

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Beziehung als Grundlage für Gleichheit.
Zur praktischen Überwindung von Ungleichheit
im indischen Kastensystem“

verfasst von / submitted by

Edmond Antony Cruze

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree
of

Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna, 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 795

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Theologische Spezialisierungen
UG2002

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Sigrid Müller

DANKSAGUNG

Zu danken bleibt mir in besonderer Weise meiner Betreuerin Prof. Dr. Sigrid Müller für die ganz besondere gegenüberseiende Betreuung. Herzlich danken möchte ich der ARGE der Erzdiözese Wien, namentlich Frau Dr. Johanna Aoki, Herrn Dr. Alexander Kraljic und Frau Helga Widmann für ihr geschwisterliches Beistehen. Ein besonderes Anliegen ist es mir, Frau Roswitha Feige und Frau Ingrid Kren für das Durchsehen der Texte zu danken. Ich erinnere mich mit großen Dank und Anerkennung an Pfr. Konstantin Spiegelfeld, der mir von Anfang an bei meinem Aufenthalt in Wien als brüderlicher Vertrauter zur Seite stand.

Wien, 19. April 2023

Edmond Antony Cruze

INHALTSVERZEICHNIS

ALLGEMEINE EINLEITUNG	1
KAPITEL 1: Menschenwürde, Menschenrechte und die Gleichheit aller Menschen	3
1.1 Einführung	3
1.2 Menschenwürde und Menschenrechte als Grundlage für die Gleichheit aller Menschen	4
1.3 Menschenrechte als Rechte	9
1.4 Menschenwürde und geordnetes soziales Leben	12
1.5 Die Fähigkeiten aller Menschen	15
1.6 Die Forderung nach Überwindung von Ungleichheit im christlichen Glauben	19
KAPITEL 2: Die Überwindung von Ungleichheit durch Beziehung (G. Maio)	30
2.1 Einführung	30
2.2 Ethik in der Medizin	30
2.3 Gesundheit als umfassender Begriff	37
2.4 Beziehung als Form der Überwindung der Ungleichheit	41
2.5 Die bioethischen Prinzipien	42
2.6 Den anderen als Menschen sehen	45
2.7 Das Ziel der Integritätsstiftung	50
2.8 Identität durch Beziehung	52
2.9 Andere Strukturen der Ungleichheit	52
KAPITEL 3: Das indische Kastensystem als Struktur der Ungleichheit	56
3.1 Einführung	56
3.2 „Kaste“ als umfassender Begriff der Ungleichheit	57
3.4 Verletzung der Menschenwürde durch das Kastensystem	63
3.5 Die Reaktionen der Kirche auf das Kastensystem	71
3.6 Abschaffung der Kaste als Prinzip	73
KAPITEL 4: Relationalität als Ansatz für die praktische Herstellung von Würde?	76
4.1 Einführung	76
4.2 Ansätze zu einer Relationalität im Kontext des Kastensystems in Indien	77
4.3 Christliches Leben in Indien	85
4.4 Pflege von Beziehungen	91
5. SCHLUSSREFLEXION	93

6. LITERATURVERZEICHNIS	94
7. ABSTRACT.....	100

ALLGEMEINE EINLEITUNG

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ (Art. 1, AEMR). Real gesehen existiert die Gleichheit jedoch nicht immer. Z.B. in einer Pflegesituation entsteht eine Ungleichheit zwischen Patient und Arzt. Ein kranker Mensch benötigt Hilfe und der Arzt wiederum befindet sich in der Position des Helfenden. In Analogie zu dieser Ungleichheit gibt es im Sozialsystem an vielen Orten, z. B. im indischen Kastensystem, auch vorgegebene, soziale, institutionelle und strukturelle Ungleichheit, die weite Bereiche des Lebens beeinflusst.

Da die faktischen Strukturen von Ungleichheit nicht den Anspruch auf Gleichheit aufheben, muss im praktischen Leben die Menschenwürde bewusst so gestaltet werden, dass man diese soziale, strukturelle und vorgegebene Ungleichheit überwinden kann. Giovanni Maio, ein gefragter Ethik-Experte aus der Universität Freiburg versucht die Ungleichheit zwischen Arzt und Patient im Kontext der medizinischen Ethik aufzuheben und stellt dazu die Gestaltung der Beziehung zwischen beiden als Möglichkeit vor, um die ursprüngliche Gleichheit wiederherzustellen. Daraus folgt, dass Beziehungen zwischen Menschen Beziehungen zwischen Gleichen sein sollen, also Beziehung der Gleichheit.

Diese Masterarbeit bezieht sich auf die Überlegungen G. Maios und auf die Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ von Papst Franziskus. Sie untersucht, ob sie im Alltag des indischen Kastensystems einen Ansatz bieten könnten, um in der Praxis an der Überwindung der Ungleichheit zu arbeiten, die das Kastensystem unter den Menschen bewirkt. Dies erfolgt insbesondere mit Bezug auf den christlichen Kontext mit der Forschungsfrage: Wie kann der relationale Ansatz von G. Maio im medizinethischen Bereich für eine Überwindung der Ungleichheit im Kontext des indischen Kastensystems fruchtbar gemacht werden?

Diese Arbeit besteht aus vier Kapiteln. Das erste Kapitel befasst sich mit den Themen der Menschenwürde, Menschenrechte und die Gleichheit aller Menschen. Dabei werden Menschenwürde und Menschenrechte als Grundlage für die Gleichheit aller Menschen dargestellt und es wird aufgezeigt, wie der christliche Glaube, vor allem Fratelli tutti, die Überwindung von Ungleichheit fördern kann.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit den Überlegungen G. Maios von der Überwindung von Ungleichheit durch Beziehung. Dazu wird Relation als Möglichkeit zur Überwindung der Ungleichheit im medizinethischen Kontext betrachtet. Laut G. Maio

wird Gesundheit als umfassender Begriff und Beziehung als Form der Überwindung der Ungleichheit dargestellt. Dieses Kapitel behandelt die Frage: Inwiefern kann man das Modell G. Maios auf andere Strukturen der Ungleichheit übertragen?

Im dritten Kapitel wird das indische Kastensystem als Struktur der Ungleichheit behandelt. Das indische Kastensystem, als Beispiel für soziale und strukturelle Ungleichheit, stört die menschliche Beziehung durch die Kastenklassifizierung und infolgedessen werden die Menschenwürde und Rechte verletzt.

Schließlich konzentriert sich das vierte Kapitel auf Relationalität als Ansatz für die praktische Herstellung von Würde im Kontext des Kastensystems in Indien. Es wirft die Frage auf, wie man das Beziehungsmodell G. Maios und Papst Franziskus' Vorstellung von der Geschwisterlichkeit in *Fratelli tutti* im indischen Kastensystem anwenden kann. Es fordert damit die Menschen in Indien auf, diese kulturell vorgegebene Ungleichheit im Alltag nicht spürbar werden zu lassen, andere Menschen als Menschen in ihrer Ganzheit zu sehen, auch wenn das Kastensystem nicht von heute auf morgen abgeschafft werden kann.

KAPITEL 1: MENSCHENWÜRDE, MENSCHENRECHTE UND DIE GLEICHHEIT ALLER MENSCHEN

1.1 Einführung

Der Mensch strebt grundsätzlich danach, unter keinen Umständen seiner Würde beraubt zu werden. In der Realität wird dieser Anspruch jedoch nicht erfüllt, da die Menschenwürde in vielen Fällen sowohl in der Geschichte als auch im Alltag verletzt wurde. Die jüngsten Fälle wie die bewaffneten Konflikte zwischen Russland und der Ukraine zeugen davon, dass die Verletzung der Menschenwürde und Demütigung von Menschen auch heute ganz konkret ein ernsthaftes Problem ist. In den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Demütigungen, Folter und Gewalt vorkommen, hat es immer wieder Hinweise auf die Menschenwürde und Menschenrechte gegeben, die im Hintergrund stehen.

