert sind. Die Geldwirtschaft hat nicht nur die sozialen Beziehungen zwischen den Menschen verändert, sondern sie hat auch die Einstellungen der Menschen gegenüber der Natur und den natürlichen Ressourcen beeinflusst. Wegen der neuen Werte, die durch die westliche Erziehung und Religion, wie das Christentum und den Islam, eingepflanzte wurden, betrachten die Menschen nun die natürlichen Ressourcen

als Objekte zur Ausbeutung und Gewinnerzielung. Ressourcen werden für den individuellen Nutzen und zur privaten Befriedigung verbraucht. Darüber hinaus hat das westliche Konzept des individuellen Erfolgs durch die Errichtung von Machtverhältnissen die kommunalen Entscheidungsprozesse unterlaufen, die den Gemeinschaften halfen, das Gleichgewicht zwischen den zur Verfügung stehenden Ressourcen und ihrem Gebrauch durch Individuen zu erhalten. Dem gegenüber basieren Entscheidungen über den Gebrauch von Rohstoffen nun auf einem bürokratischen und gesetzlichen System.«¹⁵

Was die afrikanischen Gewässer betrifft, so verschmutzen Schadstoffe und Abfallstoffe aus entweder industriellem oder privatem Gebrauch, die in die Ablauffrinnen, Wasserwege und andere Kanäle hineingeschüttet wurden und die in Flüsse einströmen, die Gewässer und zerstören damit gleichzeitig das Leben im Wasser. S. O. Ajayi and O. Osibanjo führen aus:

»[...] jedoch hat sich infolge des Ölbooms die Situation in Nigeria seit der Unabhängigkeit und vor allem während der 1970er-Jahre rapide verändert. Zunehmende industrielle Aktivitäten haben zu Urbanisierung und Umweltbelastung durch Verschmutzung sowohl industriellen als auch häuslichen Ursprungs geführt. Die Hauptflüsse in den Industriegebieten der großen Städte wie Lagos, Kano und

¹⁵ Cuthbert K. Omari: »Traditional African Land Ethics«. In: *Worldviews, Religion, and the Environment. A Global Anthology*, ed. by Richard C. Foltz. Australia: Wadsworth, 2003, S. 100. [Übers. B. S.]

Zur Situation im Nigerdelta:
Movement for the survival of
the Ogoni People: <http://www.mosop.org>
Und: Ken SARO-WIWA (1941 –
hingerichtet am 10.11. 1995,
nigerianischer Schriftsteller,
Menschenrechts- und
Umweltaktivist): *Flammen der
Hölle. Nigeria und Shell: Der
schmutzige Krieg gegen die
Ogoni*. Rowohlt Taschenbuch
Verlag, Reinbek bei Hamburg
1996 (*A month and a day*, 1995)



Kaduna sind bereits ernsthaft durch die Industrieabfälle verseucht.«¹⁶

Da Wasser wesentlich für das Leben der Menschen und für die Umwelt ist, bringt dessen Verschmutzung Krankheiten und Epidemien mit sich, die nicht nur zum Tod führen, sondern auch andere soziale Probleme schaffen.

Die bestehende Luftverschmutzung beeinträchtigt die Gesundheit der Menschen. Chris Ejizu and Julia Awajiusuk weisen auf den Fall des Nigerdeltas in Nigeria hin, der die globale Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Dort wird Gas abgefackelt, was nach Einschätzung der Weltbank voraussichtlich 49 vorzeitige Todesfälle, 4.960 Erkrankungen der Atemwege bei Kindern und 120.000 Asthmaanfänge pro Jahr verursachen wird. Es wird auch erklärt, dass das Einatmen von Kohlenwasserstoffchemikalien Hepatitis C und B verursacht und dass es noch weitere Auswirkungen der Luftverschmutzung, wie Hautausschläge, Grauer Star und Haut- und Brustkrebs, gibt. Sie führen aus:

»[...] auf medizinischer Ebene erfährt das Nigerdelta einen astronomischen Anstieg an verschiedenartigen gesundheitlichen Problemen. Das Vorhandensein von Blei in der Luft wird als verantwortlich für die meisten dieser Schadensfälle und andere solcher Gesundheitsprobleme erachtet, wie Erkrankungen der Atemwege, Blutkrankheiten, Fehl- und

