

Menschenwürde aus afrikanischer Sicht

von Richard N. Rwiza

Menschenwürde ist ein untrennbarer Bestandteil des Menschseins. Achtung der Menschenwürde heißt, die Stellung des Menschen zu respektieren, also die Würde, die jedem Menschen innewohnt. In Afrika wird Menschenwürde in erster Linie im kommunitarischen Kontext verstanden. Diesem Verständnis nach schließt die sichtbare Gemeinschaft neben den Ahnen auch die noch Ungeborenen und sogar Gott ein. Vor diesem Hintergrund wird der ethische Charakter des Einzelnen an seiner Verankerung in der afrikanischen Gesellschaft als Schule des Lebens gemessen. Daher ist die traditionelle afrikanische Weltsicht von einem Panvitalismus geprägt, der in erster Linie anthropozentrisch ist. Menschlich zu sein heißt, das eigene Menschsein und das Menschsein der anderen anzuerkennen. Seinen Ausdruck findet dies in den Beziehungen der Menschen untereinander. Dieser Aufsatz gliedert sich in drei Teile: Im ersten Teil geht es um die Wurzeln der afrikanischen Anthropologie, im Mittelpunkt des zweiten Teils steht die Menschenwürde im heutigen Afrika, und der dritte Teil befasst sich mit Strategien zur Stärkung der Menschenwürde.

Die Wurzeln der afrikanischen Anthropologie

Menschenwürde ist der einem Menschen innewohnende und untrennbar mit ihm verbundene Wert. In Afrika wird Menschenwürde in erster Linie im kommunitarischen Kontext verstanden. Das Konzept der Gemeinschaft bildet zweifelsohne das Fundament der afrikanischen Ethik. Im Hinblick darauf, was die Gemeinschaft ausmacht, gibt es jedoch eine Besonderheit. Bei Benezet Bujo heißt es dazu: „Die sichtbare Gemeinschaft, die für alle Afrikaner gleichermaßen bedeutsam ist, schließt nicht nur die eigenen Ahnen, sondern

auch die noch Ungeborenen und sogar Gott ein.“¹ Daraus folgt, dass der ethische Charakter nicht nur vom Individuum, sondern im Grunde von einem Beziehungsnetz bestimmt wird: Der Fokus der afrikanischen Ethik ist das Leben selbst. Das ist ein Zeichen für die zentrale Bedeutung der Gemeinschaft. Daher ist das ethische Verhalten gleichermaßen anthropozentrisch, kosmisch und theozentrisch.

Häufig wird kritisiert, dass der afrikanische Kommunitarismus der Autonomie des Individuums einen zu geringen Stellenwert beimisst. Man fragt sich, inwieweit die Menschenwürde des Einzelnen respektiert wird. Bujo schreibt dazu: „Der Grundsatz der Solidarität heißt keineswegs, dass das Individuum in und durch die Gruppe seine Identität verliert [...] Individualität manifestiert sich in Afrika beispielsweise dadurch, dass jeder einen eigenen Namen hat, der sich von dem seiner Eltern unterscheidet.“² Die Namen von Menschen und Dingen tragen immer eine Bedeutung und die ihr innewohnende Geschichte. Martin Nkafu Nkemnkia beschreibt dies in seiner *African Vitology* wie folgt: „Im Namen *Ndemmboh*, der ‚Gott, der Schöpfer‘ bedeutet, schwingt beispielsweise die Ewigkeit Gottes mit. Der Mensch, der diesen Namen trägt (ein Sterblicher), soll so an der Unendlichkeit des Unendlichen teilhaben. Die Namen von Personen und Orten charakterisieren die Form und den Wert, den sie repräsentieren.“³

Der zentrale Grundsatz der afrikanischen Vitalität ist „die Schule des Lebens: tatsächlich gelebtes Leben, das uns zu den Grundsätzen und ultimativen Grundfesten der menschlichen Existenz führt“⁴

Die afrikanische Vorstellung von der Persönlichkeit erschließt sich am besten in ihrem kulturellen Kontext. Wir suchen nach dem, was Afrika unter den elementaren Bestandteilen des menschlichen Egos

¹ Benezet Bujo, *Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality*, New York 2001, S. 2.

² Ebenda, S. 6.

³ Martin Nkafu Nkemnkia, *African Vitology. A Step Forward in African Thinking*, Nairobi 1999, S. 34.