Hannah Arendt, eine jüdische politische Philosophin und Holocaust-Überlebende, schrieb in Bezug auf das Ende des Zweiten Weltkriegs (1939 - 1945) in ihrem Buch „The Origins of Totalitarianism“:

Wir wurden uns der Existenz eines Rechts, Rechte zu haben, erst bewusst, als Millionen von Menschen auftauchten, die diese Rechte verloren hatten und nicht wiedererlangen konnten.¹

Diese Erkenntnis, die der Erfahrung der Verletzung der Menschenwürde entspringen ist, hat nachhaltige Wirkung gehabt. Paolo Becchi und Klaus Mathis betonen in ihrem gemeinsamen Werk „Handbook of human dignity in Europe“:

Die Menschenwürde ist als der Kern der Menschenrechte zu betrachten. Die fundamentale Wirkung und Bedeutung der Menschenwürde für den Schutz der Menschenrechte ist heute unbestritten.²

Wenn wir diesen untrennbaren Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten verstehen, erkennen wir, dass eine Gesellschaft der Gleichen immer auf Würde und Rechten jedes Einzelnen beruht.

¹ Vgl. Hanna ARENDT, The Origins of Totalitarianism, New York 1951, 296.

² Vgl. Sebastian HESELHAUS und Ralph HEMSLEY, Human Dignity and the European Convention on Human Rights, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, Switzerland 2019, 970 – 971.

1.2 Menschenwürde und Menschenrechte als Grundlage für die Gleichheit aller Menschen

Die Würde eines Menschen wurde lange Zeit eher als religiöses, philosophisches und ontologisches Konzept betrachtet, aber im Laufe der Zeit fand der Begriff auch Eingang in die Rechtssprache. Der Grund dafür war das Erscheinen der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948, die eine Reaktion auf die Folgen des Zweiten Weltkriegs (1939– 1945) darstellte. Im allerersten Artikel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) findet sich die wichtigste Erklärung, dass „alle Menschen frei und gleich an Würde und Rechten geboren sind“.³ Hier begann ein neues Bewusstsein, auf dem diese Erklärung in vielen anderen Ländern aufgebaut wurde. So fand der Begriff im Jahr 1949 zum ersten Mal auch seinen Platz in Artikel 1 Absatz 1 des deutschen Grundgesetzes und setzte sich nach und nach auch in vielen anderen Ländern durch.⁴ Dennoch kann man nicht sagen, dass Menschenwürde und Menschenrechte zum ersten Mal im 20. Jahrhundert zur Sprache gebracht wurden. Es war eher eine Wiederentdeckung als etwas wirklich Neues.

Die Menschenwürde hat zwei Merkmale. Erstens: Sie bezeichnet höchsten Wert, den der Mensch besitzt, der nach den Worten Kants „über jeden Preis erhaben ist und daher keinen Gegenwert hat.“ Zweitens: Sie enthält eine große Offenheit. Was genau die Menschenwürde ist, worauf sie beruht und was konkret aus ihr folgt, wird sowohl in rechtlichen Dokumenten als auch im allgemeinen Gebrauch weitgehend offen gelassen. Dies hat den Vorteil, dass eine große Vielfalt von Ansichten bestehen kann und eine große Offenheit für Interpretationen ermöglicht wird. Diese Offenheit sorgt dafür, dass die Menschenwürde mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Auffassungen in Verbindung gebracht werden kann. Damit wird eine breite Anerkennung für Menschenwürde garantiert.⁵

Außerdem ist darauf zu achten, dass die Gefahr vermieden wird, den Menschen ohne Berücksichtigung der gesamten Schöpfung über alle anderen Geschöpfe zu stellen, was zu einem dominierenden Umgang mit der Natur führen kann. Der Mensch und seine

³ Vgl. ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, URL: <https://www.menschenrechtserklaerung.de/> [Abruf: 12. März 2023].

⁴ Vgl. Sebastian HESELHAUS und Ralph HEMSLEY, Human Dignity and the European Convention on Human Rights, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 970-971.

⁵ Vgl. Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, in: ARSP 107 (2021), 524.

Würde sollen immer im Verhältnis zu anderen Geschöpfen verstanden werden, damit der Mensch sich nicht von der gesamten Schöpfung entfernt.

1.2.1 Mensch und die gesamte Schöpfung

Cicero (44 v. Chr.) hat die Würde des Menschen darin verankert, dass der Mensch trotz seiner rationalen Natur die Begierden überwindet, um für das Gemeinwohl zu handeln. In diesem Zusammenhang wird es klar, dass der Begriff „Würde“ einen doppelten Bezug zum menschlichen Wesen hat. Einerseits verweist die Würde auf die Vernunftnatur des Menschen, andererseits auf seine Fähigkeit, für andere Menschen zu sorgen, was in römischer Zeit mit politischer Verantwortung verbunden war und deshalb mit einer hervorgehobenen Stellung in der Gesellschaft. Sowohl die Eigenschaft aller Menschen aufgrund ihrer Vernünftigkeit wie die Eigenschaft weniger, hervorgehobener Menschen aufgrund ihrer politischen Tätigkeit wurden daher als „Würde“ bezeichnet.⁶

Auf diese Weise bezieht sich der Begriff einerseits auf eine besondere Stellung des Menschen im Kosmos und andererseits auf die Stellung, die er im öffentlichen Leben einnimmt. Die "Würde" bezieht sich also auf die Tatsache, dass der Mensch sich als einziges vernunftbegabtes Lebewesen von der übrigen Natur abhebt. Einerseits ist es der Mensch als solcher, der mit der Würde ausgestattet ist, die sich aus seiner Stellung an der Spitze der Naturhierarchie ergibt, während andererseits seine Würde von der Position abhängt, die er innerhalb der sozialen Hierarchie einnimmt.⁷

1.2.2 Menschenwürde und Menschenrechte

Betrachtet man die Verweise auf die Menschenwürde in verschiedenen Rechtsvorschriften, so kann man feststellen, dass sie früher nur selten als Teil der Menschenrechte erwähnt wurde. Sie wurde erst später in den Bereich der Menschenrechte aufgenommen, was allgemein als Reaktion auf die im Zweiten Weltkrieg begangene Gewalt angesehen wurde. Als Reaktion darauf fand die Menschenwürde ihren Platz in der Charta der Vereinten Nationen (UN), in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und in zahlreichen anderen spezifischen Menschenrechtsverträgen.⁸

Nach der Verabschiedung des Zusatzprotokolls 13 im Jahr 2002 hat die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) die Menschenwürde zwar in ihren Wortlaut

⁶ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 3.

⁷ Vgl. Ebd., 3.

⁸ Vgl. Sebastian HESELHAUS und Ralph HEMSLEY, Human Dignity and the European Convention on Human Rights, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 969 – 970.

aufgenommen, aber nicht als eigenständiges Menschenrecht. Es wäre jedoch falsch, daraus zu schließen, dass die Menschenwürde in der EMRK nicht geschützt ist. Der Schutz der Menschenwürde ist vielmehr in den Verweisen der Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zu sehen.⁹ Das Ende des Zweiten Weltkriegs war quasi die Geburtsstunde einer neuen Ära, die den Begriff der Menschenwürde nicht nur in den Bereich der Menschenrechte, sondern auch in die Hauptanliegen der Menschheit brachte.