Totgeburten sowie Geburtsschäden bei Neugeborenen, wie Afterverschluss und Ohrschäden. Manche Kinder haben kognitive und physische Behinderungen. Manche sind unfähig zu sitzen oder zu laufen aufgrund von Missbildungen der Knochen.«¹⁷

Es gibt eine Form der Luftverschmutzung, bei der afrikanische Länder die Halden für abgenutzte Güter aus der ganzen Welt sind. Diese Güter sind ganz oder beinahe verfallen oder sie nähern sich ihrem Verfallsdatum. Als Folge der von armseligen politischen Führungen und Verwaltungen verursachten Entwicklungsprobleme, die ihrem jeweiligen Volk Armut brachten, greifen die meisten Afrikaner zu abgenutzten Gütern, wie Autos, LKWs, Kühlschränken, Fernsehern und leider auch Kleidung. Güter wie Autos und LKWs emittieren Rauch, Abgase und Strahlungen, die gefährlich sind und schlechte Luftqualität in nahezu allen Teilen Afrikas verursachen. Charles Okidi erwähnt hier ein besonderes Beispiel:

»Ein Beispiel wurde in den Zeitungen übermittelt unter dem Titel: »U.S.-Unternehmen verschiffen möglicherweise giftigen Abfall nach Afrika«. Die Geschichte ging darum, dass U.S.-Unternehmen Abfall produzierten, der so hochgiftig und schwer abbaubar war, dass U.S.-Gesetze

16 S. O. AJAYI, O. OSIBANJO: »Pollution Studies on Nigerian Rivers, 11: Water Quality of Some Nigerian Rivers«, *Environmental Pollution Services* B0143-148X/81/0002-0087/50250. England: Applied Science Publishers Ltd. 1987, S. 87. [Übers. B. S.]

17 Chris I. EJIZU and Julia AWAJIUSUK: »Gender Perspectives in Ecological Restoration, Justice and Sustainability in The Niger Delta«, *Journal of African Environmental Ethics and Values*, ed. by Chigbo J. Ekwealo. Lagos: African Environmental Ethics and Values Research Group, vol. 1, November 2011, S. 137. [Übers. B. S.]



ihre Beseitigung im eigenen Land nicht erlaubten. Die Betriebe verhandelten daraufhin mit einigen Ländern in Afrika, ihnen die Entsorgung solchen Abfalls in ihren Gebieten zu erlauben im Austausch gegen attraktive Auslandswährung für die nationalen Entwicklungsbedürfnisse jener afrikanischen Länder. Es bedarf ganz klar eines sehr grausigen Sinns für Humor, so etwas als einen Entwicklungsansatz zu akzeptieren. Aber zwei afrikanische Länder, so wurde berichtet, seien tatsächlich an den Verhandlungen beteiligt.«¹⁸

In der Summe ist das Ergebnis all dessen der Abbau der Ozonschicht bzw. der Treibhauseffekt und kann wie folgt zusammengefasst werden:

»[...] wir haben durch Schadstoffe vergiftete Luft, vergiftetes Wasser und vergifteten Boden und wir haben natürliche Gemeinschaften durcheinandergebracht auf eine Weise, die unseren Platz im komplexen System, das auch als die große Lebenskette (the great chain of life) bekannt ist, beeinträchtigt hat. Möglicherweise werden wir bald die natürlichen Kräfte des Bodens, der Atmosphäre und der Ozeane aus dem Gleichgewicht bringen in einer Weise, die für die Menschheit verheerend sein wird. In der Tat haben wir einen Punkt erreicht, wo wir die Umwelt schützen müssen, um uns selbst zu schützen.«¹⁹

18 Charles O. OKIDI: »Management of Natural Resources and the Environment for Self Reliance«, *Journal of Eastern African Research and Development*, 14/1984, S. 98. [Übers. B. S.]

