

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Giampietro Dal Toso / Peter Schallenberg (eds.), *Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Vellguth, Klaus

Christliche Anthropologie und Entwicklungszusammenarbeit

in: Giampietro Dal Toso / Peter Schallenberg (eds.), *Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik*, pp. 87–94

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Christliche Sozialethik im Diskurs 8)

https://doi.org/10.30965/9783657784400_008

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Giampietro Dal Toso / Peter Schallenberg (Hg.), *Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Vellguth, Klaus

Christliche Anthropologie und Entwicklungszusammenarbeit

in: Giampietro Dal Toso / Peter Schallenberg (Hg.), *Der Mensch im Mittelpunkt. Die anthropologische Frage in Caritastheologie und Sozialethik*, S. 87–94

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016 (Christliche Sozialethik im Diskurs 8)

https://doi.org/10.30965/9783657784400_008

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

CHRISTLICHE ANTHROPOLOGIE UND ENTWICKLUNGSZUSAMMENARBEIT

THESENPAPIER

Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit besitzt eine diakonische Dimension, von der der Exeget Ulrich Luz festhält, dass diese diakonische Dimension „aus neutestamentlicher Perspektive eine, wenn nicht sogar die *nota ecclesiae*“¹ ist. Das diakonische Handeln und damit auch das Handeln der Kirche im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit ist getragen vom christlichen Verständnis, dass dem diakonischen Handeln ein Moment der Gotteserfahrung bzw. Gottesbegegnung inne wohnt. Damit unterscheidet sich das prosoziale Verhalten in christlicher Perspektive vom Verständnis bzw. der Motivation prosozialen Verhaltens, das sich zuvor in der römischen bzw. griechischen Antike entwickelt hatte.² Deutlich zum Ausdruck kommt die christliche Sinnspitze diakonischen Handelns im Gleichnis vom Weltengericht des Matthäusevangeliums (Mt 25,31-46), das Herbert Haslinger als „diakoniethologischen Klassiker“³ bezeichnet. Diakoniethologisch wichtig ist hier zum einen, dass konkrete existentielle Notsituationen von Menschen thematisiert werden und dass der griechische Text (anders als die Einheitsübersetzung) die Hilfeleistung mit dem Begriff *διακονέω* bezeichnet und das Dienen somit zur Quintessenz der ganzen Textpassage erhebt.⁴ Spezifisch christlich an der Perikope vom Weltengericht ist nun nicht die Verbindung von diakonischen Verhalten im Diesseits mit einer ausgleichenden Belohnung im Jenseits.⁵ Der diakoniethologisch interessante Aspekt an dieser Passa-

¹ Luz, Ulrich, *Biblische Grundlagen der Diakonie*, in: Ruddat, Günter/Schäfer, Gerhard K., *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 17-35, 17.

² Vgl. Bolkestein, Hendrik, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht 1939.

³ Vgl. Haslinger, Herbert, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit*, Paderborn 2009, 268.

⁴ Vgl. Gnllka, Joachim, *Das Matthäusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 14,1-28,10 und Einleitungsfragen (HThK I/2)*, Freiburg 1988, 366.

⁵ Vgl. Vellguth, Klaus, *Die Spuren Jesu - Jesus auf der Spur: Über die Herkunft religiös motivierter Diakonie und die diakonische Erfahrung einer Christusbegegnung*, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus (Hg.), *Theologie und Diakonie. Glauben in der Tat (ThEW 3)*, 48-67, 67.

ge besteht viel eher in der Projektion, dass dem Helfenden im Notleidenden Christus selbst begegnet. „Jesus identifiziert sich mit den Notleidenden: den Hungernden, den Dürstenden, den Fremden, den Nackten, den Kranken, denen im Gefängnis. `Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan´ (Mt 25, 40). Gottes- und Nächstenliebe verschmelzen: Im Geringsten begegnen wir Jesus selbst, und in Jesus begegnen wir Gott.“⁶ Prosoziales Verhalten, die scheinbar absichtslose Zuwendung zum Notleidenden, wird somit, und dies ist ein Spezifikum bzw. das Spezifikum christlicher Diakonie, zu einem, wenn nicht zu dem mystischen Ort der Christus- bzw. Gottesbegegnung. Diese Aussage von Benedikt XVI. wird in der programmatischen Exhortatio „Evangelii gaudium“ von Papst Franziskus nochmals radikalisiert, wenn er formuliert, dass die Armen Anteil am sensus fidei (hier spricht Papst Franziskus nicht vom sensus fidelium, sondern vom sensus fidei) haben und somit zum locus theologicus für die Kirche werden.⁷