Man könnte fragen, ob Menschenwürde und Menschenrechte ein und dasselbe sind und seit wann unterliegt die Menschenwürde einer weitgehend ähnlichen Dynamik wie die Menschenrechte. Man könnte sagen, dass in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die Menschenwürde eng und weitgehend mit den Menschenrechten verbunden wurde.¹⁰

Der Mensch hat das absolute und unbedingte Recht auf moralische Anerkennung seiner Menschenwürde. Dieses Recht umfasst:

- immer als Selbstzweck behandelt zu werden, denn jemanden nicht als Selbstzweck zu behandeln, würde bedeuten, diese Person einer anderen unterzuordnen, was dem absoluten Wert der Menschenwürde widersprechen würde.
- als moralisch Gleicher anerkannt und behandelt zu werden.
- als ein Wesen anerkannt und behandelt zu werden, das prinzipiell mit der Fähigkeit ausgestattet ist, eine moralisch fähige Person zu sein.
- die moralischen Fähigkeiten auszuüben. „Daraus folgt einerseits das absolute Recht auf Willens- und Gewissensfreiheit, d.h. zusammengefasst das Recht auf Selbstbestimmung.“¹¹
- all jene materiellen und immateriellen Ressourcen, die der Mensch für die Entwicklung und Ausübung seiner moralischen Fähigkeiten benötigt.¹²

Dies ist die Grundlage für die konkreten positiven Freiheitsrechte, die von den Menschenrechten hergeleitet werden.

⁹ Vgl. Sebastian HESELHAUS und Ralph HEMSLEY, Human Dignity and the European Convention on Human Rights, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 969 – 970.

¹⁰ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 16.

¹¹ Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 545.

¹² Vgl. Ebd., 545-546.

Aus der Menschenwürde folgt also ein absolutes moralisches Recht auf ein Mindestmaß an Handlungsfreiheit, das die Ausübung dieser Fähigkeiten so gewährleistet, dass sie auf Dauer gesichert ist und ein Mindestmaß an körperlicher und psychischer Unversehrtheit bewahrt wird um die Fähigkeit zur Selbstachtung ausüben zu können.

Ursprünglich wurde die Menschenwürde abstrakt verstanden, unabhängig von konkreten Merkmalen wie Geschlecht, Hautfarbe, Sprache usw. Sie garantierte jedem Menschen das Recht, in gleicher Weise behandelt zu werden.¹³

Im Laufe der Zeit entwickelte sich eine Tendenz, den Menschen konkret zu betrachten und sein unterschiedliches Geschlecht, Alter, seinen körperlichen und sozialen Status zu berücksichtigen. Diese Betrachtung hat dazu geführt, dass die Menschen unterschiedlich behandelt werden müssen: Frauen sind anders zu behandeln als Männer, Kinder anders als Erwachsene, Gesunde anders als Kranke..., je nach weiteren, konkret bestimmten Ebenen der Differenzierung.¹⁴ Diese Tendenz hat einen Grund, den man nennen sollte: Menschen haben im Laufe ihres Lebens unterschiedliche Bedürfnisse und eine angemessene Behandlung braucht daher unterschiedliche Rücksichtnahme auf diese Bedürfnisse. Nicht alle Menschen haben zu allen Zeiten genau dieselben Erfordernisse.

1.2.3 Vier dominante Dimensionen der Menschenwürde

Da es kein angemessener Ansatz wäre, den Menschen getrennt als biologisches, moralisches, soziales, politisches und spirituelles Wesen zu betrachten, sondern eine umfassende und ganzheitliche Sicht des Menschen ethischen Überlegungen zugrunde liegen muss, sollte auch die Menschenwürde umfassend verstanden werden. Daher ist ein alle Dimensionen umfassendes Verständnis von Menschenwürde notwendig. Müller beschreibt, dass es vier dominante Dimensionen der Menschenwürde gibt, die zwar unterschiedlich sind, aber gleichzeitig miteinander in Beziehung stehen.

Die Menschenwürde als anthropologisches Prinzip, das den Eigenwert des Menschen bezeichnet. Zweitens: Die Menschenwürde als moralisches Prinzip, nämlich als Grundlage von Moral, moralischen Rechten und Pflichten. Drittens: Die Menschenwürde als Rechtsprinzip, nämlich als formale oder materielle Grundlage für die Gesetzgebung der Menschenrechte. Viertens: Die Menschenwürde als praktisches Prinzip, nämlich als Gegenstand und Ziel einer praxisorientierten Tugendethik oder normativen Ethik. Die Menschenwürde umfasst also die Bereiche der Anthropologie, der moralischen Rechte

¹³ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 17.

¹⁴ Vgl. Ebd., 17.

und Pflichten, der Menschenrechte in ihrer rechtlichen Auslegung und der moralischen Praxis.¹⁵

Der Mensch wird in der Regel mit der Verehrung als "Krone der Schöpfung" bedacht. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass er im Vergleich zu anderen Lebewesen eine besondere Stellung einnimmt. Müller würde diese Sonderstellung als eine besondere Qualität verstehen, die ontologisch und intrinsisch ist, mit der moralischen Implikation, dass diese Qualität untrennbar mit einer Person verbunden ist, egal aus welchem Grund.¹⁶ Es ist nicht das, was von außen kommt, was einer Person Menschenwürde verleiht, sondern bereits von innen und von Anfang an (z.B. von der Empfängnis, der Geburt) hat eine Person Würde.

Die „hochwürdigen“ Menschen (z.B. ein Kardinal in der katholischen Kirche) werden normalerweise gut geachtet und sind meist die ersten, die in einer Versammlung mit Respekt begrüßt werden. So wird der Begriff „Würde“ auch im allgemeinen Sinne der sozialen Rolle Gebrauch mit dem Respekt für eine gleichgesetzt. Die moralische Dimension der Menschenwürde macht die moralischen Rechte und Pflichten geltend: einerseits das moralische Recht, mit Respekt behandelt zu werden und andererseits die Pflicht, andere mit Respekt zu behandeln.¹⁷

Es stellt sich die Frage, was geschieht, wenn diese Rechte und Pflichten nicht beachtet werden. Man kann fragen, ob es garantiert werden kann, dass jeder Mensch Grundrechte, wie das Recht auf Leben, hat. Der Rechtsgrundsatz der Menschenwürde garantiert, dass von den Menschenrechten einige Rechte grundlegend sind, die durch gesetzliche Erklärungen gesichert werden müssen. Nach AEMR nennt Müller als Beispiele für die Grundrechte das Recht, nicht gefoltert zu werden, und das Recht, nicht in Sklaverei gehalten zu werden.¹⁸ Wenn die moralische Dimension der Menschenwürde ein Aufruf ist, den Mitmenschen mit Respekt anzuerkennen, so ist die rechtliche Dimension die Anerkennung der Grundrechte einer Person.

Über Würde und Rechte lässt sich viel in der Theorie sagen, aber in der in der Gesellschaft gibt es leider viele Möglichkeiten, Würde und Rechte von Menschen zu missachten. Die praktische Dimension der Menschenwürde verlangt daher nach konkreten Anwendungen im Alltag. Es liegt in der Verantwortung des Einzelnen, eine

¹⁵ Vgl. Sigrid MÜLLER, Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition. In: JRT 6 (2020), 24.

¹⁶ Vgl. Ebd., 24.

¹⁷ Vgl. Ebd., 24.

¹⁸ Vgl. Ebd., 24.

Kultur des moralischen Verhaltens zu entwickeln, die die sozialen Beziehungen fördert und die sozialen Strukturen prägt.¹⁹ Hier wird die Menschenwürde unter den Menschen konkretisiert, und damit wird es jedem Einzelnen anvertraut, sie zu wahren, statt die Verantwortung alleine dem Staat zu überlassen.

1.3 Menschenrechte als Rechte

Das Verständnis der Menschenrechte als Ausdruck der politischen Autonomie des Menschen nach verschiedenen Theorien und Ansätzen setzt grundsätzlich einen Wert des Menschen voraus, den wir immer wieder als Menschenwürde bezeichnen. Die politische Autonomie des Menschen ist nichts anderes als ein Verweis auf die menschliche Fähigkeit zur Freiheit und Selbstbestimmung.