19 Chigbo J. EKWEALO: *Traditional And Protracted Humanism And Ecocentricism: A Study of Environmental*

All diese Verschmutzungen sind schlicht und einfach die Antwort auf bestimmte afrikanische kapitalistische Praktiken, bei denen Menschen, im Unterschied zur früheren, präkolonialen ethischen Einstellung, als Mittel zum Zweck benutzt werden. Das heißt, es gab einmal einen Geist des Altruismus, der Brüderlichkeit stärkte und keinen Raum für Faulheit ließ, sowie gebührende Anerkennung und Respekt den ökologischen Ressourcen gegenüber zollte. Im Unterschied dazu lautet das moderne afrikanische ökonomisch-operative philosophische Sprichwort: »Ein Fisch, der nicht den anderen frisst, wächst nicht.« Hier wird die Überzeugung deutlich, dass Anstrengung und Ausbeutung eine normale Lebensordnung der Realität sind und hier schließt sich die skurrile These an: »Ein geduldiger Hund hungert zu Tode.« Eine Gesellschaft, die anfänglich ihren Gewinn aus dem Grundsatz zog »Ein guter Name ist besser als Geld.«, ist plötzlich degeneriert zu einer Gesellschaft, die in der Überzeugung lebt: »Frage deinen Nachbarn nicht, welches Geschäft er betreibt oder wie ethisch rechtschaffen er zu seinem Wohlstand kommt, sondern frage ihn einfach, ob er erfolgreich ist.« Die Implikation dieser unethischen Überzeugung ist, dass das, was zählt, die Rendite ist, ungeachtet der Quelle des Wohlstands.

Die ökologischen Auswirkungen eines solchen unethischen Bewusstseins sind Verfälschung, Ausbeutung und in manchen Fällen Marginalisierung von Ressourcen. Die Begeis-
Philosophy. PhD Thesis, University of Lagos, Nigeria, 2008, S. XIII. [Übers. B. S.]

»Ein Fisch, der nicht den anderen frisst, wächst nicht.«



Anders als die präkoloniale afrikanische Kultur, die eine umweltfreundliche Welt durch einen Spiritualismus schuf, der von Angst, Aberglauben und Ritualen zusammengeschiedet wurde, müsste der heutige umweltfreundliche Spiritualismus auf einer intuitiven Vernunft gründen ...

terung für eine Moderne, die als Entwicklung fehlinterpretiert wurde, hat die afrikanische Umwelt mit unauflösbaren und toxischen Chemikalien und Produkten zurückgelassen, die die Umwelt zerstört haben. Diese Verschmutzungen stammen von zwei Quellen, nämlich dem Konsum der Bürgerschaft, die plötzlich einen großen Appetit nach allem Fremden oder Importierten entwickelt hat, und der Verschmutzung durch Maschinen und Industrien. All dies hat die gesamte Gemeinschaft beeinträchtigt. Der ökologische Schaden ist die Folge einer Inthronisation von Grundwerten, die gerade keine gesunde und aufrichtige Beziehung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft fördern. Die Betonung wurde dabei stets auf Kurzzeitwerte gelegt, deren Langzeiteffekt allerdings die »Zukunft« betrifft. All dies führte jedoch schließlich zu der Überzeugung, dass ökologische Nachhaltigkeit gleichbedeutend mit menschlichem Frieden und Glück ist; deshalb müssen wir Werte verfolgen, die das Wohlbefinden aller Wesen fördern.

DER WEG NACH VORN: DEN AFRIKANISCHEN MENSCHEN UND AFRIKANISCHE WERTE WIEDERENTDECKEN

Der Weg nach vorn liegt im Imperativ »von ökologischer Nachhaltigkeit zu menschlichem Frieden und Glück«, was ein anderer Ausdruck für das »Mensch-Umwelt-Gleichgewicht« ist. In Afrika liegt die Herausforderung darin, jene ursprünglichen Werte wieder aufzugreifen, die biozentrische und ökozent-

rische Praktiken fördern. Dieser Standpunkt argumentiert einfach, dass ökologische Nachhaltigkeit und menschliche Entwicklung am besten durch ein ökologisches Selbst erreicht werden kann, das eine Art von Person ist, die die Umwelt als eine Erweiterung des Selbst ansieht. Was wir brauchen, ist eine Änderung des Geistes, der Einstellungen und der Handlungsweisen gegenüber der Umwelt beruhend auf freiwilligen Handlungen der Individuen und einer Reform ihrer Gewohnheiten und ihres täglichen Lebensstils. Damit diese Änderung Wirkung zeigt, muss sie in einer spirituellen Kultur begründet sein. Anders als die präkoloniale afrikanische Kultur, die eine umweltfreundliche Welt durch einen Spiritualismus schuf, der von Angst, Aberglauben und Ritualen zusammengeschiedet wurde, müsste der heutige umweltfreundliche Spiritualismus auf einer intuitiven Vernunft gründen, die mit den Herausforderungen von Verantwortung und Pflicht verbunden ist. Onkar Prasad Dwivedi argumentiert in seiner Verteidigung des Spiritualismus:

»[...] viele fürchten, dass das Einbringen von Religion (Spiritualismus) in die Umweltbewegung die Objektivität, die wissenschaftliche Untersuchung, Professionalität oder demokratische Werte bedroht. Aber nichts davon muss aufgegeben werden, um die spirituelle Dimension in den Umweltschutz einzubinden. Diese Dimension kann, wenn sie in den Planungsprozess der Umweltpolitik, der Verwaltung, der Erziehung und des Rechtswesens eingeführt wird, helfen, eine selbstbewusste moralische Gesellschaft her-



vorzubringen, die die Erhaltung von und den Respekt gegenüber Gottes Schöpfung an die erste Stelle setzt und Individualismus, Materialismus und unser modernes Verlangen, die Natur zu beherrschen, auf eine untergeordnete Position verbannt.«²⁰

Das bedeutet, dass die Vernunft genügt, um den Homo sapiens wissen zu lassen, dass ein kurzfristiges, zum Tod aller führendes Ziel ein dummer Traum ist. Auch das Zerstören der Gemeinschaft, der Betrug eines Partners, sind ein Betrug an einem selbst, denn letzten Endes wird eine gespannte, gefährliche Gesellschaft geschaffen, in der die Reichen, die Ausbeuter, nur leben können, wenn sie Gefangene ihrer eigenen begrenzten und geschützten Welt werden. Daher nochmals: Die Verschmutzung der Umwelt durch ein Wissen und durch Technologie, die solche Todesfälle fördert, macht die Atmosphäre gefährlich für alle. Neben den persönlichen Gründen, die wir als kritische und bewusste Wesen gezwungen sind zu reflektieren, ist die Grundlage für ein ökozentrisches, umweltgerechtes Denken und Handeln die Notwendigkeit, an die Zukunft zu denken, also die Generationenfrage. Interessanterweise erinnern und ermahnen uns die afrikanischen Werte »nwane, ifunanya na eziokwu« (Brüderlichkeit, Liebe und Wahrheit), die jeden an unsere universale, in Liebe eingebettete und durch eine

karmische Bürde verbundene Bruderschaft erinnern, daran, uns so viel wie möglich von diesen Idealen führen zu lassen und dem Gebot »ndubuisi« (das Leben ist das Höchste), das sich hier auf das Leben aller belebten und sogenannten unbelebten Wesen bezieht, zu gehorchen. Diese Ansicht ist ein klassischer Bestandteil der »Ubuntu«-These, die besagt, dass »ich bin, weil du bist«. Mark O. Ikeke fasst diese These zustimmend so zusammen:

»Die afrikanische Philosophie des Ubuntu, in der die Idee der gemeinschaftlichen Mitmenschlichkeit und ein soziales Bewusstsein, das das Gute im anderen und in der Gemeinschaft sucht, verankert sind, kann eine maßgebliche Rolle in der ökologischen Restauration und Nachhaltigkeit spielen. [...] Sie kann ebenso die zeitgenössische Idee der unternehmerischen sozialen Verantwortung auf Seiten der multinationalen Ölkonzerne und anderer Unternehmen weiterentwickeln. Was benötigt wird, ist eine radikale ökologische Bewusstseinsbildung von Individuen und Unternehmen im Nigerdelta.«²¹

FAZIT

Die Notwendigkeit menschlichen Glücks, ökologischer Nachhaltigkeit und ökologischen Gleichgewichts ist heute dringender denn je. In Afrika ist diese Notwendigkeit sehr ernst

20 Onkar Prasad DWIVEDI: »Satyagraha for Conservation: Awakening the Spirit of Hinduism«, in: *Environmental Ethics, Readings In Theory And Application*, ed. by Louis P. Pojman. Australia: Wadsworth 2001, S. 250. [Übers. B. S.]

21 Mark Omorovie IKEKE: »The Value of Ubuntu in Restoration and Sustainability of Nigeria's Niger Delta«, *Journal Of African Environmental Ethics And Values*, ed. by Chigbo J. Ekwealo, ed. cit., S. 111. [Übers. B. S.]

