

Cross-cultural Explorations

Umweltethische Ansätze in der afrikanischen Philosophie*

Vor dem Hintergrund rasch fortschreitender Umweltbelastung und Naturzerstörung auf lokaler wie globaler Ebene, drängt sich die Umweltethik als eine vorrangige Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie auf. Die wachsende Auseinandersetzung mit umweltethischen Themen hat in Afrika zur Bildung einer vielfältigen und lebhaften Philosophiedebatte geführt, bei der sowohl aktuelle Herausforderungen für Theorie und Praxis, als auch fundamentale Fragen zur Beziehung zwischen Mensch und Natur im Fokus stehen. Bei der Vielfalt der Herangehensweisen und Positionen zeichnet sich die Tendenz ab, traditionelle afrikanische Begriffe, Wertvorstellungen und Praktiken aufzugreifen und für die umweltethische Forschung fruchtbar zu machen.

Im Folgenden möchte ich die Arbeit von drei in verschiedenen afrikanischen Ländern tätigen Denkern vorstellen, die sehr unterschiedliche Perspektiven innerhalb der gegenwärtigen afrikanischen Umweltethik einnehmen, und sich durch Originalität und Aussagekraft auszeichnen. Die Positionen von Workineh Kelbessa, Segun Ogungbemi und Thaddeus Metz greifen auf kulturelle Traditionen afrikanischer Völker zurück, doch unterscheiden sie sich wesentlich sowohl in der Art und Weise, in der sie den Begriff Tradition verstehen und diese in der eigenen Forschung einsetzen, als auch hinsichtlich der methodischen Ausrichtung und Ziele ihrer Arbeit.

Anschließend werde ich einen kurzen Blick auf das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis werfen. Anhand der katastrophalen Umweltlage im Niger Delta soll in diesem Abschnitt in exemplarischer Weise die Verflechtung regionalspezifischer Umweltprobleme in Afrika mit wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Faktoren aufgezeigt werden. Angeschnitten wird die Frage, inwiefern die drei vorgestellten Herangehensweisen zur Umweltethik das Potential haben, bei ihrer Berücksichtigung afrikanischer Traditionen, die

Komplexität aktueller umweltethischer Herausforderungen in Afrika anzugehen.

Doch bevor ich auf die umweltethischen Reflexionen von Kelsbessa, Ogungbemi und Metz eingehe, möchte ich noch einige Bemerkungen voranstellen, um die spezifischen Valenzen vorkolonialer Tradition im Kontext afrikanischer Philosophie abzuzeichnen. Denn traditionelles Gedankengut spielt nicht nur für die aktuelle afrikanische Umweltethik eine zentrale Rolle; vielmehr unterspannt die Auseinandersetzung mit dem Thema Tradition die gesamte Entwicklung der postkolonialen afrikanischen Philosophie.

1 Vorkoloniale Tradition zwischen Aufwertung und Idealisierung

Bereits in der Anfangsphase des afrikanischen Philosophiediskurses, die mit dem Ende der Kolonialzeit zusammenfiel, entwickelten sich, speziell im Rahmen der intellektuellen Strömungen der Négritude und der Ethnophilosophie, gewisse Haltungen und Tendenzen im Umgang mit der Tradition, die ich anreißen möchte, da sie bis heute die afrikanische Philosophie und mitunter auch die Umweltethik nachhaltig prägen.

Im Rahmen der antikolonialen literarischen Bewegung der Négritude hatte die Aufwertung der afrikanischen Kultur der vorkolonialen Zeit eine ausgesprochen politische Bedeutung gewonnen. Die Bewegung entwickelte sich während der Dreißigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts in Paris, der Hauptstadt der französischen Kolonialmacht. Hauptakteure waren junge Intellektuelle aus unterschiedlichen Ländern Afrikas und der Diaspora, die ihre politische Botschaft durch die literarische Produktion, insbesondere in dichterischer Form, verbreiteten. Zentrales Thema war das Bewusstsein, dass die ausbeuterischen Praktiken von Kolonialismus und Sklaverei die Annahme bestimmter theoretischer Spekulationen voraussetzen, nämlich die einer angeblichen Unterlegenheit der Afrikaner, ihrer intellektuellen Fähigkeiten, ihres Glaubens und ihrer Kultur. Dieses von den westlichen Kolonisatoren konstruierte, verzerrte Bild vom »primitiven wilden Afrikaner«, das als Rechtfertigungs- und Legitimierungsgrund für das systematische und tiefgreifende Unrecht des Kolonialismus gedient hat, galt es in der Négritude zu kontern.

Dabei wird die biologische Eigenschaft der dunklen Hautfarbe,

die das Label »Négritude« stolz verkündet, zum Sinnbild für die kollektive Identität der Kolonisierten, deren Würde es zu rehabilitieren gilt. Es sei wohl bemerkt, dass die aus der gemeinsamen Erfahrung der Kolonisation erwachsene Vorstellung der kollektiven Identität der Menschen afrikanischer Abstammung auf dieselben dichotomischen Muster zurückgreift, welche die rassistischen Spekulationen der Kolonisatoren genährt hatten. Bei ihrer Gegenüberstellung von »Schwarz« und »Weiß«, Gefühl und Rationalität, verfolgten die Vertreter der Négritude unterschiedliche Ziele. Bei manchen ging es um Protest: In einer Dichtung, die von polemischen Tönen, expressionistischen Stilmitteln und emanzipatorischer Wut charakterisiert ist, wurde das Bild des »Wilden« sogar sarkastisch geprägt und provokativ inszeniert – zum Beispiel in den ausdrucksstarken Versen von Aimé Césaire in *Cahier d'un retour au pays natal*. Jenseits der Provokation wurde jedoch die Idee einer grundlegenden, essentiellen Differenz zwischen »Weißen« und »Schwarzen« auch ernsthaft postuliert, vorzüglich in der Philosophie von Léopold Sédar Senghor. Das hat Spuren in der Entwicklung des afrikanischen Philosophiediskurses hinterlassen, und auch im Bereich der Umweltethik lassen sich noch Positionen finden, die eine verallgemeinernde und essentialistische Darstellung des »afrikanischen Denkens« liefern.

Zwischen Entfremdung und Sehnsucht nach einer originären, unverfälschten afrikanischen Identität rekurrierte in der Négritude aber auch ein anderes Thema, nämlich die Rückkehr in einen als mythischen Ort dargestellten Afrika, in dem Menschen, Pflanzen- und Tiere in einem harmonischen Kreislauf vereint sind. Der nostalgische Rückblick auf dieses idealisierte Bild des vorkolonialen Afrikas als ein verlorenes Paradies ist eine Haltung, die in der aktuellen afrikanischen Philosophie und speziell auch in der Umweltethik stark vertreten ist.