Wenn kirchliche Entwicklungszusammenarbeit sich den Ärmsten der Armen zuwendet, geht es ihr nicht darum, im Rahmen einer wirtschaftlichen Zusammenarbeit künftige Märkte zu erschließen noch im Rahmen einer auf Ausgleich bedachten internationalen Politik Kompensationsleistungen anzubieten. Kirchliche Entwicklungszusammenarbeit ist motiviert von einer christlichen Theologie, Anthropologie und Spiritualität, die dem Menschen eine einzigartige Würde zuspricht. Da christliche Entwicklungszusammenarbeit aber auch in Ländern geleistet wird, in denen der Kulturraum nicht primär vom Christentum geprägt worden ist, realisiert sich die Entwicklungszusammenarbeit auch in Kontexten, in denen diese christlich geprägten theologischen und anthropologischen Prämissen nicht geteilt, mitunter sogar offensiv angefragt werden. In vielen Kontexten ist es nicht selbstverständlich, von den Rechten des Individuums auszugehen und die Würde des Menschen zu betonen.

⁶ Benedikt XVI., Enzyklika „Deus caritas est“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171, Bonn 2005, Nr. 119.

⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194, Bonn 2013, S. 30-31, Nr. 33.

Umso wichtiger ist es für die kirchliche Entwicklungszusammenarbeit und die Arbeit der im Rahmen entwicklungspolitischer Projekte tätigen Partner in Afrika, Asien, Lateinamerika und Ozeanien, dass ein kulturverbindendes und allgemein anerkanntes anthropologisches Fundament entwickelt wird. Solch ein Fundament stellt das Konzept der Menschenwürde dar, wie es bereits in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte formuliert wird, wenn dort von der „Anerkennung der angeborenen Würde und der gleichen und unveräußerlichen Rechte aller Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen“ als die „Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt“ gesprochen wird.⁸

Pluralismus der Menschenwürde

Auch wenn inzwischen 193 Staaten den Vereinten Nationen angehören und keiner der nach 1948 beigetretenen Staaten sich offiziell gegen diese Formulierung der Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte gewandt hat, trat insbesondere der asiatische Werte-Diskurs in der Vergangenheit immer wieder auch im Menschenrechte-Diskurs mit der These an, dass die Vorstellung einer unveräußerlichen menschlichen Würde ein Konstrukt des Westens und zugleich ein christliches Konstrukt sei, das keinen Anspruch auf Universalität für sich in Anspruch nehmen könne. Die Übernahme des Menschenrechte-Konstrukts für den asiatischen Kontinent wurde mit Blick auf die konstruierte West-Ost-Dichotomie als eine „Westoxification“ bezeichnet. In dieser Formulierung drückte sich die Dichotomie zwischen dem Anspruch auf Universalität der Menschenwürde einerseits sowie einem kulturellen Relativismus andererseits, der die Menschenwürde in einen spezifischen Kontext verordnen möchte, aus. Von zahlreichen Autoren ist dieser asiatische Wertdiskurs inzwischen jedoch als ein „postkoloniales Projekt“ entlarvt worden, bei dem Autori-

⁸ Präambel zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948.

tätshörigkeit, Disziplin, Pflichtgefühl und Subordination als asiatische Werte deklariert wurden.⁹

Tatsächlich lassen sich Konzepte einer menschlichen Würde auch in den asiatischen Religionen aufzeigen. Im sechsten Jahrhundert vor Christus entwickelte Konfuzius ein Menschenbild, das jedem Menschen einen ihm inhärenten Wert zusprach. Konfuzius ging davon aus, dass Frauen und Männern gleichermaßen von Geburt an ein Wert mitgegeben ist, aus dem sich ergibt, dass Menschen sich gegenseitig respektvoll begegnen müssen. Dabei kommt der Beziehungsfähigkeit sowie der tatsächlichen Verflechtung des Individuums in menschliche Beziehungen eine zentrale Bedeutung zu. Anknüpfend an Konfuzius ging auch Mengzi, wohl der bedeutendste Nachfolger von Konfuzius, im dritten Jahrhundert vor Christus davon aus, dass jedem Menschen ein guter Kern innewohnt, der die Gleichheit aller Menschen gerade auch im Gegensatz zum Tier begründet. Mengzi sah in der Fähigkeit des Menschen, moralisch zu handeln, die wesentliche Eigenschaft, die ihn vom Tier unterscheidet und die ihm seine einzigartige Würde verleiht.¹⁰