Das bedeutet, dass die Vernunft genügt, um den Homo sapiens wissen zu lassen, dass ein kurzfristiges, zum Tod aller führendes Ziel ein dummer Traum ist.



Zur kritischen Auseinandersetzung mit einer »afrikanischen« Umweltethik:

KELBESSA, Workineh. (2005) »The Rehabilitation of Indigenous Environmental Ethics in Africa«

Diogenes 207: 17–34

DEERS. (2009) »Africa, Sub-Saharan«, in Callicott, J. Baird and Frodeman, Robert (eds.). Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy. Vol. I. Detroit, Michigan: Macmillan Reference USA. A Part of Gale, Cengage Learning, pp. 10–18.

DEERS. (2011) »Indigenous Environmental Philosophy«, in: Garfield, Jay and William Edelglass (eds.).

Oxford Handbook of World Philosophy. Oxford: Oxford University Press, pp. 574–581.

und die Entwicklung eines realistischen ökologischen Bewusstseins für ein positives und gesundes Leben hat bereits begonnen. Da das heutige Afrika nicht mehr das der präkolonialen Zeit ist, müssen sich effektive Lösungen mit der heutigen Realität auseinandersetzen. Allerdings ist es auch wahr, dass der Hintergrund, die ökologische Ethik des »nwane, ifunanya na eziokwu«, erhalten werden muss. Es ist eine Ethik der Wesensverwandtschaft zwischen Mensch und Umwelt. Ohne ihren früheren religiösen Hintergrund zwingt uns auch eine auf Vernunft gegründete Ethik der Nachbarschaftlichkeit, auf das ökologische Gleichgewicht zu reagieren – schon aus dem einfachen Grund, dass es sich um eine geteilte Welt handelt. Die Notwendigkeit des ökologischen Gleichgewichts, einer Ethik des respektvollen Lebens und der Müllvermeidung ist keine neue Angelegenheit. Wie Arnold Toynbee schreibt:

»In der Vergangenheit, als die gesamte Menschheit arm war, waren unsere Vorfahren fortwährend bedroht durch den Mangel an Nahrung, Kleidung, Behausung und anderer Lebensnotwendigkeiten. Unter diesen Umständen wurde Genügsamkeit als eine Tugend betrachtet und Luxus als ein Laster. Aber seit der industriellen Revolution bedroht Genügsamkeit die Hersteller mit dem Mangel an Absatzmärkten und bedroht folglich auch ihre Angestellten mit dem Verlust des Arbeitsplatzes. Daher ist in den Augen der Hersteller und ihrer Angestellten die Genügsamkeit der Konsumenten zu einem Laster geworden und ist keine Tugend mehr. Die Hersteller haben sich bemüht, den Konsum künstlich durch

Werbung anzuregen. Es ist kein Zufall, dass das Werbegeschäft gleichen Alters ist wie die industrielle Revolution.«²²

Zudem sind die Nachfrage der Wirtschaft nach natürlichen Ressourcen, das Gesetz des generationsübergreifenden Karma, das Interesse an und die Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen und die Forderung nach einer sicheren Erde für heutiges menschliches Wachstum und eine gesunde Entwicklung Punkte, die uns nötigen, im Rahmen des Mensch-Umwelt-Projekts den richtigen Weg der Harmonie, Gerechtigkeit und Ausgewogenheit zu gehen. Wir brauchen daher den ethischen Willen der politischen Klasse, den Pfad des Guten einzuschlagen, indem die Fehler der afrikanischen Entwicklung durch qualitative Politik berichtigt werden, was ein nachhaltiges Leben erzeugen würde. Hier erfolgreich zu sein heißt, einen wahrhaftigen Kurs in Richtung der Wiederherstellung der Würde, des Wertes und des Lebens des afrikanischen Menschen einzuschlagen, seine Umwelt angemessen zu bewirtschaften und die Werte der anderen Mitbewohner anzuerkennen, wie es auch ihre Vorfahren taten und wie es durch »Ndu Mmili, Ndu Azu« ausgedrückt wird.

22 Zit. n. Richard L. GAGE: *Choose Life, A Dialogue, Arnold Toynbee and Daisaku Ikeda*. United States: Oxford University Press 1989, S. 61. [Übers. B. S.]