Das ist auch der philosophischen Strömung der Ethnophilosophie zu verdanken, die einen einschlägigen Einfluss auf den postkolonialen philosophischen Diskurs in Afrika gehabt hat. Auch bei dieser Bewegung, die sich auf afrikanischem Boden entwickelte, spielt der Bezug auf Tradition eine entscheidende Rolle. Denn das Forschungsvorhaben der Ethnophilosophie besteht darin, das mündlich tradierte vorkoloniale Gedankengut zu sammeln, zu deuten und zu systematisieren. Die Veröffentlichung von *La Philosophie Bantoue* (1945) von Placide Tempel markierte – durch die erstmalige Würdigung afrikanischen Gedankenguts als Philosophie – den Beginn der ethnophiloso-

phischen Forschung, die wenigstens bis in die Sechzigerjahre als eine vielversprechende, genuin afrikanische Art des Philosophierens verstanden und praktiziert wurde.

Die grundsätzlich rückblickende Herangehensweise der Ethnophilosophie wurde unter anderem von dem Philosophen und ehemaligen Kulturminister von Benin, Paulin Hountondji aus der Elfenbeinküste, kritisiert. Obgleich Hountondji die Bedeutung vorkolonialer Traditionen und ihrer philosophischen Ausarbeitung anerkennt, warnt er davor, Ethnophilosophie als »die afrikanische Philosophie« zu begreifen: Durch die ausschließliche Ausübung kulturhistorischer Rekonstruktionen würden sich die afrikanischen Denker in einer zeitlosen geistigen Nische eingrenzen. Dabei würden sie sich selbst der Möglichkeit entbehren, die brennenden aktuellen Probleme Afrikas theoretisch anzugehen und an den internationalen Philosophiedebatten teilzunehmen (Hountondji 1994: 47).

Die nachhaltige Wirkung von Ethnophilosophie und Négritude lässt sich noch heute in der afrikanischen Philosophie spüren. Zum einen wird Ethnophilosophie noch praktiziert, durch nostalgische Rekonstruktionen einer Vergangenheit, deren dynamische Historizität in eine zeitlose und immerwährende Dimension gerückt wird. Zum anderen umfasst die gegenwärtige afrikanische Philosophie eine Vielfalt von thematischen und methodischen Ausrichtungen, die ein kritisches Herangehen an die Tradition und zugleich ein ausgeprägtes Bewusstsein für das philosophische Potential afrikanischer Kultur aufweist.

Das ist mitunter auch im Bereich der Umweltethik der Fall. Denn die Suche nach kulturell eigenen Alternativen zum anthropozentrischen und instrumentellen Naturverständnis – das auch Umweltethiker aus westlichen Ländern selbtkritisch als eine wichtige theoretische Voraussetzung für die Umweltkrise erkannt haben – erfolgt in der afrikanischen Umweltethik vor dem Hintergrund eines Diskurses, welcher den Bezug zur Tradition als identitätsstiftenden Faktor nach der traumatischen Zäsur der Kolonialerfahrung grundsätzlich aufwertet. Dabei soll es nicht überraschen, dass das in westlichen Ländern verbreitete Verständnis der Natur als unterworfen und grenzenlos verfügbar oft das Objekt einer harschen Kritik wird, bei der theoretische und geschichtliche Zusammenhänge mit der ausbeuterischen Haltung des Kolonialismus gezogen werden.

Ein bedenklicher Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Umweltethik wird von Polycarp Ikuenobe hervorgehoben: Während

die Afrikaner von den Kolonisatoren dazu indoktriniert wurden, ihre Glaubens- und Wertvorstellungen – als primitiv und irrational gebrandmarkt – aufzugeben und sich einen auf Gewinnmaximierung orientierten Umgang mit Tieren und Umwelt anzueignen, werden sie heute von westlichen Umweltschützern über die intrinsischen Werte der Natur belehrt. Ikuenobe bemerkt:

Contemporary environmentalists are *again* coming to Africa like the European colonialists did before them, with what appears to be a ›new‹ set of environmentalist ideas to save Africa and their environment. Yet these ›new ideas‹ represent the old traditional Africans' moral attitudes or ideas of conservation, which were not only rejected and destroyed by colonialism, but were also the bases for the negative stereotypes about Africa and Africans as undeveloped and uncivilized. It is now obvious that the models of development brought by European colonialists to Africa, which led to the destruction of the environment, are to a significant degree, wrong (Ikuenobe 204: 19).

Die Autoren, um die es im Folgenden geht, engagieren sich bei ihrer Arbeit für eine Aufwertung traditionell afrikanischen Gedankenguts, die den Anforderungen einer aktuellen Umweltethik und ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit angemessen ist.

Die vertiefte Auseinandersetzung mit sozio-kulturellen und religiösen Praktiken afrikanischer Völker impliziert nicht notwendigerweise eine weltfremde nostalgische Haltung, sondern kann durchaus mit dem Bewusstsein für wirtschaftliche und ethische Konflikte vereint, den Herausforderungen einer zeitgemäßen Umweltethik gerecht werden. Exemplarisch für diese Ausrichtung ist die Arbeit von Workineh Kelbessa aus Äthiopien.

2 Workineh Kelbessa: die Oromo und der Wert indigener Naturethik

Während seiner langjährigen Forschungstätigkeit hat Workineh Kelbessa, Professor in Addis Abeba, dem kuschitisch-sprechenden Volk der Oromo – der größten ethnischen Gruppe Äthiopiens – umfangreiche Studien gewidmet. Der Regionalstaat Oromia liegt zentral in der Bundesrepublik Äthiopien, grenzt an Sudan und Somalia und erstreckt sich nördlich bis zum abessinischen Hochland, südlich bis nach Kenia. Es handelt sich um ein fruchtbare Gebiet, reich an Wasser, Rohstoffen und anderen natürlichen Ressourcen; was vermutlich

auch einer der Gründe für die Unterdrückung und Ausbeutung, seitens auswärtiger sowie äthiopischer Akteure war, welche die Oromo-Geschichte geprägt haben.

Die Studien von Workineh Kelbessa liefern in erster Linie eine systematische und reflektierte Rekonstruktion des traditionellen Umgangs der Oromo mit der natürlichen Umwelt (Kelbessa 2001, 2010). Allerdings begrenzt sich Kelbessa nicht auf die Rekonstruktionsaufgabe, sondern untersucht auch die Spannungen, die sich ergeben, wenn man die traditionellen Werte und Praktiken der Oromo im konkreten Kontext globalisierter Dynamiken situiert. Dabei lässt sich eine gewisse Skepsis gegenüber romantisierenden Darstellungen traditioneller afrikanischer Kultur herauslesen. Seine Forschungsmethode kombiniert literarische Quellen aus Geschichte, Umweltethik und Recht mit Studien vor Ort, bei denen Kelbessa die Einsichten der Oromo zur Natur und Umweltethik sammelt und in eigene Beobachtungen integriert.