Bevor das Kastenwesen im Hinduismus seine spätere Bedeutung entfalten konnte, finden sich in den frühen hinduistischen Schriften Ansätze, die dem Menschen eine unveräußerliche Würde zusprechen. So heißt es beispielsweise im (vorchristlichen) Bhavishya Purana: „Da alle Kastenangehörige Kinder Gottes sind, gehören sie auch einer einzigen Kaste an. Alle Menschen haben den gleichen Ursprung in Gott, und Kinder eines gemeinsamen Ursprungs können keine unterschiedlichen Kasten angehören.“ Im Mahabharath, einem hinduistischen Offenbarungstext, der zwischen 400 vor Christus und 400 nach Christus niedergeschrieben wurde, heißt es: „Wir alle empfinden Ärger und Angst, Trauer und Sorge, Hunger und Anstrengung. Wie können wir da unterschiedlichen Kasten angehören?“ Im Buddhismus gibt es die Vorstel-

⁹ Vgl. Bong, Sharon, Zum Pluralismus der Menschenwürden in einem südostasiatischen Kontext, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus, Menschenwürde. Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit, Freiburg 2015.

¹⁰ Vgl. Zhang, Qianfan, The Idea of Human Dignity in the Classical Chinese Philosophy. In: Journal of Chinese Philosophy 3/2000.

lung der „Buddha-Natur“, der zufolge jeder Mensch vom Wesen her Buddha gleich ist.

Mit Blick auf die verschiedenen (auch asiatischen) Kontexte, in denen sich das Konzept einer menschlichen Würde entwickelt und ausdifferenziert hat, schlägt Sharon Bong vor, von einem „Pluralismus der Menschenwürden“ zu sprechen, wobei sie nicht die Universalität, Unantastbarkeit und Unveräußerlichkeit der Menschenrechte zur Disposition stellen möchte, sondern gerade mit Blick auf ihre asiatische Heimat anerkennt, dass der Pluralismus der Menschenwürden in den multikulturellen und multireligiösen Kontexten Südostasiens in verschiedene Traditionen eingebettet ist.

Legitimationsdefizit traditioneller Konzepte von Menschenwürde

Auch wenn mit diesen Hinweisen plausibel gemacht werden kann, dass die Menschenwürde nicht als ein exklusiv westliches Konstrukt interpretiert werden kann, ist damit die Frage der Legitimation der Vorstellung einer universalen menschlichen Würde noch nicht abschließend beantwortet. Denn auch der im europäischen Kontext traditionell in der Vorstellung von einem Naturrecht oder in der christlichen Anthropologie verankerte Argumentationsstrang hat ein Plausibilitätsproblem bekommen.

Der naturrechtlichen Argumentation, die einen absoluten Würdebegriff proklamiert, kann der Vorwurf der Zirkularität gemacht werden, dass dem Menschen eine Menschenwürde zukomme, weil er Mensch sei. Problematisch ist auch eine auf die Antike, auf Augustinus, Thomas von Aquin, Calvin, Immanuel Kant, Karl Barth u. a. zurückgehende positive Begründung der Menschenwürde, die sich auf eine Eigenschaft oder Fähigkeit eines Menschen wie beispielsweise (bei Kant) seine Fähigkeit zur Gebrauch seines Verstandes oder seiner Autonomie, d. h. der Fähigkeit zur moralischen Selbstgesetzgebung, stützt. Problematisch ist solch eine Begründung der Menschenwürde insbesondere mit Blick auf all die Menschen, die diese Eigenschaft beziehungsweise Fähigkeit nicht beziehungsweise nur in eingeschränkter Weise be-

sitzen.¹¹ Dies trifft beispielsweise auf Menschen mit Behinderungen, Wachkomapatienten, an Demenz erkrankte Menschen etc. zu. Wenn die Menschenwürde an einer Eigenschaft beziehungsweise Fähigkeit festgemacht wird, würde dies ja bedeuten, dass das Fehlen dieser Eigenschaft beziehungsweise Fähigkeit dazu führt, dass dem entsprechenden Menschen die Menschenwürde nicht in dem Maße zugesprochen wird wie den Menschen, die über die Fähigkeit beziehungsweise Eigenschaft verfügen. Diese Problematik ist unweigerlich mit jedem methodischen Vorgehen verbunden, das versucht, die Menschenwürde an spezifischen menschlichen Eigenschaften festzumachen. Während positive Bestimmungen der Menschenwürde einerseits also eine substantielle Begründung für die Menschenwürde liefern können zunächst und einen „Plausibilitätsvorsprung“ besitzen, wohnt ihnen andererseits ein gefährliches Diskriminierungspotenzial inne.