⁴ Ebenda, S. 31.

versteht. Elemente des Dynamismus und Vitalismus bilden laut Charles Nyamiti einige der Facetten des afrikanischen Weltbildes. Realität wird vor allem aus ihrem dynamischen Aspekt heraus begriffen und bewertet und eng mit dem Leben verknüpft. Die afrikanische Ethik gründet auf dem Glauben, dass jede Handlung und Gewohnheit, die sich gegen Lebenskraft oder Wachstum richtet, per se schlecht ist. Moralisch und rechtlich gut ist das, was die empfangene Lebensenergie erhält und stärkt. „Daher ist das traditionelle afrikanische Weltbild von Panvitalismus und Kosmobiologie geprägt.“⁵

Das zweite Element in der afrikanischen Persönlichkeitsvorstellung ist die Kategorie oder Sphäre der Solidarität, Totalität und Partizipation.⁶ Es gibt diese „gesellschaftliche Art des Denkens, die einem starken Gemeinschaftsgefühl entspringt, das sich in der Teilnahme am Leben der Gemeinschaft manifestiert, in die der Einzelne mit verschiedenen Riten eingeführt wird. Dies ist die Basis des kommunitarischen Geistes, der in der Familie und der Verehrung der Ahnen seinen Ausdruck findet.“ Bei Nyamiti heißt es dazu: „Wenn verstorbene Afrikaner und die Heiligen wahre christliche Ahnen sind, so sind sie dies nur kraft ihrer Teilhabe an ihrem einzigartigen Ahnherrn Jesus Christus.“⁷ Dies impliziert, dass die Ahnenbeziehung der Heiligen und der afrikanischen sogenannten lebenden Toten eine überirdische Nachahmung und Fortsetzung der brüderlichen Ahnenbeziehung des Erlösers in uns ist.

Das dritte Element, das für das afrikanische Weltbild prägend ist, ist das Sakrale. Die Welt der afrikanischen Traditionalisten ist eng mit der Welt nach dem Tod verknüpft: Zwischen dem Menschen und seinen Ahnen sowie anderen Geistern bleibt ein enger Kontakt

⁵ Charles Nyamiti, „The incarnation viewed from the African understanding of person“, in: *African Christian Studies* 8 (1992) 2, S. 1–28, hier: S. 5.

⁶ Vgl. ebenda, S. 6.

⁷ Charles Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984, S. 7. Das Buch beschäftigt sich mit zwei Fragen: zum einen mit der Ahnenbeziehung Christi zu den Menschen und zum zweiten mit dieser seiner Ahnenbeziehung zu uns über die Heiligen.

bestehen. Bei Nyamiti heißt es dazu: „Dieser tiefe Respekt und die Wertschätzung dessen, was heilig ist, erklärt die tiefe Religiosität des Afrikaners. Wahre Persönlichkeit ist für ihn eng an das Sakrale, mithin die Religiosität gebunden. Der weltliche Mensch ist für den echten Afrikaner daher ohne umfassende und authentische Persönlichkeit.“⁸ Nyamiti konkretisiert das Beharrungsvermögen der afrikanischen Religion noch. Indem er auf die Dimension des Sakralen verweist, liefert er einen weiteren Beleg, der die Aussage des afrikanischen Religionswissenschaftlers Mbiti stützt, dass „Afrikaner notorisch religiös sind“.⁹

Das vierte Element, das für das afrikanische Weltbild prägend ist, ist der Anthropozentrismus. Die Bedeutung des Menschen im Kosmos ist groß. Der moralische Wert bemisst sich am Nutzen, den Menschen gebracht haben. Mehr noch: Im Zentrum der Gemeinschaft und der religiösen Werte steht der Mensch, für dessen Wohlergehen, Sicherheit und Schutz in dieser und der nächsten Welt gesorgt werden muss. Oder wie Nyamiti es formuliert: „Menschenwürde genießt hohe Achtung und der Mensch nimmt eine privilegierte Stellung im Universum ein; er interpretiert den Kosmos in anthropomorphen Konstruktionen.“¹⁰

Es heißt, die Welt sei ein globales Dorf. Afrikanische Gesellschaften sind nicht statisch oder um es mit Chinua Achebe zu sagen: „Things Fall Apart“ (Das Alte stürzt). Auch traditionelle afrikanische Elemente sind der Auflösung anheimgefallen. In gewisser Weise laufen wir Gefahr, uns mit Altertümlichkeiten einer Welt zu befassen, die von Chinua Achebe in seinem Buch *Things Fall Apart* so lebendig

⁸ Charles Nyamiti, „The incarnation viewed from the African understanding of person“, in: African Christian Studies, a. a. O., S. 9.

⁹ John S. Mbiti, African Religions and Philosophy, London 1969, S. 1. Mbiti schreibt, dass Afrikaner im Ruf standen, „notorisch religiös“ zu sein. Das bestätigt er. Sie wurden als „zutiefst religiös“ in ihrem Sein in einem religiösen Universum beschrieben.