Aus Kelbessas Arbeit geht hervor, dass die Haltung der Oromo zur Natur stark normativ geregelt ist. Zuerst einmal gilt die Vorstellung, ganze Spezies aus der Pflanzen- und Tierwelt durch menschliches Einwirken auszurotten, als verpönt. Dies wird am Beispiel des Umgangs mit Wildtieren deutlich. Das Verhalten beim Jagen ist eingegrenzt durch eine Vielzahl an Regeln, die dazu dienen, die Reproduktionsfähigkeit der Wildtiere zu schützen: Sozial verachtet wird das Töten von läufigen und von schwangeren Tieren, sowie von Müttern mit ihren Kälbern.

Kelbessa führt weitere einleuchtende Beispiele der konsequenten Umsetzung dieses Prinzips auf. Wenn die Oromo eine Gruppe von Wildtieren jagen, sollen sie immer wenigstens zwei Exemplare am Leben erhalten: ein Männchen und ein Weibchen, um die Kontinuität der Spezies zu gewährleisten. Dieser Grundsatz gilt auch für die Pflanzenwelt, und begründet beispielsweise das Verbot, nie alle Äste eines Baumes abzuschneiden.

Die Vielzahl von Geboten und Verboten, welche den Umgang mit Flora, Fauna, Wasser und Boden regeln, wird von den Oromo unterschiedlich begründet. Auf einer ersten Ebene wird der Erhalt von Tier- und Pflanzenarten auf Grundlage von nutzenorientierten Überlegungen begründet: Das Wild ist eine Hauptnahrungsquelle für die Oromo; Bäumen spenden Holz, Früchte und Schatten.

Die Erhaltung der Biodiversität wird aber auch religiös begründet. So glauben die Oromo, dass Menschen, sowie Tier- und Pflanzen-

arten voneinander abhängig und in der gesamten Naturwelt miteinander verbunden sind, weil alles, was existiert, von einem Gott, *Waaqa*, erschaffen worden ist. Der harmonische Kreislauf der Natur wird durch ein normatives Prinzip der Gerechtigkeit, genannt *Safuu*, geregelt, das den Menschen verbietet, rücksichtlos mit anderen Schöpfungen und der Umwelt umzugehen. Bemerkenswert ist dabei, dass *Safuu* eine vom Nutzen für die Menschen unabhängige Existenzberechtigung der Tier- und Pflanzenwelt begründet: »The Oromo believe that it would be wrong to eliminate any species created by Waaqa« (Kelbessa 2010: 101).

Gemäß *Safuu* darf weder eine Spezies ausgerottet, noch einzelne Individuen aus der Tierwelt gequält oder unbedacht getötet werden. So fordert das von *Waaqa* erschaffene ethische Prinzip sowohl den Erhalt von Biodiversität als auch die Minimierung des Leidens von Lebewesen.

Bei seiner Forschung berücksichtigt Kelbessa auch den Umgang der Oromo mit Konflikten, die im Alltagsleben zwischen idealen Werten und konkreten Bedürfnissen entstehen. Wenn die Interessen von Tieren und Menschen kollidieren, zum Beispiel wenn Igel und Affen die Ernte beschädigen, oder Raubkatzen die Haustiere bedrohen, so ergreifen die Oromo lieber vorbeugende Maßnahmen und vermeiden die Tötung der unerwünschten Besucher (Kelbessa 2010: 99). Darüber hinaus ist auch der Umgang mit Boden und Wasser normativ geregelt. Ein komplexes System der Wassergewinnungs- und Verteilung auf Mensch und Tier garantiert einen nachhaltigen Umgang mit der kostbaren Naturressource.

Darüber hinaus werden bestimmten Arten von Pflanzen und Tieren intrinsische Eigenschaften anerkannt. Dies gilt beispielsweise für Pferde, die als extrem intelligent gelten. Aufgrund ihrer Eigenschaften werden *Gollaa* (Sammelbegriff für Pferde, Esel und Kamele) von den Oromo besonders geschützt: Misshandlungen werden durch Sanktionen bestraft (Kelbessa 2010: 101).

Bei der Normierung des Umgangs mit Pflanzen wird, neben dem Glauben und der Nützlichkeit, auch der ästhetische Wert von Bäumen berücksichtigt (Kelbessa 2001: 41). Im Wertesystem der Oromo findet sich noch eine weitere Begründung für den nachhaltigen Umgang mit der Naturwelt, nämlich der Glauben, dass nicht nur gegenwärtige Bewohner der Erde, sondern auch zukünftige Generationen ethisch berücksichtigt werden sollen: »The Oromo believe that the present generation has responsibility to pass on natural resources in

good order to a future generation. That is why the Oromo are concerned with the health and peace of the environment and its inhabitants» (Kelbessa 2010: 77).

Zusammenfassend fordern die umweltethischen Grundsätze der Oromo den Erhalt der Biodiversität, die Minimierung von Schädigungen an anderen Lebewesen, sowie einen nachhaltigen Umgang mit den Naturressourcen. Objekt umweltethischer Interessen sind Menschen, Tiere, Pflanzen und Umwelt sowie vergangene, gegenwärtige und zukünftige Generationen.

Ein bedeutsamer Aspekt der Reflexion von Kelbessa ist, dass er kein einseitig positives Bild der Tradition liefert. Die kritische Haltung gegenüber idealisierten Darstellungen indigener Kultur zeigt sich in seinem Bemühen, die Schattenseiten afrikanischer Tradition aufzudecken. Dabei weist Kelbessa auf diskriminierende soziale Rollenmuster, beispielsweise auf die unterlegene Stellung der Frau innerhalb der Oromo Gesellschaft, hin (Kelbessa 2010: 163).