Negative Bestimmung der Menschenwürde

Aus diesem Grunde favorisieren zahlreiche Autoren eine negative Bestimmung von Menschenwürde, die zunächst einmal von der Verletzung der Menschenwürde ausgeht. Solch ein negativer Bestimmungsansatz hat den Vorteil, dass er nicht das Diskriminierungspotenzial eines positiven Bestimmungsansatzes impliziert. Ein negativer Menschenwürdebegriff gibt keine Auskunft darüber, welche Eigenschaft beziehungsweise welche Fähigkeit ein Mensch besitzen muss, damit er Träger der Menschenwürde ist. Der negative Begründungsansatz geht von der Verletzung der Menschenwürde aus und zieht Folgerungen dazu, dass solche Verletzungen von Menschenwürde verhindert werden müssen. So formuliert Roberto Adorno: “Human dignity may become more visible in weakness than in power, in vulnerability than in self-sufficiency.”¹²

¹¹ Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), 7 Werkausgabe, Band VII, Frankfurt a. Main, 1977, 79. Vgl. auch ders., Metaphysik der Sitten, Rechtslehre oder Tugendlehre?, Frankfurt a. Main, 1977, 434–435. Vgl. dazu Brad Stetson, Human Dignity and Contemporary Liberalism. Westport, 1998.

¹² Roberto Andorno, Four Paradoxes of Human Dignity, in: Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, Natalia Petrillo und Felix Thiele (Hrsg.), Menschenwürde und moderne Medizintechnik, Baden-Baden, 2011, 131-139, hier 136.

Die Verletzung der Würde stand oftmals als Erfahrung im Hintergrund, wenn Freiheitsansprüche in politischen Kämpfen artikuliert wurden. So ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 gerade vor dem Hintergrund unsagbarer Verletzungen von Menschenwürde und unfassbarem Leids formuliert worden. Davon zeugen nicht zuletzt die Protokolle der Sitzung der Menschenrechtskommission aus den Jahren 1947 und 1948.¹³ Die Formulierung der Menschenrechte diente letztlich der rechtlichen Absicherung der menschlichen Ansprüche von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. In ihnen drücken sich menschliche Ansprüche aus, die aber gerade deshalb formuliert worden sind, da Menschen im Verlauf der Geschichte Verletzungserfahrungen gemacht haben und aus diesen Erfahrungen heraus positiv Rechte formuliert haben, die sie vor diesen Verletzungserfahrungen schützen sollten.¹⁴

Wertediskussion und Entwicklungszusammenarbeit

Die Diskussion anthropologischer Fundamente sowie gemeinsamer Werte stellt für die globale und dadurch kulturübergreifende, im besten Falle auch kulturverbindende Entwicklungszusammenarbeit eine wesentliche Herausforderung dar. Im November 2014 startete das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ) zusammen mit der Deutschen Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) das Sektorvorhaben „Werte, Religion und Entwicklung“. Im Rahmen dieses auf zweieinhalb Jahre angelegten Projektes wurden zehn Leitsätze formuliert. Der erste Leitsatz lautet: „Die Deutsche Entwicklungszusammenarbeit ist werte- und menschenrechtsbasiert. Partnerschaft auf Augenhöhe entsteht erst, wenn sich alle Beteiligten der gemeinsamen Werteorientierung vergewissern.“¹⁵ Die gemeinsame Vergewisserung über das Begründungsfundament einer universalen und unveräußerlichen Menschenwürde, die hier nur in Ansätzen skizziert worden ist, wä-

¹³ Vgl. UN Doc E/CN.4/SR.7 etc.

¹⁴ Vgl. Legutke, Daniel, Erfahrungen verletzter Würde in historischer Perspektive, in: Krämer, Klaus/Vellguth, Klaus, Menschenwürde. Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit, Freiburg 2015.

¹⁵ Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ)/Deutsche Gesellschaft für internationale Zusammenarbeit (GIZ), Sektorvorhaben „Werte, Religion und Entwicklung“. Die Potenziale von Religion erkennen und einbeziehen. Unveröffentlichtes Dokument, Berlin 2015.

re ein wesentlicher Beitrag, um ein tragfähiges und kulturverbindendes Verständnis von Entwicklungszusammenarbeit zu entwickeln.

Prof. Dr. mult. Klaus Vellguth