Obwohl Menschenwürde dem Bereich der Menschenrechte zugeordnet werden kann, grenzt sie sich nicht von anderen Rechten ab, sondern ist sie die Grundlage, von der alle anderen Rechte ausgehen sollen. Auf dieser Basis weisen die internationalen Rechtsdokumente selbst darauf hin, dass die Menschenrechte aus der Würde "abgeleitet" sind. Die Menschenrechte gründen sich also auf eine spezifische Würde des Menschen, die ihm innewohnt und nicht von seinen Leistungen oder seiner sozialen Stellung abhängt.²⁰

1.3.1 Menschenrechte und staatliche Souveränität

Hannah Arendt betonte in ihrem 1949 erschienenen Aufsatz „Es gibt nur ein Menschenrecht“ die Souveränität des Staates bei der Umsetzung der Menschenrechte. Sie meinte, dass die Rechte, die für alle Menschen gelten sollten, überhaupt nur durch den Staat umgesetzt werden können. Wenn der Staat seine Gesetze nicht durchsetzt, gibt es folglich auch keine Garantie für die Menschenrechte. Daniel Ottenberg vertrat dagegen die Auffassung, dass die Idee der Menschenrechte eine umfassende gesellschaftliche Realität sein sollte, in der der Staat zum Beispiel in Zusammenarbeit mit allen Weltreligionen den Schutz der Menschenrechte anstreben sollte. Tatsächlich stößt der Staat bei der umfassenden Anerkennung der Menschenrechte als Rechtsgrundlage an seine Grenzen.²¹

¹⁹ Vgl. Sigrid MÜLLER, Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition. 25.

²⁰ Vgl. Dietmar von der PFORDTEN und P.G. ASTOLFI, Menschenwürde: Zur Frage ihrer Unverfügbarkeit, Tübingen 2022, 152.

²¹ Vgl. Malte MÖBIUS, Die heilige Ordnung der Menschenwürde: Die Sakralität der Person verstehen, begründen, problematisieren, Baden 2020, 130.

Der Staat hat die Pflicht, den Menschen zu helfen und ihr Zusammenleben in autonomen Gemeinschaften mit seinen konstituierenden Strukturen zu sichern. Missbraucht ein Staat eigene Macht zur ungerechten Behandlung von Menschen aus irgendeinem Grund, so ist er gegenüber der internationalen Gemeinschaft verantwortlich, denn die internationalen Menschenrechte würden heutzutage die ungerechte Ausübung staatlicher Macht nicht ignorieren. In einem Kontext zunehmender Exposition und Vermischung der Kulturen hat jeder Staat vor allem die Pflicht, die kulturelle und politische Selbstbestimmung des Einzelnen trotz Differenzen zu fördern.²²

1.3.2 Widerstände und Chancen der Universalität der Menschenrechte

Bei der Entfaltung der Menschenrechte als politische, soziale und rechtliche Realität besteht eine besondere Spannung. Die kulturellen und politischen Auseinandersetzungen zwischen den Staaten und Individuen können Widersprüche und Komplikationen hervorrufen. Anstatt die Streitigkeiten zu beseitigen, können sie eventuell diese verschärfen (z.B. wenn jeder Einzelne beginnt, die Vorherrschaft seiner Kultur für die Deutung der Menschenwürde zu behaupten). Daher ist es kein rein harmonischer Prozess, einen universellen Anspruch auf Menschenrechte durchzusetzen, der ohne Einschränkungen gehandhabt werden kann.²³

1.3.3 Die Entstehung der Menschenwürde als Rechtsgrundsatz

Obwohl die philosophischen Wurzeln der Menschenwürde als „moralisches Prinzip“ eine längere Tradition haben, machten die Folgen des Zweiten Weltkriegs eine Verrechtlichung dieses moralischen Prinzips dringend erforderlich. Das bedeutet nicht, dass die Menschenwürde vor dem Zweiten Weltkrieg lediglich ein moralischer Grundsatz war, der in den früheren Rechtsdokumenten keinerlei Erwähnung fand. Aber seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war es offensichtlich notwendig rechtlich abzusichern, dass alle Menschen mit Würde zu behandeln sind. Seitdem finden sich in verschiedenen Rechtsdokumenten deutliche Hinweise auf die Menschenwürde.²⁴

Die neuen Rechtsdokumente waren Zeichen der Hoffnung, dass die Welt bereit ist, das ganze Universum als eine Familie zu begreifen, die jedem Menschen innewohnende Menschenwürde respektiert und allen die gleichen Rechte garantiert. Es war ein

²² Vgl. Dietmar von der PFORDTEN und P.G.ASTOLFI, Menschenwürde: Zur Frage ihrer Unverfügbarkeit, 149.

²³ Vgl. Malte MÖBIUS, Die heilige Ordnung der Menschenwürde: Die Sakralität der Person verstehen, begründen, problematisieren, 127.

²⁴ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 7.

gemeinsamer Aufruf an die Menschheit, jeden Menschen mit Respekt zu behandeln und ihm seine Rechte zuzusichern, ungeachtet aller geschlechtlichen, politischen und kulturellen Unterschiede.

1.3.4 Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Jahr 1948, die in den ersten Zeilen der Präambel und in Artikel 1 die Menschenwürde als moralischen, rechtlichen und politischen Grundwert schlechthin erwähnt, hat seitdem Eingang in viele Verfassungen sowie, regionale und internationale Pakte und Erklärungen gefunden. So steht beispielsweise in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes an prominenter Stelle: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Sie findet sich natürlich auch im EU-Vertrag von Lissabon, wo sie als einer der Grundwerte der Europäischen Union genannt wird, und im Jahr 2000 wurde sie an die Spitze der Charta der Grundrechte der Europäischen Union gestellt, deren Artikel 1 lautet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie ist zu achten und zu schützen.“²⁵

Die rechtliche Verankerung der Menschenwürde lässt sich am Beispiel des italienischen Grundgesetzes aufzeigen. Die Grundgesetze der Republik Italien bestehen auf dem Prinzip der Würde, das von zwei Bereichen der Verantwortung sprach. Einerseits sind die Individuen aufgerufen, ihre Rolle innerhalb der Gesellschaft zu spielen, und andererseits muss der Staat jedem Bürger und jeder Bürgerin die Möglichkeit garantieren, eine solche Rolle in einer würdigen Weise auszuüben. Die Würde sei Voraussetzung für das gesellschaftliche Wachstum.²⁶ Die Gesetze Italiens betonten die soziale Dimension der Menschenwürde.

Im Artikel 3 Absatz 1 wird die „gleiche soziale Würde“ aller Bürgerinnen und Bürger anerkannt. Obwohl die Bestimmungen für drei verschiedene Personengruppen gelten (Bürger, Arbeitnehmer und Unternehmer), liegt der Schwerpunkt in allen drei Fällen auf der sozialen Dimension der Würde. Gemäß Artikel 3 bedeutet „Würde“ nicht nur die Abschaffung jeglicher Privilegien, sondern auch - gemäß Absatz 2 desselben Artikels - dass allen Bürgern die „volle

²⁵ Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 523 – 524.

²⁶ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 10.

Entfaltung“ ihrer Persönlichkeit gewährleistet werden muss, unabhängig von der Stellung, die sie in der Gesellschaft einnehmen.²⁷

Dies macht deutlich, dass die soziale Stellung des Einzelnen nicht das Kriterium für die Gewährleistung der Menschenwürde eines Menschen sein sollte.