Darüber hinaus geht Kelbessa auf die Frage nach möglichen Konflikten zwischen unterschiedlichen ethischen Werten, insbesondere zwischen umweltethischen Zielen und dem fundamentalen Recht auf Nahrung und dem Wohlergehen der Menschen, ein. Als ein möglicher Weg, Armut und Hungersnot zu bekämpfen, zeichnet sich die Einführung moderner Anbautechnik ab. Diesbezüglich liefert Kelbessa eine nüchterne Analyse: Moderne Produktionstechniken werden, wie die Erfahrung zeigt, allzu oft unbedacht eingesetzt; dabei werden weder Biodiversität und Nachhaltigkeit, noch die indigenen Werte, Wissen und Bedürfnisse berücksichtigt. Denn die Anwendung von Monokulturen, mechanisierter Agrartechnik und chemischen Vertilgungsmitteln hat in Äthiopien zu Bodenverarmungen, Erosionen und massiver Entwaldung geführt. Darüber hinaus stehen Bauern und Hirten den neuen Anbaumethoden, die sich ihrer tradierten Agrarpraxis und ihrem Wertesystem entgegenstellen, skeptisch gegenüber. Weiterhin wird die indigene Bevölkerung zunehmend ihres Lebensraums beraubt, der gegen ihre Vorstellungen, Interessen und ihr Selbstbestimmungsrecht tiefgreifend umgestaltet wird.¹

Kelbessa plädiert für eine Integration von traditionellem Wissen und moderner Technik, welche die Expertise der indigenen Bevölkerung, ihr Wissen über die lokale Umweltbeschaffenheit und den nachhaltigen Umgang mit der Natur sowie ihre Interessen berücksichtigt. Neue Wege der Produktionsimplementierung seien nur

dann eine sinnvolle Entwicklung, wenn sie nicht auf Kosten von Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit erfolgen.

Die Ergebnisse, die Kelbessa erlangt, sind in vielerlei Hinsicht von Bedeutung. Neben einer detaillierten Darstellung des umweltethischen Wissens der Oromo liefert er aufschlussreiche Einsichten in das Potential einer traditionellen Kultur im Lichte gegenwärtiger umweltethischer Probleme. Zwar lässt sich aus der Umweltethik der Oromo kein einheitliches Prinzip universeller Gültigkeit bestimmen. Ob man eines solchen Prinzips bedarf, bleibt allerdings eine offene Frage. Zweifellos bildet die kulturell verwurzelte Achtung der Oromo für die Naturwelt eine wertvolle Voraussetzung für die Entwicklung umweltfreundlicher Strategien und ihrer effektiven Anwendung auf lokaler und regionaler Ebene und ist möglicherweise auch ein Beispiel für andere Kulturen, das Anerkennung verdient.

3 Das umweltethische Prinzip von Segun Ogungbemi

Eine sehr unterschiedliche Herangehensweise an Tradition und Umweltethik vertritt Segun Ogungbemi aus Nigeria.

Ausgangspunkt seiner umweltethischen Reflexion in *An African Perspective on the Environmental Crisis* ist eine Untersuchung der Ursachen der gegenwärtigen ökologischen Krise. Dabei fokussiert er, ohne die globale Dimension auszuklämmern, auf die spezifische Umweltlage im subsaharischen Afrika. Die unterschiedlichen Faktoren, die zur Umweltbeschädigung in Afrika beitragen, unterteilt Ogungbemi in drei Kategorien: erstens, Armut und Unkenntnis; zweitens, moderne Produktionssysteme und drittens, politische Konflikte, die oft mit internationalen wirtschaftlichen Interessen einhergehen.

Charakteristisch ist für Ogungbemi der nüchterne Blick, mit dem er traditionelle afrikanische Lebensweisen betrachtet. Obgleich Ogungbemi die umweltfreundliche Orientierung tradierte Natur-auffassungen anerkennt, stellt er fest, dass auch traditionelle Gesellschaften ihren Beitrag zur Umweltkrise leisten, indem sie Bräuche praktizieren, die umweltschädlich sind. Hierzu zählen beispielsweise das Verbrennen von Gebüsch bei der Jagd, die ausschließliche Verwendung von Brennholz als Energiequelle sowie die Verschmutzung von Gewässern bei alltäglicher Hygiene. Diese umweltschädigenden Praktiken sind grundsätzlich dem Mangel an sanitären und energeti-

schen Infrastrukturen, sowie dem mit Armut einhergehenden Unwissen verschuldet.

Andererseits sieht Ogungbemi im Streben vieler Afrikaner nach westlichen Konsumstandards sowie in der massiven Produktion von Exportgütern wichtige Ursachen für Umweltverschmutzung und Bodenverarmung.

Ein besonderes Augenmerk schenkt Ogungbemi dem Zusammenhang zwischen Umweltschäden und Politik. Hervorgehoben werden zum einen die schädigende Wirkung von militärischen Interventionen und Aufrüstungsprogrammen, zum anderen die Kurzsichtigkeit und Korruptionsbereitschaft von manchem politischen Leader in Afrika. Durchaus bedenklich ist in diesem Zusammenhang die zunehmende Praxis, toxische Abfälle, die aus westlichen Ländern stammen, an den afrikanischen Küsten und auf afrikanischem Boden zu entsorgen. Dieses Problem, das jüngst auch von Workineh Kelbessa angezeigt wurde,² bringt die enge Verflechtung zwischen Umweltbelastung, Menschenrechtsverletzung und Korruption zu Tage.³

Die Analyse der spezifischen Umweltprobleme Afrikas und deren Ursachen bildet den Rahmen, in dem Ogungbemi neben praktischen Lösungsvorschlägen, wie dem Ausbau von Solarenergie, auch die theoretische Frage nach einem normativen umweltethischen Prinzip angeht. Sein Ziel ist es nicht, wie Kelbessa, die traditionelle Umweltethik eines bestimmten afrikanischen Volkes im Detail zu untersuchen, sondern ein ethisches Prinzip zu finden, das im afrikanischen Gedankengut wurzelt und zugleich dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gerecht wird. Um dies zu gewährleisten, greift Ogungbemi zunächst auf ein gemeinsames ethisches Prinzip traditioneller afrikanischer Gesellschaften zurück: nicht mehr aus der Natur zu nehmen, als man braucht. Dieses Prinzip wird von Ogungbemi zum Kern einer in metaphysischen und religiösen Naturvorstellungen wurzelnden afrikanischen Care-Ethik erklärt. Genauere Merkmale und Begründungen einer solchen Care-Ethik werden von Ogungbemi nicht weiter ausgearbeitet; vielmehr wird dieses Prinzip als eine tradierte ethische Haltung postuliert: »In our traditional relationship with nature, men and women recognize the importance of water, land and air management. To our traditional communities the ethics of not taking more than you need from nature is a moral code« (Ogungbemi 2001: 266).

Nun stellt sich für Ogungbemi die Frage, ob die Umweltethik

traditioneller Gesellschaften, die er im oben genannten Prinzip resümiert, auf unsere zeitgenössische Situation anwendbar ist.