¹⁰ Charels Nyamiti, „The incarnation viewed from the African understanding of Person“, in: African Christian Studies, a. a. O., S. 7.

skizziert wurde.¹¹ Kulturen sind keine unveränderlichen Elemente des gesellschaftlichen Lebens, sondern im Zuge von Urbanisierung, Säkularisierung und Globalisierung einem Wandel unterworfen. Das Phänomen des Wandels ist nicht die gesamte Realität. Nyamiti schrieb dazu treffend: „In heutigen afrikanischen Gesellschaften – besonders in urbanen Kreisen und Eliten – erfahren diese Elemente enorme Veränderungen und verschwinden mitunter sogar ganz. Dennoch gilt, dass sie die allgemeine afrikanische traditionelle Mentalität noch immer prägen.“¹²

Es gibt die Tendenz, dem Wert der traditionellen spirituellen Praktiken und der religiösen Kultur Afrikas die Anerkennung zu verwehren. Dessen ungeachtet ist die Spiritualität der afrikanischen Kulturen im modernen Afrika auch weiterhin lebendig und sichtbar.¹³ Das traditionelle afrikanische Lebenskonzept beeinflusst und prägt auch in der afrikanischen Welt der sogenannten Moderne und Globalisierung nach wie vor das Verhalten von Frau und Mann. Zudem hat die afrikanische Spiritualität Einfluss darauf, wie in Afrika die Menschenwürde verstanden wird. Sie hat ihre eigene Autonomie und ihr innewohnende Würde – unabhängig von der Zufriedenheit mit der christlichen oder anderen Arten der Spiritualität. Kultur ist ein menschliches Phänomen. Sie ist eine Facette dessen, was es heißt, Mensch zu sein, und damit ein Recht des Menschen. In diesem Zusammenhang sei angemerkt, dass kulturelle Anpassung nie zu kultureller Aggression oder Dominanz mutieren darf.¹⁴ Oder wie es bei Laurenti Magesa heißt: „So wünschenswert und oft sogar notwendig kultureller Wandel ist, so verwerflich und dumm ist jeder Versuch,

¹¹ Vgl. Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1978. Dieser Roman schildert die Geschichte einer afrikanischen Dorfgemeinschaft, die unter dem Druck einer sich wandelnden Welt zerfällt.

¹² Charles Nyamiti, „The incarnation viewed from the African understanding of Person“, in: *African Christian Studies*, a. a. O.

¹³ Vgl. Laurenti Magesa, *What is not Sacred? African Spirituality*, New York 2013.

¹⁴ Vgl. Ayward Shorter, *African Culture. An Overview*, Social-Cultural Anthropology, Nairobi 2001, S. 24.

eine Kultur auszurotten – mit dem Genozid als dessen schlimmster Verkörperung.“¹⁵

Menschlich zu sein heißt, das eigene Menschsein und das Menschsein der Mitmenschen anzuerkennen. Das ist es, was die Beziehungen der Menschen untereinander stärkt. Magesa schreibt dazu: „*obuntu* fußt auf moralischen Werten, die unter zwei große Kategorien fallen. Beide sind ihrem Wesen nach relational und haben mit der zwischenmenschlichen sowie der innermenschlichen Beziehung zu tun. Was den zwischenmenschlichen Aspekt angeht, so wird Respekt und Fürsorge für andere erwartet – verkörpert in ‚Toleranz‘, Geduld, Großmut, Gastfreundschaft und Bereitschaft zur Zusammenarbeit.“¹⁶ Innermenschlich impliziert *obuntu* „Integrität, eine Solidarität oder Unversehrtheit von Charakter und Geist, die in den eigenen Urteilen, Entscheidungen und Gefühlen präsent ist“.¹⁷

Die Menschheit befindet sich in einer Phase der spirituellen Leere. Dieser Herausforderung muss man sich realistisch stellen. Es handelt sich um spirituelle Armut. Afrika hat hier einen ganz eigenen Beitrag zu bieten. Der Beitrag Afrikas zu den Prozessen des globalen Wandels ist die tiefe Spiritualität oder Religiosität des Kontinents. Dies ist eine einzigartige Dimension bei der Stärkung der Menschenwürde. Gleichwohl birgt es auch Herausforderungen, wie Magesa schreibt: „Kann die Menschheit, wenn sie tief genug in ihrem Herzen gräbt, diesen Schatz entdecken, der ihrer Beziehungsarmut ein Ende setzen würde? Konkreter noch: Können Afrikaner, wenn sie tief genug graben, in ihrem Kulturschatz etwas finden, das ihrer spirituellen Armut ein Ende setzt?“¹⁸

Die afrikanische Ethik hat einen ganz eigenen Aspekt: den Gemeinschaftssinn in seiner überragenden Bedeutung. Bujo schreibt dazu: „Weil die Gemeinschaft in den moralischen Grundsätzen Afrikas

¹⁵ Laurenti Magesa, a. a. O., S. 11.

¹⁶ Ebenda, S. 12f.

¹⁷ Ebenda, S. 13. Siehe auch Magobe B. Ramose, „The Ethics of Ubuntu“ in: P. H. Coetzee/A. P. J. Roux (Hrsg.), *The African Philosophy Reader*, Kapstadt 2002.