1.4 Menschenwürde und geordnetes soziales Leben

Die Wahrung der Würde des Einzelnen führt zum Aufbau eines geordneten sozialen Lebens. Sie kann Möglichkeiten schaffen, den Einzelnen und die Gesellschaft miteinander zu verbinden, indem sie jeden als gleichwertig anerkennt. Der Aufbau einer geordneten Gesellschaft ist daher nur möglich, wenn die Würde und die Rechte des Einzelnen gewährleistet sind. Angesichts dieser Notwendigkeit, eine Gesellschaft auf den Grundsätzen der Menschenwürde aufzubauen, stellt sich die Frage, in wessen Verantwortung dies liegt: Liegt es nun in der Verantwortung des Einzelnen oder der Gesellschaft, ein geordnetes soziales Leben aufzubauen, oder ist es eher eine kollektive Anstrengung? Die verschiedenen Elemente eines sozialen Lebens, das der Würde entspricht, sollen im Folgenden kurz dargestellt werden.

1.4.1 Anerkennung der Existenz einer Person

Der Einzelne hat die Verantwortung, den gegenseitigen Respekt füreinander zu fördern, und die Gesellschaft hat die Pflicht, einen positiven Umstand zu schaffen, in dem die Anerkennung der Selbstachtung des Einzelnen möglich ist. Daher ist es eine gemeinsame Anstrengung des Einzelnen und der Gesellschaft, ein geordnetes soziales Leben zu schaffen und aufrechtzuerhalten, in dem die körperliche und psychologische Integrität des Einzelnen geschützt ist.²⁸

Martha Nussbaum und Ronald Dworkin gehören zu den prominenten Persönlichkeiten, die die Diskussion über die Menschenwürde in der englischsprachigen Welt begründeten. P.Becchi und K.Mathis fassen die Position von Nussbaum und Dworkin folgendermaßen zusammen:

Die Würde kann sich nicht nur abstrakt auf die Person als Rechtssubjekt beziehen, sondern stellt das konkrete Individuum als Untertan sozioökonomischer Verhältnisse in Frage, die ihm nicht einmal das für ein menschenwürdiges Leben unerlässliche Existenzminimum garantieren können. Wenn ein Mensch

²⁷ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, 9.

²⁸ Vgl. J.H.FRANZ und K.BERR, Menschenrechte und Menschenwürde: Philosophische Zugänge und alltägliche Praxis, Berlin 2022, 112.

gezwungen ist, unterhalb dieser Schwelle zu leben und in extreme Armut gerät, dann kann man von einer Verletzung der Menschenwürde sprechen.²⁹

Es besteht also die Notwendigkeit, dass der Staat dafür sorgt, dass das Existenzminimum allen Menschen im Staat zugesichert wird.

Würde ist im Großen und Ganzen die Anerkennung der Existenz einer Person und die Wertschätzung des Wertes der menschlichen Existenz. Der Mensch lebt unter sozialen und materiellen Voraussetzungen, wie dem Zugang zu Trinkwasser, Nahrungsmitteln und Energieressourcen und der Bereitstellung eines intakten Systems für die Entsorgung seiner Ausscheidungen und anderer Abfälle. Dies sind grundlegende und elementare soziale Rechte, die es dem Menschen ermöglichen, normal mit anderen zu interagieren und einen Sinn in seiner Existenz als Mensch in einer Gesellschaft zu finden. Wenn diese Voraussetzungen von einer Gesellschaft systematisch verweigert werden, kann ein Mensch seine Autonomie nicht ausüben und ihm werden die grundlegenden Vollzüge einer wahrhaft menschlichen Existenz vorenthalten.³⁰

Hobbes betont, dass die Würde eines Menschen nicht von Natur aus erreicht wird, sondern für ihn ist es wesentlich, dass die Menschenwürde durch die gegenseitige Anerkennung untereinander verwirklicht wird. Der Wert und die Würde des Menschen verlangt also immer auch eine gesellschaftliche Anerkennung.³¹ Wir sprechen mit der Absicht von der Würde der Individuen, dass diese gegenseitig und gesellschaftlich die Würde des anderen schätzen.

1.4.2 Recht auf Bildung

Georg Forster aus Deutschland zählt das Recht auf Bildung zu den elementaren sozialen Rechten und ist der Ansicht, dass die Menschenwürde nur dann zum Ausdruck kommen kann, wenn die Vernunft durch Bildung entwickelt werden kann. Bildung hat nach Forster eine dreifache Funktion in der Gesellschaft: Sie trägt zur Entwicklung des menschlichen Geistes für ein richtiges Denken bei; sie bildet einen sozialen Rahmen für die Gestaltung menschenwürdiger Lebensbedingungen in Verbindung mit anderen

²⁹ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 13.

³⁰ Vgl. J.H.FRANZ und K.BERR, Menschenrechte und Menschenwürde: Philosophische Zugänge und alltägliche Praxis, 113.

³¹ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, 4.

sozialen Faktoren; sie führt in die Gestaltung unserer Kultur ein und schult die Menschen darin.³²

1.4.3 Gemeinsame Merkmale aller Kulturen

Die Einführung in die Kultur durch Bildung ermöglicht es dem Menschen in seiner eigenen Kultur verwurzelt zu sein und seine Individualität zu schätzen. Die Existenz unterschiedlicher Kulturen wirft freilich die Frage auf, wie man dieser Spannung zwischen verschiedenen Kulturen und Individuen, wenn jeder Mensch in seiner Kultur verwurzelt ist.

Den meisten Kulturen ist es gemeinsam, das Ideal eines menschenwürdigen Lebens hochzuhalten. Außerdem braucht der Einzelne andere Menschen für seine eigene Entwicklung. Dies ist möglich, weil jeder Mensch den Willen in sich trägt, über sich selbst hinauszuwachsen. Den Möglichkeiten, über sich selbst hinauszuwachsen, sind keine Grenzen gesetzt.³³

Auch wenn eine besondere Spannung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft durch die Tatsache, dass in der Gesellschaft verschiedenartige Personen leben, fortbesteht, könnte der Wille in ihnen, sich für andere zu öffnen, diese Spannung verringern. Deshalb muss die Entwicklung des Individuums nicht zwangsläufig in Konflikt mit dem anderen geraten.³⁴

1.4.4 Eine „anständige Gesellschaft“

Avishai Margalit, eine israelische Philosophin, hat in ihrem Werk „The Decent Society“ das Augenmerk auf die „anständige Gesellschaft“ gegen jede Art von Demütigung gerichtet und nicht auf den Begriff der „wohlgeordneten Gesellschaft“ von Rawls. Sie sagt, dass bei Rawls Menschenwürde als die „Repräsentation von Respekt für sich selbst“ verstanden wird. Margalit behauptet, dass eine Gesellschaft dann anständig ist, wenn sie die Menschen nicht erniedrigt, d.h. wenn die Institutionen, aus denen sie sich zusammensetzt, nicht die Achtung verletzen, die jeder Einzelne vor sich selbst haben muss.³⁵

Daher bietet eine anständige Gesellschaft angemessene soziale Strukturen, in denen die Selbstachtung des Einzelnen verteidigt wird und jede Form der Demütigung verboten ist.

³² Vgl. J.H.FRANZ und K.BERR, Menschenrechte und Menschenwürde: Philosophische Zugänge und alltägliche Praxis, 113.

³³ Vgl. Ebd., 113.

³⁴ Vgl. Ebd., 114.

³⁵ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, 14.

Die Würde ist also eng mit der sozialen Interaktion verbunden. Demütigung ist im Grunde genommen eine Verletzung oder Behinderung der sozialen Interaktion. Sie ist ein Angriff auf die Selbstdarstellung und Autonomie des Menschen und führt dazu, dass er aus den Interaktionen mit anderen ausgeschlossen wird.

Demütigung kann als Störung oder Schädigung des Selbstbildes beschrieben werden, das der Einzelne von sich nach außen hin vermitteln möchte. Der Mensch hat das Recht und die Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die ihn in die Lage versetzt zu entscheiden, welche Darstellung von ihm sich er der Gesellschaft vermitteln will und was er anderen nicht vermitteln möchte. Die Würde wird dort verletzt, wo in die völlig private Sphäre der Selbstpräsentation eingegriffen wird. Die Gesellschaft kann den Einzelnen nicht zwingen, seine vertraulichen Lebensbereiche ohne seinen Willen preiszugeben. Je mehr wir öffentlich transparent werden, desto größer ist die Notwendigkeit, den vertraulichen Teil des Individuums zu verteidigen.³⁶

Daher schließt der Respekt vor der Person auch den Respekt vor der Privatsphäre einer Person ein, die es ihm erlaubt, seine Selbstbestimmung auszuüben, um zu entscheiden, wie sie sich in der Gesellschaft darstellen möchte.