Im ethischen Gebot, nicht mehr aus der Natur zu nehmen, als man braucht, erkennt er einige Schwächen. Zuerst einmal zeichnen sich empirische Schwierigkeiten ab: Wer soll darüber urteilen, ob man mehr aus den Naturressourcen nimmt, als man braucht, und welche Sanktionen wären dafür denkbar? Schließlich ist die Bestimmung dessen, was man braucht, ein äußerst schwieriges Unterfangen: »how do we know how much we need, given the nature of human greed?« (Ogungbemi 2001: 270) Hierbei möchte ich hinzufügen: Wie lässt sich das, was man benötigt, in einer kapitalistischen globalen Gesellschaft bestimmen?

Darüber hinaus würde ich grundsätzlich in Frage stellen, ob die Pflichten, die sich aus diesem Prinzip ableiten lassen, den aktuellen umweltethischen Herausforderungen, beispielsweise in Sachen Nachhaltigkeit, Biodiversität und Klimaschutz gerecht werden können. Denn das Verbot, aus der Natur nicht mehr zu nehmen als das, was man benötigt, steht nicht notwendigerweise im Einklang mit dem Gebot, so zu handeln, dass ein bestimmter Zustand der Natur erhalten bleibt.

Obleglich dieser Einwand von Ogungbemi nicht direkt adressiert wird, erkennt er, dass das traditionelle ethische Prinzip nicht ohne weiteres auf die zeitgenössische Umweltethik übertragbar ist. Daher sieht er die Notwendigkeit, die von ihm umrissene traditionelle afrikanische Umweltethik den aktuellen umweltethischen Anforderungen anzupassen.

Seinen Entwurf einer zeitgemäßen Umweltethik bezeichnet Ogungbemi als »ethics of nature-relatedness«. Dabei greift er auf die Idee der Relationalität zwischen Mensch und Umwelt zurück, die auch bei Kelbessas Darstellung der Umweltethik der Oromo, wie oben dargelegt, eine wesentliche Rolle spielt.

Allerdings unterscheidet sich Ogungbemis »nature-relatedness« vom traditionell afrikanischen Verständnis der Beziehung zwischen Mensch und Natur. Dort wird diese als ein harmonisches Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit aller Entitäten beschrieben. Ogungbemi hingegen begreift diese Beziehung als ein asymmetrisches Verhältnis, bei dem die Abhängigkeit der Menschen von der Naturwelt in den Vordergrund tritt: Während die Natur wohl ohne Menschen weiter existieren könnte, sind die Menschen auf die Natur, und zwar auf

einen bestimmten Zustand der Naturwelt, vollkommen angewiesen (Ogungbemi 2001: 270).

Die Tatsache, dass durch die Schädigung der Umwelt die Lebensqualität, ja sogar die Existenz der Menschen gefährdet werden kann, zeichnet sich als die fundamentale Begründung für eine nachhaltige Ethik ab. Der rücksichtsvolle Umgang mit der Natur wird also letztendlich durch ein Prinzip begründet, das aus der Ethik der zwischenmenschlichen Beziehungen abgeleitet ist, nämlich durch das Verbot, Mitmenschen Schäden zuzufügen.

Es ist zu bemerken, dass Ogungbemi sich um eine auf breite Zustimmung abzielende Theorie bemüht: Er verzichtet auf religiöse Begründungen, um Allgemeingültigkeit zu gewährleisten.

Sein Ethikentwurf hat jedoch im Rahmen der afrikanischen umweltethischen Debatte seine Kritiker. Ojomo bemerkt: »One major problem with Ogungbemi's ethics of nature-relatedness is that it bears little affinity or no semblance with African cultural experience and ontology« (Ojomo 2011: 110). In der Tat bleibt unklar, was von der von Ogungbemi dargestellten traditionellen afrikanischen Care-Ethik, nach seiner Neuformulierung, erhalten bleibt. Diese entbehrt sowohl der religiösen und spirituellen Dimension als auch dem Bild eines harmonischen Zusammenhangs aller Entitäten miteinander und bewahrt möglicherweise nur das Gebot eines nachhaltigen Umgangs mit der Natur.

Fainos Mangena bemerkt, dass der von Ogungbemi geprägte Begriff nature-relatedness für die afrikanische Umweltethik von Bedeutung ist, bedenklich sei allerdings, dass in Ogungbemis Umweltethik den nicht-menschlichen Lebewesen lediglich ein instrumenteller Wert zugeschrieben wird (Mangena 2003: 35–36).

Ogungbemis Appell an die Vernunft, sowie seine klare Diagnose der Ursachen der Umweltkrise im subsaharischen Afrika bezeugen seine rationalisierende und weltnahe Herangehensweise. Umso überraschender wirkt folgende Anmerkung zum Thema Bevölkerungswachstum: »Generally, nature has a way of reducing population in the world. Recently, there was an earthquake in Egypt and many lives were lost. I believe when our population has reached an alarming situation, nature will invariably apply its brake and have a drastic reduction in our population growth rate« (Ogungbemi 2001: 269). Die Rede von einem Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln und Naturkatastrophen mag zwar ein Leitthema der Umweltethik sein. Allerdings ist Ogungbemis Beschreibung dieses düsteren

Szenarios irritierend. Zum einen ist das Bild einer Natur, die aus einer bewussten Entscheidung heraus die Umweltbelastung durch Katastrophen regelt, bestenfalls als metaphorisch zu deuten; zum anderen ist die Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem Wachstum der Bevölkerungsrate und dem Erdbeben in Ägypten etwas zu gewagt.

Einigen Schwächen zum Trotz hat die Arbeit von Ogungbemi das Verdienst, die Ursachen aktueller Umweltprobleme im Subsaharischen Afrikas eingehend zu analysieren und die Verflechtung der Umweltkrise in Afrika mit politischen und wirtschaftlichen Zuständen hervorzuheben. Zudem strebt er, angesichts der globalen Dimension der Umweltkrise, eine weltliche und allgemein zustimmungsfähige Umweltethik an.

Das Projekt einer Ethik, die auf traditionelle afrikanische Weltanschauungen fußt und zugleich auf religiöse Begründungen verzichtend, dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit gerecht wird, verfolgt auch Thaddeus Metzt. Er tut das allerdings aus einer ganz anderen Perspektive heraus.

4 Thaddeus Metz: eine relationale Theorie des moralischen Status

Der Beitrag vom in Südafrika tätigen Philosophieprofessor Thaddeus Metz aus den Vereinigten Staaten fokussiert auf ein zentrales Thema umweltethischer Forschung, nämlich auf die Frage nach dem moralischen Status.