¹⁸ Laurenti Magesa, a. a. O., S. 18.

höchsten Stellenwert genießt, kann sich die Etablierung von Normen und Verhaltenskodexen nur im Kontext der Gemeinschaft entfalten. Dieser Geisteshaltung folgend würde der traditionelle afrikanische Grundsatz in Abwandlung des Postulats von Descartes lauten: *cognatus sum, ergo sumus*. Weil ich mit anderen verbunden bin, existiere nicht nur ich, sondern existieren wir gemeinsam. Zwischenmenschliche Beziehungen bilden daher die Basis für die Ethik – sowohl für den Einzelnen als auch die dreidimensionale Gemeinschaft.¹⁹

Menschenwürde ist der allen Menschen innewohnende Wert. Frauen in Afrika sind jedoch angesichts der allgegenwärtigen Diskriminierung ohne Stimme und sichtbare Präsenz. Grundlage der inhärenten Würde ist der Umstand, dass Männer und Frauen gleichermaßen nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurden. „Indem er den Menschen als Mann und Frau schuf, gab Gott Mann und Frau die gleiche persönliche Würde und ließ ihnen die unveräußerlichen Rechte und Pflichten zuteilwerden, die dem Menschen eigen sind.“²⁰ Daher ist es dringend nötig, bei den Menschen ein Bewusstsein für diejenigen kulturellen Elemente zu schaffen, die eine Diskriminierung der Frau bedeuteten. Wir müssen den Wert, die Würde und den Anspruch der Frau auf ihre Rechte neu entdecken. Folgendes ist bekannt: „Laut UNICEF machen in zehn afrikanischen Ländern Frauen und Kinder zusammen 77 Prozent der Bevölkerung aus. Aber nur in 16 Prozent der Haushalte in diesen Ländern haben Frauen das verbriefte Recht auf Eigentum.“²¹

Fester Bestandteil der afrikanischen Lebensauffassung sind reiche kulturelle Werte. Manche Verkörperungen dieser Werte verstoßen jedoch gegen die Würde und Achtung der Frauen. Zudem gibt es ä-

¹⁹ Benezet Bujo, „Distinctiveness of Africa Ethics“, in: Diane B. Stintoch (Hrsg.), *African Theology on the Way. Current Conversations*, London 2010, S. 81.

²⁰ Anna M. Mukamwezi Kayonga, „African Women and Morality“, in: Jesse N. K. Mugambi/Anne Nasimiya-Wasike, *Moral and Ethical Issues in African Christianity*, Nairobi 1992, S. 137.

²¹ Ebenda, S. 144.

ßerst umstrittene Elemente wie die Verstümmelung weiblicher Genitalien und die Frühverheiratung. „Bei den Wandeï ist die Erhaltung der Jungfräulichkeit von Mädchen der Hauptgrund für das Festhalten an der Praxis der Genitalverstümmelung. Absicht des Beschneidungsrituals ist es von jeher, den Mädchen so viel Schmerz wie möglich zuzufügen, um sie vor promiskuitivem Verhalten abzuschrecken.“²² Weitere Elemente, die der Würde der Frauen zuwiderlaufen, sind Witwenschaftsriten – der Umgang mit Witwen unter traditionellen afrikanischen Verhältnissen. Ein weiterer fragwürdiger Wert ist der Platz der Mädchen in der Familie. Dies sind einige der kulturellen Praktiken, die Frauen zu Bürgern zweiter Klasse degradieren. Die eingangs erwähnten afrikanischen Kulturtraditionen, die eine Verletzung der Würde der Frau darstellen, müssen von Kirche und Gesellschaft kritisch gesehen werden.

Menschenwürde im heutigen Afrika

Menschen werden respektiert, wenn ihr Menschsein anerkannt wird; auf diese Weise wird dem Menschsein Würde gegeben. Anne Nasimiyu-Wasike schreibt in diesem Zusammenhang über die „fehlenden Stimmen der Frauen“.²³ Dabei bezieht sie sich auf jene, die in ihrem Menschsein nicht anerkannt werden. „Die fehlenden Stimmen sind die namenlosen und vergessenen Menschen. Jedes kulturelle Umfeld hat seine fehlenden Stimmen – je nach den sozialen Strukturen, die das Leben der Menschen bestimmen.“²⁴ Wenn wir von fehlender Gleichstellung sprechen, so gibt es im patrilateralen System einen

²² Department of Research, Female Genital Mutilation and Early Marriage in Wanjie Division. Meanings, Outcomes, Challenges and Scope for Change, Nairobi 2013.

²³ Anne Nasimiyu-Wasike, „The Missing Voices of Women“, in: James F. Keenan (Hrsg.), *Catholic Theological Ethics. Past, Present, and Future*, New York 2011, S. 107–115.