1.5 Die Fähigkeiten aller Menschen

1.5.1 Die Fähigkeit zur Vernunft und zum moralischen Handeln

Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen geht von Natur aus mit Vernunft an sein Leben heran. Dass jeder Mensch die Fähigkeit zur Vernunft und zum Denken besitzt, ist keine Übertreibung. Wenn also jemand auf eine Situation offensichtlich unvernünftig reagiert, zum Beispiel, wenn jemand den Restmüll auf den Gehsteig wirft, wäre die Reaktion der anderen Passanten die Vernünftigkeit dieser Handlung anzufragen. Die Vernünftigkeit einer Handlung kann in der Regel anhand von allgemeinen Kriterien beurteilt werden.

1.5.2 Bedingungen eines moralischen Handelns

Damit eine Handlung moralisch beurteilt werden kann, müssen mindestens fünf notwendige Bedingungen auf Seiten der handelnden Person erfüllt sein:³⁷

(a) Die Handlung muss gewollt, d.h. beabsichtigt gewesen sein. Denn ohne Absicht (als Ausdruck des gedachten Willens) wäre es gar keine moralische Handlung.

³⁶ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, 15.

³⁷ Vgl. Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 537 – 539

(b) Die Handlung muss aus freiem Willen vollzogen worden sein, d.h. sie muss ohne äußeren oder inneren Zwang stattgefunden haben. Sonst kann man den Menschen nicht der Verantwortungslosigkeit beschuldigen.

(c) Eine Handlung muss insofern vernünftig sein, als sie aus einem inneren Abwägungsprozess hervorgegangen ist.

(d) Eine Handlung kann nur dann moralisch beurteilt werden, wenn die handelnde Person grundsätzlich die Fähigkeit zu einem moralischen Gewissen besitzt.³⁸

(e) „Schließlich gibt es noch eine fünfte Bedingung, die aber in den vier anderen Voraussetzungen – den Voraussetzungen des Willens, der Freiheit, der Vernunft und des Gewissens – mitgedacht ist: Damit überhaupt eine Handlung vorliegt, muss es jemanden geben, der oder die die Handlung verantwortet, es muss jemanden geben, der oder die die Fähigkeit zu Willen, Freiheit, Vernunft und Gewissen hat: dies kann nur ein Subjekt sein, das heißt ein Wesen, das um sich selbst weiß, das also mit Selbstbewusstsein ausgestattet ist, und das über die Zeit und trotz aller gegensätzlichen Strebungen, von denen es durchdrungen wird, irgendwie eine mehr oder weniger stabile Einheit – ein integriertes Selbst – bildet.“³⁹

Die Fähigkeit zur Vernunft und zum moralischen Handeln sollte den Menschen schließlich dazu bringen, miteinander zu interagieren, denn der Mensch ist nicht nur ein vernunftbegabtes sondern erst recht ein soziales Wesen. Die soziale Dimension des menschlichen Lebens gedeiht, indem der Mensch zum Leben der anderen beiträgt und daran teilnimmt.

Adam Smith entwickelte einen Begriff der Sympathie als Fähigkeit eines jeden Menschen, an den Gefühlen anderer teilzuhaben.⁴⁰ Für ihn war soziale Teilhabe eine tatsächliche Interaktion zwischen Menschen. Hieraus ergibt sich die Antwort auf die Frage: Warum brauchen wir andere im Leben?

Menschen können gar nicht ohne andere geboren werden, sie stammen ja schon immer von zwei Menschen ab; nach Aristoteles sind die Menschen von Natur aus soziale Wesen. Philosophisch und theologische könnte man aber auch sagen, dass Menschen als sinnsuchende Wesen auf Wiederhall, auf Resonanz angewiesen sind (das hebt der deutsche Soziologe Hartmut Rosa hervor), und dass deshalb ein gelingendes Miteinander

³⁸ Vgl. Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 537 – 539.

³⁹ Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 539.

⁴⁰ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 5.

zur wechselseitigen Resonanz und damit auch zur gelingenden Selbsterfahrung und zur Erfahrung von Sinn im Leben beiträgt.

1.5.3 Menschenwürde und Selbstbestimmung

Auch wenn es zum Menschen gehört, frei zu sein, ist er de facto nicht immer frei. Unter den Bedingungen von Gewalt und Folter ist der Spielraum für Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung eingeschränkt. Es ist offensichtlich, dass der Mensch unter diesen Bedingungen von Gewalt und Zwang seiner Würde beraubt wird, für die er selbst nicht verantwortlich ist.

Kant sieht einen engen Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Selbstbestimmung und gibt den Begriffen Freiheit, Wille und Selbstbestimmung eine zentrale Rolle in seiner Moralphilosophie. Unter Autonomie versteht er die Fähigkeit zur moralischen „Selbstgesetzgebung“, die er als Grundlage der Würde der menschlichen Natur ansieht. Die Freiheit des Willens macht den Menschen mit seiner Vernunftnatur zu moralischem Handeln fähig. Der Mensch mit seiner besonderen Vernunftnatur und seinem Willen handelt nicht nur nach Zwecken, sondern ist immer selbst Zweck an sich. Im Handeln gemäß seiner Vernunftnatur realisiert der Mensch seine Autonomie. Diese Autonomie ist nach Kant die Grundlage der Menschenwürde.⁴¹

Wo der Mensch seiner Vernunft nicht entspricht, wird dem Menschen die Grundlage der ihm innewohnenden Würde entzogen. Der Mensch hat im Gegensatz zum Tier die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen, und er sollte entsprechend handeln. Das Trio von Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortung bildet die Grundlage für das Selbstverständnis des Menschen sowohl zur Erkenntnis von Gut und Böse als auch zum moralischen Handeln fähig zu sein.⁴² Für Kant ist die menschliche Natur charakterisiert durch die Vernunftnatur, weshalb er auf der Würde eines jeden Geschöpfes besteht.

1.5.4 Würde als Garantie für Sicherheit und Glück

Der Entzug von Gleichheit und Sicherheit entfremdet den Menschen von seinen eigentlichen sozialen Interaktionen. Der Mensch würde nach Quellen suchen, die ihm unter solchen Umständen Rechte zusichern können. In erster Linie verweist eine Situation gesellschaftlicher Unsicherheit auf die Aufgabe des Staates, für die Sicherheit seiner Bürger zu sorgen. Vor allem sollten die Gesetze des Staates ihm das Recht auf ein Leben

⁴¹ Vgl. J.H.FRANZ und K.BERR, Menschenrechte und Menschenwürde: Philosophische Zugänge und alltägliche Praxis, 86.

⁴² Vgl. Ebd., 87.

in Gleichheit und Sicherheit gewähren. Eine besonders kritische Situation besteht dann, wenn die Gesetze und Gesellschaftsordnungen ihm soziale Interaktionen vorenthalten.