Einer Entität moralischen Status zuzuschreiben bedeutet, sie als moralisch berücksichtigungswürdig anzuerkennen, und zwar unabhängig von extrinsischen Fakten, beispielsweise von ihrer Nützlichkeit für die Menschen. Es gibt sehr unterschiedliche Auffassungen darüber, welche Eigenschaften für die Zuschreibung eines moralischen Status relevant sind. Anders als holistische Ansätze, welche die Natur als Ganzes als Träger von moralischem Status anerkennen, schreiben individualistische Theorien lediglich Individuen moralischen Status zu, typischerweise aufgrund intrinsischer Eigenschaften wie Rationalität oder Leidensfähigkeit. Thaddeus Metz nimmt sich vor, einen dritten Weg einzuschlagen und eine Alternative zu den dominanten Perspektiven des Holismus und Individualismus zu konzipieren, welche unseren moralischen Intuitionen besser gerecht wird.

In seiner relationalen Theorie bestimmt er als Kriterium für die Zuschreibung eines moralischen Status die Fähigkeit, Teil einer moralisch relevanten Beziehung mit Menschen zu sein. Abhängig davon, ob eine Entität nur das Objekt oder auch das Subjekt einer moralisch relevanten Beziehung sein kann, wird ihr ein voller oder nur ein partieller moralischer Status zugeschrieben. Innerhalb dieser Unterteilung werden wiederum unterschiedliche Grade der Relationsfähigkeit, und daher des moralischen Status, anerkannt. Es fragt sich zunächst, welche Art der Beziehung als moralisch relevant zu betrachten sei.

An dieser Stelle greift Metz auf traditionell afrikanisches Gedankengut zurück und macht das bekannteste ethische Prinzip des Subsaharischen Afrikas, Ubuntu, für seine Theorie fruchtbar. Nach einem weit vertretenen Verständnis, das auch der Arbeit von Metz zugrunde liegt, lässt sich Ubuntu wie folgt konturieren. Ubuntu ist eine moralische Eigenschaft, die entwickelt werden kann. Ein Mensch, der Ubuntu hat, identifiziert sich mit seinen Mitmenschen und verhält sich Anderen gegenüber solidarisch, kooperativ und hilfsbereit. In dem man das tut, fördert man das Wohl anderer, und damit auch das gemeinschaftliche Zusammenleben; zudem entwickelt man die eigene moralische Persönlichkeit; man wird also zu einem besseren Menschen. Damit ist Ubuntu zugleich deskriptive Eigenschaft und ethisches Prinzip, das in erster Linie die zwischenmenschlichen Beziehungen regelt.

Metz knüpft an das Konzept einer auf Identifikation und Solidarität beruhenden Beziehung an und macht daraus ein Kriterium des moralischen Status. Einer Entität wird moralischer Status zugeschrieben, wenn sie fähig ist, Teil einer Beziehung mit Menschen zu sein, die folgende zwei Kriterien erfüllt: Sie muss das Wohl des Anderen fördern und auf Solidarität und Identifikation beruhen. Anhand dieser zwei Kriterien lässt sich bestimmen, welche Entitäten moralischen Status haben, und in welchem Grad. Vollen moralischen Status genießen Entitäten, die das Subjekt einer solchen Beziehung sein können, die also fähig sind, sich mit anderen zu solidarisieren und ihr Wohlergehen zu fördern. Diese Fähigkeit schreibt Metz Menschen und, in geringerem Maß, auch bestimmten Affenarten wie Schimpansen und Gorillas zu (Metz 2011: 400).

Einen partiellen moralischen Status haben Entitäten, die nur das Objekt einer moralisch relevanten Beziehung sein können. Voraussetzung dafür ist, dass sie ein Leben haben, dessen Qualität gefördert

werden kann. Das bedeutet, dass nicht lebendige Entitäten, mitunter Spezies und Naturressourcen, kein moralischer Status zugeschrieben werden kann.⁴ Auch Pflanzen wird moralischer Status abgesprochen, weil sie kein im relevanten Sinne gutes Leben haben können.

Zudem muss eine zweite Bedingung erfüllt werden, nämlich die Fähigkeit, das Objekt von Solidarität und Identifikation zu sein. Das können Tiere in unterschiedlichem Maße. Laut Metz gibt es »animals that are capable of a better or worse life and so could be objects of a friendly relationship, but would be less able to be objects than other animals due to either their comparative lack of sentience or the dispositions of human nature, say, fish« (Metz 2011: 400).

Metz glaubt, mit seiner Ubuntu inspirierten relationalen Theorie eine Lösung zu bieten, die unseren moralischen Intuitionen entspricht und die kontraintuitiven Ergebnisse anderer Theorien des moralischen Status vermeidet. Darüber hinaus sei seine Konzeption von anderen Formen der Care-Ethik zu unterscheiden, da sie durch das Hervorheben einer relationalen Fähigkeit den Vorteil bietet, weder Reziprozität noch das tatsächliche Bestehen einer Beziehung vorauszusetzen.

Bei genauerer Betrachtung ist Metzs Theorie allerdings nicht unproblematisch. Fraglich scheint mir die Art, in der Metz die Fähigkeit, das Objekt einer moralisch relevanten Beziehung zu sein, kontruiert. Vorausgesetzt wird zum einen eine objektive Eigenschaft, nämlich »being able to live a good life« (Metz 201: 400); zum anderen die Fähigkeit des Objektes, Gefühle von Solidarität, Identifikation und Sympathie im Subjekt hervorzurufen. Inwiefern diese Gefühle von nicht-relationalen, objektiv vorhandenen Eigenschaften des Objektes abhängen, bleibt eine offene Frage. Denn die Unterschiede im moralischen Status, die Metz als hierarchisch auffasst, scheinen letztlich eine Funktion der Art und Weise zu sein, in der die Beschaffenheit einer Entität die menschlichen Neigungen anspricht. Das, was Metz als eine Fähigkeit des Objektes definiert, erweist sich schließlich als eine Präferenz des Subjektes der Beziehung. Folgende Formulierung bringt dies auf den Punkt: »a being can be the object of a friendly relationship insofar as characteristic human beings could think of it as part of a ›we‹, share its goals, sympathize with it« (Metz 2011: 394).

Das ist in vielerlei Hinsicht bedenklich. Abgesehen davon, dass »characteristic human beings« kulturell- und erfahrungsbedingt über ein und dieselbe Entität völlig unterschiedlich denken können, ist der normative Gehalt dieser Konzeption zweifelhaft.

Metz hat möglicherweise Recht, wenn er behauptet, dass sein Ansatz besser als andere Theorien in der Lage ist, Intuitionen bezüglich des moralischen Status zu erklären. Doch was Theorien des moralischen Status zu leisten versuchen, ist nicht die Frage, welche Entitäten wir intuitiv berücksichtigen, sondern welche wir berücksichtigen *sollen*. Die Umweltethik hat seit ihren Anfängen versucht, Intuitionen bezüglich nichtmenschlicher Entitäten zu hinterfragen, im Bewusstsein, dass diese manchmal, auf tradierte Konventionen beruhend, Leiden und Ungerechtigkeit fördern können.