²⁴ Ebenda, S. 107.

fragwürdigen Aspekt: dieses Verwandtschaftskonzept, das die verwandtschaftlichen Beziehungen der väterlichen Seite betont. Es ist ein Modell der gesellschaftlichen Ordnung, in dem der Mann als Haushaltsvorstand fungiert, der Macht über Frauen und Kinder hat. Problematisch daran ist Folgendes: Die Stellung der Frau in patriarchalischen Gesellschaften ist eine nachrangige Stellung ohne eigenen rechtlichen Status. Diese Form der Unterwerfung der Frau begegnet uns häufig in patrilinealen Systemen, in denen die Abstammung von der väterlichen Seite zählt und männliche Nachkommen weiblichen Nachkommen vorgezogen werden.²⁵

Wenn wir den fehlenden Stimmen zuhören, öffnen sich Räume für die Würdigung der Last, die Frauen tragen, aber auch ihrer Stärken. So nehmen wir sie nicht nur in ihrer Ausgeschlossenheit und Unterwerfung, sondern auch in ihren produktiven Rollen wahr. „Frauen sind in allen patriarchalischen Gesellschaften am stärksten marginalisiert, und ihre Stimmen wurden zum Schweigen gebracht, ignoriert und für unbedeutend erachtet.“²⁶ Die Stimmen fehlen, weil sie in den Hintergrund verbannt wurden. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Rolle der Frau auf die Fortpflanzung sowie häusliche und gemeinschaftliche Arbeiten beschränkt wird, sie aber nicht als gleichberechtigte Mitglieder gesehen werden – außer in Foren, die ausschließlich für Frauen vorgesehen sind.

Es gibt eine enge Verbindung zwischen Menschenrechten und Menschenwürde. Tina Beattie schreibt dazu: „Eine der größten Herausforderungen unserer Tage ist die Anerkennung der Tatsache, dass die Menschenrechte auch die Rechte der Frau einschließen müssen. Solange Menschen als Bürger zweiter Klasse behandelt werden, nur weil sie von Geburt an anders sind, werden wir die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verankerte Hoffnungsvision nie in die Realität umsetzen.“²⁷

²⁵ Vgl. ebenda.

²⁶ Ebenda, S. 113.

²⁷ Tina Beattie, „The Kingdom Come“, in: Cella Deane-Drummond (Hrsg.), *Rising to Life*, London 2011, S. 26–32, hier: S. 37.

Das einfachste Mittel für die Stärkung der Menschenwürde ist die grundsätzliche Einheit der Gesellschaft. Zudem kommt zunächst der Familie die Rolle und Pflicht zu, ihre Mitglieder auf das Leben vorzubereiten. Das schließt auch die moralische Erziehung ein. Auch andere Einrichtungen können moralische Werte vermitteln, aber ihre Rolle kann immer nur eine unterstützende sein.²⁸

Wir stehen vor der Herausforderung, die Würde der afrikanischen Frau wiederherzustellen. Eine der verstörendsten Manifestationen der zunehmenden Pervertierung der wahren Bedeutung und des Wertes der menschlichen Sexualität ist ihre Kommerzialisierung. „Es ist der Umstand, dass Menschen, vorrangig Frauen, ihren Körper als Ware verkaufen müssen. Das nennt man Prostitution.“²⁹

Bevor sie zur Prostitution gezwungen werden, lockt man Frauen mit falschen Verheißungen von einem besseren Leben aus ihren Dörfern. Prostitution ist eine moderne Art des Sklavenhandels. „In vielen traditionellen afrikanischen Gesellschaften galt Prostitution für die Person, die ihr nachging, und ihre Familie als große Schande, die mitunter in Abscheu gipfelte.“³⁰

Eine weitere Herausforderung für die Menschenwürde ist die verurufene Praxis des Sklaven- oder Menschenhandels. Er begegnet uns als eine Art Migration, die als moderne Sklaverei gelten kann, weil sie mit Zwang und Kriminalität einhergeht.³¹ Unter besonderem Verweis auf die Wiederherstellung der Würde der nigerianischen Frauen verurteilte die Katholische Bischofskonferenz von Nigeria den Frauenhandel als „System, in dem Frauen und Mädchen verkauft und gekauft werden, um zahlenden Kunden sexuell zu Diensten zu sein. Der

²⁸ Vgl. Kathryn Hauwa Hoomkwap, *Women in Church and Society in Africa. Intervention während der Afrika-Synode, Nigeria 1994.*

²⁹ *The Catholic Bishops' Conference of Nigeria, A Pastoral Letter, 2002, „Restoring the Dignity of the Nigerian Women“*, in: W.C.BCN, Nr. 77, *Gaudium et Spes Institute, Abuja, Nigeria*, S. 443–460, hier: S. 443

³⁰ Ebenda, S. 444.

³¹ Vgl. David Kaulemu (Hrsg.), *Faith Perspectives on Migration and Human Trafficking*, Harare 2012, S. 2.