In der Geschichte gibt es zahlreiche Beispiele dafür, dass in prekären Situationen von Seiten des Staates neue Initiativen entstanden, um die Unsicherheit zu bekämpfen. So findet man z.B. in der Erklärung der Rechte von Virginia im Jahr 1776, die als erstes Dokument in der Geschichte die angeborenen Rechte des Menschen bekräftigte. Darin heißt es:

Wenn die Menschen in eine Gesellschaft eintreten, können sie durch keinen Vertrag ihren Nachkommen den Genuss des Lebens und der Freiheit mit den Mitteln des Erwerbs und des Besitzes von Eigentum sowie des Strebens nach Glück und Sicherheit vorenthalten oder entziehen.⁴³

Georg Forster ersetzte im Jahr 1958 in Übereinstimmung mit der Behauptung der angeborenen Rechte des Menschen in der Erklärung der Rechte von Virginia und in Anlehnung an die Vorstellungen Kants den Begriff Glück durch den Begriff „Würde“. Er bezeichnete die Würde als „echten Wegweiser des Lebens.“⁴⁴ Schiller verkündete in seinem Buch „Anmut und Würde“ im Jahr 1793:

Die Würde allein ist seine Garantie dafür, dass er nicht als Sache begehrt wird, sondern als Person hoch geschätzt wird.⁴⁵

Die Würde als Garantie hält die Behauptung aufrecht, dass der Mensch nicht eine Sache, sondern eine Person ist. Kant würde diese Garantie als Bedingung dafür verstehen, dass der Mensch seiner eigenen Würde, d.h. seiner eigenen Vernünftigkeit gerecht werden würde, wenn er andere in ihrer Würde anerkennt.

Es stellt sich die Frage, was geschieht, wenn Menschen beginnen, die Würde des anderen anzuerkennen. Dies würde zu einem besseren Umgang zwischen den Menschen führen und die Gleichheit unter ihnen fördern. Andererseits würde es keinen Akt der Erniedrigung und Verletzung der Menschenwürde zulassen.

1.5.5 Der Mensch als Architekt seines eigenen Schicksals

Eine Gesellschaft kann sowohl gute als auch schlechte Wahrnehmungen des Lebens im Namen Gottes erhalten, was sehr davon abhängt, welches Gottesbild sie hat. Folglich kann der Mensch viele Dinge im Namen Gottes rechtfertigen.

⁴³ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 6.

⁴⁴ Vgl. Ebd., 6.

⁴⁵ Vgl. Ebd., 6.

So bestimmt beispielsweise das Konzept des Karma in der indischen Religion das Schicksal eines bestimmten Menschen im Namen Gottes. Neben dem religiösen Verständnis der Person ist eine Säkularisierung der Idee der Menschenwürde erforderlich. De hominis dignitate, das Manifest des italienischen Humanismus von Giovanni Pico della Mirandola im Jahr 1486, drückt beispielsweise die Vorstellung vom Menschen als dem Architekten seines eigenen Schicksals aus. In dieser neuen humanistischen Vision wird die Würde des Menschen als eine Aufgabe und als eine Eroberung verstanden. Die Würde des Menschen besteht in der Eroberung neuer Länder und neuer Erkenntnisse.⁴⁶ In dem Fall kann jemand (z.B. Atheist) wohl fragen: Braucht der Mensch Gott überhaupt, um sich zu verstehen, wenn er selbst der Architekt seines eigenen Schicksals ist? Müsste nicht alles, was ungerecht und ungleich ist und im Namen Gottes auferlegt wird, der Vernichtung anheimfallen?

1.6 Die Forderung nach Überwindung von Ungleichheit im christlichen Glauben

Aus christlicher Sicht steht der Mensch nicht nur in Beziehung zu seinen Mitmenschen, sondern auch zur gesamten Schöpfung. Indem er mit dem gesamten Kosmos in einer angemessenen Weise in Beziehung steht, sollte der Mensch seine Würde schätzen und zugleich auch schützen.

In der Christlichen Tradition wird der Mensch in der Regel mit großer Anerkennung als „Krone der Schöpfung“ bedacht. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass er im Vergleich zu anderen Lebewesen eine besondere Stellung einnimmt.⁴⁷

Der Mensch hat in der christlichen Tradition aufgrund der Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer eine ganz besondere Stellung in der Welt. Aber die harte Realität lässt sich nicht verbergen, dass beispielsweise die rechtliche Institution der Sklaverei bis in die christliche Zeit lange hinein bestand. Das lässt erkennen, dass auch in der christlichen Tradition die Frage, welche Konsequenzen die Gottebenbildlichkeit des Menschen für die Gestaltung der Gesellschaft haben muss, der historischen Entwicklung unterliegt.

Trotz der historischen Bedingtheit der Entfaltung seiner Lehre im Kontext der Sklaverei war das Christentum an anderen Stellen ein Motor für die Förderung der universellen Dimension der Menschenwürde durch seinen Kerngedanken des Menschen als „Ebenbild Gottes“. So beruht die Soziallehre der Kirche auf Grundsätzen wie der Würde des

⁴⁶ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, in: Paolo BECCHI und Klaus MATHIS (Hgg.), Handbook of human dignity in Europe, 4.

⁴⁷ Vgl. Sigrid MÜLLER, Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition, 24.

Menschen, dem Gemeinwohl, der Gerechtigkeit, der Solidarität, der universellen Bestimmung der Güter der Erde.⁴⁸

Darüber hinaus kann die Menschenwürde auf viele Arten begründet werden. Eine der prominentesten und einflussreichsten unter ihnen ist sicherlich die christliche religiös-theologische Rechtfertigung. Der christliche Ansatz zur Menschenwürde bezieht sich auf Genesis 1,27, nach dem „das Bild des Menschen als Abbild Gottes“ zu sehen ist. Diese Rechtfertigung unterstützt das Konzept der Menschenwürde im Kern, hat aber den Nachteil, dass sie auf starken Glaubensüberzeugungen beruht und daher nur im religiösen Bereich eine wesentliche Rolle gespielt hat.⁴⁹

Der christliche Glaube besagt, dass die Menschenwürde allen Mitgliedern der menschlichen Rasse innewohnt. Daher muss eine Person unter allen Umständen respektiert werden, ohne Diskriminierung aufgrund von Geschlecht, Rasse oder sozioökonomischer Stellung. Die Würde wird dem Menschen zugesprochen, weil der Mensch untrennbar mit dem Transzendenten verbunden ist.⁵⁰ Die Manifestation Gottes als Mensch durch Jesus Christus (Inkarnation) ist noch ein ganz wichtiger Beitrag für das Verständnis des Wertes eines Menschen.⁵¹ Die Botschaft der Inkarnation, dass Gott Mensch wurde, war eine einzigartige Verkündigung der Würde in der Geschichte der Menschheit, die dem Menschen das Bewusstsein gab, als Mensch etwas Besonderes zu sein.

1.6.1 Das biblische Paradigma der Gottebenbildlichkeit (Imago dei) des Menschen

Die christliche Ethik argumentiert mit dem zentralen Prinzip der Imago Dei, d.h. „Gott schuf den Menschen als sein Abbild“, das sowohl anthropologisch als auch biblisch ist. In der hebräischen Bibel gibt es nur drei Hinweise auf dieses Prinzip des Ebenbildes, die den Hinweisen in Genesis 1,26-27; 5,1 und 9,6 ähneln. Als Zeichen der Bundesbeziehung mit dem Volk bestand das Gebot: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgendetwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde (Exodus 20, 4).“

Angesichts dieses Bilderverbotes stellt sich die Frage, ob es dann nicht gegen Gottes gebot verstößt, wenn es heißt, der Mensch sei das Gottesbild? Man könnte es eher in zweierlei Hinsicht verstehen. Erstens: Der Mensch soll kein Gottesbild oder Statuen von

⁴⁸ Vgl. Roland MINNERATH, Fraternity as a Principle of Social Ethics, in: P. Donati et al (Hg.), The Proceedings of the Webinar on Fratelli Tutti, Vatican 2021, 10.

⁴⁹ Vgl. Michael ZICHY, Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung, 532.

⁵⁰ Vgl. Paolo BECCHI, Human Dignity in Europe: Introduction, 3.

⁵¹ Vgl. Ebd., 4.