Metzs Konzeption postuliert im Grunde die intuitive Empathie von Menschen als das Kriterium für eine hierarchische Skala des moralischen Status, welche dem Vorwurf von Willkür ausgesetzt ist.

Gegenwärtig gilt Metz als einer der produktivsten Forscher von Ubuntu. Sein Versuch, das Potential von Ubuntu in jede Richtung zu erkunden, und im Hinblick auf aktuelle ethische Fragestellungen anzuwenden, halte ich für durchaus legitim. In der Tat ist Relationalität ein zentraler Begriff afrikanischer Tradition, der für die Umweltethik fruchtbar gemacht werden kann. Es geht dabei jedoch um eine allumfassende Verbundenheit aller Entitäten, denen – unabhängig von ihren Beziehungen mit den Menschen – ein Eigenwert und ein Platz in der Welt anerkannt wird.⁵ Diese Art von Relationalität – dessen Potential Metz nicht aufgreift – kann durchaus durch Ubuntu untermauert werden, beispielsweise durch die Erweiterung des normativen Prinzips von der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen auf die gesamte Naturwelt. Einen solchen Ansatz wird zum Beispiel von Murove fruchtbar gemacht: Er legt die gesellschaftliche Dimension von Ubuntu als einen Mikrokosmos dar, welcher in kleinerem Maßstab die Verbundenheit der Weltordnung wiederspiegelt (Murove 2009).⁶

Während auf theoretischer Ebene eine rege Diskussion über afrikanische Umweltethik stattfindet, spielen sich auf dem afrikanischen Kontinent katastrophale ökologische Szenarien ab. Inwiefern die afrikanische Umweltethik diese konkreten Herausforderungen angehen kann, wird im Folgenden am Beispiel der Lage im Nigerdelta angerissen.

5 Der Fall Nigerdelta

Die im Süden Nigerias gelegene Mündung des Nigers umfasst eine Fläche von 70.000 Quadratkilometern und erstreckt sich über neun nigerianische Föderalstaaten. Es handelt sich um ein von Wasserräufen und Mangrovenwäldern durchzogenes Feuchtgebiet, reich an Fisch und Wasservögeln. Traditionell lebten die Bewohner des Nigerdelta von Landwirtschaft und Fischerei. Allerdings hat die Entdeckung von Erdöl in Oloibiri 1956 den Beginn einer drastischen Veränderung der Umweltlage im Nigerdelta markiert. Die intensive Ölexploration- und Gewinnung hat, durch das ständige Auslaufen von Erdöl in Wasser und Boden und das Abfackeln von giftigen Erdgasen, den natürlichen Zustand der Region enorm beschädigt: mit erheblichen Folgen für Flora, Fauna und die Lebensqualität der indigenen Bevölkerung. Die Bewohner des Nigerdelta sind ihres traditionellen Lebensunterhalts beraubt worden und leben in einer extrem verseuchten Umwelt.

Dabei erfährt der größte Teil der Bevölkerung nur die Nachteile des Ölgeschäfts, da sie kein Eigentumsrecht auf ihr Land geltend machen kann: durch den 1978 erlassenen und noch heute wirksamen *Land Use Act* wurde den Bewohnern der Besitz des Landes abgesprochen und dem Staat übertragen. Seitdem müssen die multinationalen Ölkonzerne die Nutzung des Landes nicht mehr mit Bürgern verhandeln (Ebeku 2002). Gegenüber diesen Angriffen auf ihr Land, ihr Leben und ihre Rechte ist die Bevölkerung nicht untätig geblieben. Durch zahlreiche Initiativen des friedlichen Protests haben die im Nigerdelta lebenden Ethnien versucht, ihre Rechte zu erkämpfen; doch seit der Tötung des Anführers der MOSOP Bewegung, Ken Saro Wiwa, und anderer acht Aktivisten des Ogoni Volkes im Jahr 1995 durch das Militärregime von Abacha, ist der Widerstand in Gewalt eskaliert. Während bewaffnete Guerillagruppen das Gebiet durchstreifen, gehören das Sabotieren von Pipelines und die Geiselnahme westlicher Mitarbeiter multinationaler Konzerne zur Tagesordnung.⁷

Der Fall Nigerdelta zeigt auf exemplarische Weise den Zusammenhang der Umweltkrise innerhalb und außerhalb Afrikas mit wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Dynamiken. Es fragt sich, ob die umweltethischen Ansätze von Metz, Ogungbemi und Kelbessa Ressourcen bieten, um die Herausforderungen der Lage im Nigerdelta anzugehen.

Bezüglich Metzs Theorie bilden die von Ubuntu verkörperten

Werte von Kooperation, Solidarität und geteilter Menschlichkeit ein Gegenbild zum aktuellen Kampfszenario im Nigerdelta, geprägt von Ausbeutung, Unrecht und Korruption. Allerdings stellt uns die Lage im Nigerdelta vor die krude Tatsache, dass Solidarität und Identifikation leicht preisgegeben werden können, sobald wirtschaftliche Interessen im Spiel sind. Das Ubuntu-Ideal erfordert konkrete Spielräume für seine Verwirklichung, und diese sind, in einer Situation des tiefsten Unrechts, schwer gegeben. Sie zu gewährleisten wäre eine primäre politische Aufgabe.

Darüber hinaus bildet der Fall Nigerdelta ein konkretes, einleuchtendes Beispiel dafür, dass sämtliche Naturerscheinungen und Lebewesen, wenn ihre Umwelt beschädigt wird, dem Zerfall der gemeinsamen Existenz bestimmt sind. Gegenüber der Evidenz dieser allumfassenden Gemeinschaft greift Metzs Fokus auf die am menschlichen Standard gemessene Interaktionsfähigkeit möglicherweise zu kurz.

Bei Ogungbemis Theorie tritt die Verletzlichkeit des Menschen gegenüber dem ökologischen Zusammenbruch in den Vordergrund. Es ist kein Zufall, dass seine Analyse der Ursachen und Dynamiken der afrikanischen Umweltkrise auf die Lage im Nigerdelta besonders zutrifft, da Ogungbemi als Nigerianer das örtliche Geschehen erster Hand kennt (Ogungbemi 2010). Bezüglich des von ihm behaupteten traditionellen afrikanischen Prinzips, nicht mehr aus der Natur zu nehmen, als das, was man braucht, möchte man fragen, ob Erdöl – angesichts der Fülle an ethischen und umweltethischen Problemen, die mit seiner Gewinnung und Verwendung einhergehen, sowie der möglichen Alternativen – etwas ist, was die Menschheit wirklich benötigt.