Vorgang folgt einem bekannten Muster.“³² Als Ausweg aus dieser Misere müssen wir den Opfern des Frauenhandels unser Mitgefühl entgegenbringen und sie tatsächlich als Opfer sehen, statt sie zu kriminalisieren. Sie zu ächten und als Aussätzige zu behandeln, führt zu nichts. Nächstenliebe beginnt daheim. „Wir dürfen beim Thema Menschenhandel in Nigeria nicht nur über die Frauen sprechen, die ins Ausland gebracht werden, und so tun, als gäbe es das Problem im eigenen Land nicht. Frauenhandel findet jedoch genau hier in Nigeria statt. Darüber muss gesprochen werden.“³³

John O. Onaiyekan nannte Afrika einst einen „kranken Kontinent“.³⁴ Dieses negative Bild entspringt der Realität: Trotz seiner riesigen Vorkommen an Bodenschätzen und Naturrohstoffen und seinem enormen Humankapital geht es für den gesamten Kontinent nach wie vor um das reine Überleben. Dazu hieß es: „Die Tragödie des heutigen Afrika ist es, dass unsere Herrschenden häufig die Vorrechte der traditionellen afrikanischen Herrscher an sich reißen und die Kontrollmechanismen außer Kraft setzen, die das System früher in der Balance hielten.“³⁵

Der elende Zustand des afrikanischen Kontinents tritt deutlich zutage, wenn die Würde des Menschen durch Hungersnöte, Arbeitslosigkeit, Epidemien, Ignoranz, ungerechte und sündige politische und wirtschaftliche Systeme, bewaffnete Konflikte, Bürgerkriege sowie den Raubbau an der Umwelt mit Füßen getreten wird.³⁶ Verschärft wird dies noch durch „die beklagenswerte Wirtschaftslage und die dadurch ausgelöste massenhafte Abwanderung der besten

³² The Catholic Bishops' Conference of Nigeria, A Pastoral Letter, a. a. O., S. 444.

³³ Ebenda, S. 448.

³⁴ John O. Onaiyekan, Ein Positionspapier, das dem Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden vorgestellt wurde, Rom, 2. Juli 1998, S. 3089.

³⁵ Ebenda, S. 3090.

³⁶ Vgl. Joseph Sunday Ajomo, „Promoting Human Dignity in Africa“, in: Aseni Ogunu (Hrsg.), *The African Enchiridion. Documents and texts of the Catholic Church in the African World*, Bd. IV: 1994–2003, Bologna 2008, S. 2039f.

Köpfe und einiger unserer begabtesten Söhne und Töchter ins verheißungsvollere Europa oder Amerika – gemeinhin als ‚Brain Drain‘ bezeichnet.³⁷ Die Situation schreit geradezu danach, die Menschenwürde zu stärken.

Stärkung der Menschenwürde in Afrika

Bei der Stärkung der Menschenwürde geht es um die Anerkennung und Achtung des inneren Wertes eines Menschen, der untrennbar mit ihm verknüpft ist. Daher ist die Menschenwürde die Basis für den Anspruch auf Rechte und Pflichten. Achtung der Menschenwürde im heutigen Afrika bedeutet das Ende der Angriffe auf die Menschenwürde – zum Beispiel indem man den Menschen den Ursprung, das Ende und die Transzendenz des menschlichen Lebens näherbringt. Das physische Leben stellt in gewisser Weise den fundamentalen Wert des Lebens dar, weil auf diesem physischen Leben alle anderen menschlichen Werte gründen und entwickelt werden.³⁸ Zentraler Punkt ist hier der Wert des menschlichen Lebens im Hinblick auf seinen Ursprung und die Fortpflanzung.

Achtung der Menschenwürde heißt auch, Afrika nicht länger als „Müllhalde für giftigen Abfall“ zu missbrauchen.³⁹ Die Umweltkrise in Afrika ist ein Dilemma unserer Zeit. Der Kontinent wird permanent zerstört durch die kumulativen Auswirkungen menschlichen Handelns. In größerem Maßstab ist die Umweltkrise das Ergebnis einseitiger Entscheidungen oder Unterlassungen des Menschen; daher trägt der Mensch auch die Verantwortung dafür. Ein besonderer Fall ist die fortschreitende Vernichtung von Wäldern, die einer ökologischen Katastrophe gleichkommt. „Wälder werden leichtfertig zerstört. Damit berauben wir die Erde der Mittel, den

³⁷ Ebenda, S. 2639.

³⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *On Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation*, Nairobi 1987.

³⁹ Vgl. Joseph Sunday Ajomo, a. a. O., S. 2639.

Kohlendioxidgehalt der Luft in der Balance zu halten – grob vereinfacht gesagt.“⁴⁰

Wer es mit der Menschenwürde ernst meint, muss auch den Export von Waffen oder gar Massenvernichtungswaffen nach Afrika stoppen. Der Kontinent steht vor der Herausforderung, vor allem in vom Krieg verheerten Regionen für einen stabilen Frieden zu sorgen. Joseph G. Donders merkt dazu an: „Krieg ist eine Situation, in der moralische Werte außer Kraft gesetzt sind [...] Krieg ist ein Verbrechen an der Schöpfung.“⁴¹ Er ist ein Ausdruck der Kultur des Todes. Er vernichtet Leben und tritt damit die Menschenwürde mit Füßen.