Unter den drei vorgestellten Positionen setzt sich diejenige von Kelbessa am tiefsten mit tradiertem afrikanischem Gedankengut auseinander. Dabei entwickelt er einen originellen umweltethischen Ansatz, der neben dem Wert der nachhaltigen Umweltethik der Oromo als Kulturerbe auch den dynamischen Charakter der Tradition hervorhebt. So gewinnt für Kelbessa, wie für Ogungbemi, die Frage nach dem angemessenen Verhältnis zwischen Tradition und Erneuerung eine zentrale Bedeutung. Die Ausführungen Kelbessas zu den bestehenden Machtverhältnissen, zu einer bedachten Integration von traditionellem und technologischem Wissen, sowie zur Involvierung indigener Völker in die ihre Umwelt betreffenden Entscheidungsprozesse, sind auch im Hinblick auf das Nigerdelta aufschlussreich. Denn

dort zeigt sich, dass bei der Lösung afrikanischer Umweltprobleme von der Berücksichtigung moralisch relevanter Fragen globaler Gerechtigkeit, den Rechten indigener Völker, der Verantwortung von Staaten und multinationalen Konzernen für Ausbeutung und Unterdrückung, nicht abgesehen werden kann. Wie Kelbessa bemerkt, erfordert eine zeitgemäße Umweltethik die Integration unterschiedlicher umweltethischer Ansätze, kultureller Perspektiven und Disziplinen. Daher fordert er den Dialog zwischen indigener Bevölkerung, internationalen Organisationen und Forschern. »All parties should work towards the achievement of the long-term goal of economically, socially, and environmentally sound development« (Kelbessa 2010: 231–232).

—Silvia Donzelli, Berlin

Literatur

- Adeh, Ignatius, *Corruption and Environmental Law. The Case of the Niger Delta*, Münster 2010.
- Ekwealo, Chigbo Joseph, ›Ndu mmili, ndu azu. Leben und leben lassen: eine afrikanische Umweltethik‹, *Polylog* Nr. 29, 2013, S. 21–36.
- Graneß, Anke, *Das Menschliche Minimum*, Frankfurt 2011.
- Ikuenobe, Polycarp, »Traditional African Environmental Ethics and Colonial Legacy«, *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 2, No. 4, 2014, S. 1–21.
- Kelbessa, Workineh, *Traditional Oromo Attitudes towards the Environment. An Argument for Environmentally Sound Development*, Addis Ababa 2001.
- Kelbessa, Workineh, *Indigenous and Modern Environmental Ethics: A Study of the Indigenous Oromo Environmental Ethic and Modern Issues of Environment and Development*, Washington 2010.
- ed. LaMonica, Chris und Omotola, Shola, J., *Horror in Paradise. Frameworks for Understanding the Crises of the Niger Delta Region in Nigeria*, Durham etc. 2014.
- Mangena, Fainos, »Discerning Moral Status in the African Environment«, *Phronimon* Vol. 14, Nr. 2, 2013, S. 25–44.
- Mähler, Annegret, »Nigeria: A Prime Example of the Resource Curse? Revisiting the Oil-Violence Link in the Niger Delta«, *GIGA Working Papers* Nr. 120, 2010.
- Metz, Thaddeus, »Toward an African Moral Theory«, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 15, Nr. 3, 2007, S. 321–341.

- Metz, Thaddeus, »An African Theory of Moral Status: A Relational Alternative to Individualism and Holism«, *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 15 No. 3, 2012, S. 387–402.
- Murove, Munyaradzi Felix, »An African Environmental Ethics based on the Concepts of Ukama and Ubuntu«, in: *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, ed. Murove, Munyaradzi Felix, Pietermaritzburg 2009, S. 315–331.
- Ogungbemi, Segun, »An African Perspective on the Environmental Crisis«, in: *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, ed. Pojman, Louis et al, Belmont u.a. 2001, S. 330–337.
- Ogungbemi, Segun, »The Conflict in the Niger Delta and National Interest«, in: *Oil Violence in Nigeria: Checkmating its Resurgence in the Niger Delta*, ed. Ojakorotu, Victor and Gilbert, Lysias, Johannesburg 2010, S. 167–180.
- Ojomo, P., »Environmental Ethics: An African Understanding«, *The Journal of Pan African Studies*, Vol. 4, No. 3, 2011, S. 101–113.
- Oruka, Ödera und Juma, Calestous, »Ecophilosophy and the Parental Earth Ethics«, in: *Philosophy, Humanity, and Ecology. Philosophy of Nature and Environmental Ethics*, ed. Oruka, Ödera, Nairobi 1994, S. 115–129.
- Ramose, Mogobe, »Ecology through Ubuntu«, in: *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*, ed. Murove, Munyaradzi Felix, University of Kwazulu-Natal Press, 2009, S. 70–76.
- Singh, Jang and Lakhan, V. C., »Business Ethics and the International Trade in Hazardous Wastes«, *Journal of Business Ethics*, Vol. 8, 1989, S. 889–899.
- Tangwa, Godfrey, »Some African Reflections on Biomedical and Environmental Ethics«, in: *A Companion to African Philosophy*, ed. Wiredu, Kwasi, Malden 2014, S. 387–395.

Anmerkungen

* Eine ausschöpfende Darstellung der afrikanischen Umweltethik, welche andere wichtige Positionen, wie die *Parental Earth Ethics* von Ödera Oruka, berücksichtigen sollte, ist nicht das Ziel dieser Arbeit.

¹ Ähnliche Probleme an der Schnittstelle zwischen wirtschaftlicher Reform, Umweltschäden und sozialer Ungerechtigkeit zeigen sich aktuell im Zusammenhang mit dem Bau des Staudamms Gibe III in Äthiopien.

² Solid Urban Waste Management XXI IUPAC Conference, Rome, 6–8 April 2016.

³ Sieh auch: Jang Singh/ C. Lakhan, »Business Ethics and the International Trade in Hazardous Wastes«, *Journal of Business Ethics* Vol. 8, 1989, SS. 889–899.

⁴ Metz räumt allerdings ein, dass es indirekte Pflichten gegenüber Pflanzen und Spezies geben kann.

⁵ Siehe zum Beispiel Oruka/Juma (1994); Ekwealo (2013).

⁶ Siehe auch Ramose (2009).

⁷ Zum Zusammenhang zwischen Ölgeschäft und Gewalt im Niger Delta, siehe Mähler (2010).