Die Stärkung der Menschenwürde in Afrika erfordert realistische Strategien im Hinblick auf die Erlassung oder radikale Reduzierung der erdrückenden Schuldenlast des Kontinents. Die Auslandsschulden sind einer der Gründe für die andauernde Marginalisierung des Kontinents. Ein Aspekt der Schuldenproblematik sind auch die Schulden, bei denen Afrika als Gläubiger auftritt. Waliggo schreibt dazu: „Wenn Gerechtigkeit walten soll, müssen in den Diskussionen über die gegenwärtigen Schulden, die Afrika bei den reichen Ländern hat, auch die Schulden berücksichtigt werden, die diese bei Afrika haben.“⁴² Man fragt sich, warum in Afrika Kinder verhungern müssen, um Schulden bezahlen zu können. Bezugnehmend auf den Grundsatz, dass die Insolvenz eines Staates unmöglich ist, stellt John Mary Waliggo folgende Frage: „Wenn Privatpersonen und Unternehmen in Insolvenz gehen und sich auf diesem Weg ihrer Schulden entledigen können, warum sollte dies dann nicht auch für Länder in vergleichbarer Lage möglich sein?“⁴³

⁴⁰ Marjorie Keenan, *Care for Creation. Human Activity and the Environment*, Vatikanstadt 2000, S. 19.

⁴¹ Joseph G. Donders, *War and Rumours of War. An Action Report on War and Peace in Africa*, Eldoret 1986, S. 1.

⁴² John Mary Waliggo, „The External Debt in the Continued Marginalization of Africa“, in: Peter Kanyandago (Hrsg.), *Marginalized Africa. An International Perspective*, Nairobi 2002, S. 52–61, hier: S. 54.

⁴³ Ebenda, S. 56.

Bei der Stärkung der Menschenwürde in Afrika müssen die Ausichten, die Bedürfnisse und das Image des Kontinents Berücksichtigung finden. Es ist in der Tat ein Akt des Glaubens, weiterhin zu behaupten, Afrika sei ein Land der Verheißung. Die Kirche in Afrika hat die prophetische Rolle, die Hoffnung auf diese Verheißung aufrechtzuerhalten und Wege zu ihrer Erfüllung aufzuzeigen. Unter Berücksichtigung der globalen Wahrnehmung hat es den Anschein, als sei das Image Afrikas ein großes Hindernis für das Erwachen des Kontinents. Onaiyekan schreibt dazu: Dieses Bild von Afrika wird sich erst wandeln, wenn sich zunächst und vor allem die Realitäten auf dem Kontinent ändern. Wenn Kriege unter Kontrolle gebracht werden, wenn sich eine verantwortungsvolle Staatsführung durchsetzt, die Räume schafft für die Bekämpfung von Krankheiten, Armut und Hunger, wenn wir in der Lage sind, uns selbst positiver zu sehen, wenn wir die Chance erhalten, unsere eigenen Geschichten zu erzählen und uns andere mit Mitgefühl zuhören, dann wird sich dieses Bild zum Besseren wandeln.⁴⁴

Menschenwürde als Vision

Das Humanitätsprinzip verweist auf das, was dem Menschsein eigen ist. Menschenwürde impliziert die Achtung der Stellung der Person. Der Mensch ist von höchstem Wert. Dies gilt unterschiedslos für alle Menschen, weil jedem Menschen Würde innewohnt. Mette Lebeck unterteilt die Entwicklung der Idee von der Menschenwürde in vier Abschnitte.⁴⁵

⁴⁴ Vgl. John Onaiyekan, *Americans in Dialogue about Africa's Promise, Needs and Image*, Notre Dame, Indiana, 21.–24. September 2003, in: *Chancery of the Catholic Archdiocese of Abuja, Nigeria*, 3470–3475.

⁴⁵ Vgl. Mette Lebeck, *What is Human Dignity?* (Maynooth Philosophical Papers 2), Maynooth 2004, S. 59–69.

Das kosmozentrische Modell

Das kosmozentrische Modell definiert Menschenwürde unter Bezugnahme auf die Natur. Bekanntester Vertreter dieses Denkmodells ist Marcus Tullius Cicero (106–43 v. Chr.), der römische Redner, Schriftsteller und Politiker. Menschen haben demnach einen grundlegenden Wert, weil sie anders als die vernunftlosen Tiere Herrscher über ihre Lüste sind. Es ist das Denken, das den Menschen dem Tier überlegen macht. Folglich verdienen Menschen Respekt. Dank der Herrschaft der Moral erwerben sie Tugend und die Fähigkeit der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben. Die Herrschaft der Moral muss im Einklang mit der Natur stehen. Für Marc Aurel gilt daher: „Kein Mensch kann gut sein ohne die richtigen Vorstellungen von der Natur des Ganzen und seiner eigenen Verfassung.“⁴⁶ Ein Mensch muss also danach streben, die natürliche Ordnung zu verstehen, das Unausweichliche zu akzeptieren und gegenüber anderen mit Rücksicht und Lauterkeit zu handeln. Die inhärente Herrschaft der Moral wird als charakteristisch für den Menschen begriffen und daher als Kriterium für die Menschenwürde verstanden. Folglich wohnt Menschenwürde jedem Menschen inne.

Das christozentrische Modell

Im christozentrischen Denkmodell haben Menschen einen unveräußerlichen Wert, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurden. Sie spiegeln den Schöpfergott wider, in dem und von dem alle Dinge ihr Sein und ihren Wert haben. Bekanntester Vertreter des mittelalterlichen christozentrischen Weltbildes ist Thomas von Aquin (1225–1274). Die Menschenwürde wird hier in Relation zu Jesus Christus definiert. „Es ist diese Gottesebenbildlichkeit, die den Menschen in die Lage versetzt, Tugend zu erwerben und in Gemeinschaft zu leben, und die daher wiederum die Gesellschaft und ihre Gesetze

⁴⁶ Charles R. Haines (Hrsg.), Marcus Aurelius, London 1961, Neuauflage 1994.

begründet.⁴⁷ Weil Menschsein als Existenz nach dem Bilde Gottes verstanden wird, dient diese widerspiegelnde Ebenbildlichkeit als Kriterium für die Menschenwürde. Dieses Denken steht im Einklang mit dem biblischen Verständnis vom Menschen im Sinne der Offenbarung (Gen 1,26–27). Menschenwürde wird begriffen als gegründet in der Beziehung zum Schöpfer und nicht als verdient oder verliehen. Sie ist inhärent. Die Basis der Menschenwürde ist die Freiheit des Menschen. Menschenwürde vollzieht sich im Rahmen der Gemeinschaft.

Das logozentrische Modell

Nach dem logozentrischen Modell verfügen Menschen kraft der Vernunft über Würde. Das logozentrische Denkmodell hat seine Wurzeln im Zeitalter der Aufklärung, vor allem in der Philosophie Immanuel Kants (1724–1804). Aufklärung ist im Wesentlichen ein Ruf nach Freiheit als unveräußerliches Recht, das der Mensch von Geburt an genießt: die Freiheit zu denken und seine Gedanken auszutauschen.⁴⁸ Nach kantischer Sicht wird Menschenwürde als eine Huldigung der Vernunft verstanden. Menschen sind in der Lage, die Folgen der Universalisierbarkeit ethischer Grundsätze für ihr Handeln zu verstehen. Vernunft gilt als Kriterium für einen Status. Ihr Besitzer muss auch Mensch sein und damit der Menschheit angehören. Deshalb „wird der Menschheit selbst Würde zugemessen, weil sie über Vernunft verfügt; und das ist der Grund dafür, dass Vernunft als Kriterium für die Menschenwürde betrachtet werden kann“.⁴⁹

⁴⁷ Mette Lebech, a. a. O.

⁴⁸ Vgl. Richard Rwiza, *Ethics of Human Rights. The African Contribution*, Nairobi 2010, S. 37.

⁴⁹ Mette Lebech, a. a. O.

Das Polis-zentrische Modell

Das Polis-zentrische Weltbild macht sich an der Sicht vom Staat fest. Es geht von einem gerechten Staat aus, einer utopischen Vision von einer Welt, in der alle Menschen glücklich sind. Das Polis-zentrische Weltbild entstand in Ablehnung der Gültigkeit eines einzigen Standpunkts. Es ist gleichzeitig poly-zentrisch und poly-morph. Menschenwürde ist etwas, das die Gesellschaft als ihr Fundament anerkennen muss. Die Identität des Einzelnen ist nach dieser Auffassung im Wesentlichen ein Produkt seiner sozialen Beziehungen. Bedeutendste Vertreterin des Polis-zentrischen Weltbildes der Postmoderne ist Mary Wollstonecraft.⁵⁰ Die Menschenwürde definiert sich hier in Relation zur gesellschaftlichen Akzeptanz. Dieses Weltbild ist in erster Linie eine Verteidigung der Menschenrechte. Es wurzelt in der Würde von Charakter und Tugend.

Schlussbemerkung

Die Stärkung der Menschenwürde impliziert die Anerkennung und Achtung des inneren Wertes eines Menschen. Das Humanitätsprinzip verweist auf das, was jedem Menschen eigen ist. Es wohnt jedem Menschen inne. Im kosmozentrischen Modell von der Menschenwürde muss die Sphäre des Sittlichen im Einklang mit der Natur stehen. Der Mensch muss demnach danach streben, die natürliche Ordnung zu verstehen. Im christozentrischen Modell haben Menschen einen unveräußerlichen Wert, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurden. Der Logozenismus misst dem Menschen Würde zu, weil er ein vernunftbegabtes Wesen ist. Nach dieser Sicht ist Menschenwürde eine Huldigung der Vernunft. Das Polis-zentrische Modell wiederum nimmt Bezug auf den Staat. Menschenwürde ist etwas, das die Gesellschaft als ihr Fundament anerkennen muss.

⁵⁰ Vgl. ebenda.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth



FREIBURG · BASEL · WIEN