Gott machen, weil er selbst Gottes Stellvertreter auf Erden ist. Zweitens: Der Mensch ist so eng mit Gott verbunden, dass es keinen Mediator zwischen ihnen braucht.⁵²

Zwei Fragen können hier unsere Aufmerksamkeit erregen: Ist die Menschenwürde ein theologisches Konzept, das nur im Kontext von Theologie und Christentum Sinn macht? Oder handelt es sich um einen Begriff, der für unterschiedliche, auch christliche Interpretationen offen ist? Die Menschen sprechen sich gegenseitig Würde zu und fixieren diese in grundlegenden Verfassungsdokumenten, so wie Gott den Menschen in der Rechtfertigung gerecht spricht. Walter Sporn aus diesem Grund ausgesprochen skeptisch gegenüber der Deutung der Menschenwürde aus dem Begriff der Gottesebenbildlichkeit, denn in seiner Perspektive überbrückt er unzulässig die Unterscheidung zwischen Glaubenswahrheit und Recht.⁵³

Die besondere Stellung des Menschen als Ebenbild Gottes ist eng mit seiner Verantwortung verbunden: Sie bezieht sich auf die moralische Pflicht und Recht auf gegenseitige Achtung und Schutz des Lebens der gesamten Schöpfung. Der Mensch soll sich nach Gen 1,27 an Gottes Herrschaft über die Schöpfung beteiligen und hat daher eine aktive und verantwortungsvolle Rolle. Da alle Menschen diese besondere Stellung innehaben, kann es keine natürlichen Hierarchien und strukturellen Unterschiede zwischen den Menschen geben.⁵⁴

1.6.2 „Fratelli tutti“ – Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft

„Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft“ lautet der Titel der Sozialenzyklika von Papst Franziskus, die am 3. Oktober 2020 veröffentlicht wurde. Der Papst entwirft hier das Bild einer solidarischeren und friedlicheren Welt, die durch ein Zusammenleben auf Basis von Geschwisterlichkeit und sozialer Freundschaft die derzeitige Kultur der Abschottung, Vereinzelung und Unterwerfung unter machtpolitische und wirtschaftliche Zwänge überwinden kann.

1.6.2.1 Gegen eine Kultur der Mauern

Im ersten Kapitel „Gegen eine Kultur der Mauern“ benennt der Papst die Entwicklungen, die dem Aufbau einer geschwisterlichen Weltgemeinschaft entgegenstehen. Er spricht von ideologischen und physischen Barrieren, von der Entstellung von wesentlichen Grundlagen des Zusammenlebens wie Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit und ortet

⁵² Vgl. Sigrid MÜLLER, *Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition*, 25.

⁵³ Vgl. Wolfgang VÖGELE, *Christliche Deutung der Menschenwürde im Kontext gegenwärtiger Debatten*, in: *Der Wert der Menschenwürde*, hg. von Christian Thies, München 2009, 63–74, hier 68.

⁵⁴ Vgl. Sigrid MÜLLER, *Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition*, 26-27.

stattdessen Egoismus und Desinteresse am Gemeinwohl. Es wird notwendig weltweite Probleme auch global zu lösen und nicht durch das Bauen von immer höheren Mauern oder das Sich-Zurückziehen in individuelle Einzelinteressen und Sonderwelten zu verhindern. Dabei formuliert er in die Zukunft gewandt: „Sorge tragen für die Welt, die uns umgibt und uns erhält, bedeutet Sorge tragen für uns selbst. Wir müssen uns aber zusammenschließen zu einem ‚Wir‘, welches das gemeinsame Haus bewohnt.“⁵⁵ (FT 17)

Der Papst kritisiert zugleich die derzeit herrschende Tendenz der Diskriminierung in der Gesellschaft: „Teile der Menschheit scheinen geopfert werden zu können zugunsten einer bevorzugten Bevölkerungsgruppe, die für würdig gehalten wird, ein Leben ohne Einschränkungen zu führen.“ (FT 18)

Papst Franziskus ortet in allem technologischen und globalen Fortschritt eine tiefsitzende Angst des Einzelnen und der Gesellschaften vor dem anderen, dem Fremden, der als Bedrohung erlebt wird und daher abgewertet werden muss. Man lernt nicht vom anderen, indem man auf ihn zugeht, sondern zieht sich immer mehr in seine eigene Welt zurück. „Folglich werden neue Schranken zum Selbstschutz aufgerichtet, sodass nicht mehr die eine Welt existiert, sondern nur noch die ‚meine‘, bis zu dem Punkt, dass viele nicht mehr als Menschen mit einer unveräußerlichen Würde angesehen werden, sondern einfach zu ‚denen da‘ werden.“ (FT 27)

Und so betont Papst Franziskus im Gegenzug:

„Es ist nicht hinnehmbar, dass Christen diese Mentalität und diese Haltungen teilen, indem sie zuweilen bestimmte politische Präferenzen über fundamentalste Glaubensüberzeugungen stellen. Die unveräußerliche Würde jedes Menschen unabhängig von Herkunft, Hautfarbe oder Religion ist das höchste Gesetz der geschwisterlichen Liebe.“ (FT 39)

„Das Problem besteht darin, dass ein Weg der Geschwisterlichkeit, im Kleinen wie im Großen, nur von freien Geistern beschritten werden kann, die zu wirklichen Begegnungen bereit sind.“ (FT 50)

Wir alle sind mitverantwortlich für eine Gesellschaft, die auf Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft und gemeinsamen Interessen aufbaut. In christlicher Sicht erkennen wir im Nächsten, im Niedrigsten Christus. Das entfaltet der Papst mithilfe des Gleichnisses

⁵⁵ Papst Franziskus, Enzyklika Fratelli tutti über die Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarung des apostolischen Stuhls Nr.227), Bonn 2020,16 – 17.

vom Barmherzigen Samariter im zweiten Kapitel. Immer schon geht es um den Menschen in Beziehung zu Gott und zum Nächsten. Beides ist untrennbar miteinander verbunden.

Kain beseitigt seinen Bruder Abel, und da ertönt die Frage Gottes: „Wo ist Abel, dein Bruder?“ (*Gen 4,9*). Die Antwort ist die gleiche, wie wir sie oft geben: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“. Mit seiner Nachfrage stellt Gott jede Art von Determinismus oder Fatalismus infrage, die versuchen, die Gleichgültigkeit als einzig mögliche Antwort zu rechtfertigen. Der Herr befähigt uns stattdessen, eine andere Kultur zu schaffen, die uns dahin ausrichtet, die Feindschaften zu überwinden und füreinander zu sorgen. (FT 57)

Der Papst kommt zu der Schlussfolgerung, dass nur Mitgefühl und Liebe eine Brücke zum anderen Menschen schlagen können.

Für die Liebe ist es unerheblich, ob der verletzte Bruder von hier oder von dort kommt. Denn es ist die ‚Liebe, die die Ketten sprengt, die uns isolieren und trennen, indem sie Brücken schlägt; Liebe, die es uns möglich macht, eine große Familie zu bilden, in der wir uns alle zu Hause fühlen (...); Liebe, die nach Mitgefühl und Würde schmeckt‘. (FT 62)

Diese Liebe, die die Menschen einander nahe bringt, bleibt nicht im Rahmen der Familie, sondern erstreckt sich auf die ganze Menschheit.

1.6.2.2 Geschwisterlichkeit des barmherzigen Samariters

Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter fragt auch uns, wie wir in diesen Situationen reagieren, in denen Menschen unter die Räuber fallen, ihrer Würde beraubt werden, an den Rand gestellt werden etc.... Schauen wir vorbei und bleiben gleichgültig oder beziehen wir Stellung, greifen ein und werden zu Nächsten?

Dieser Text lädt uns ein, unsere Berufung als Bürger unseres Landes und der ganzen Welt, als Erbauer einer neuen sozialen Verbundenheit wieder aufleben zu lassen. Es ist ein immer neuer Ruf, obwohl er als grundlegendes Gesetz in unser Sein eingeschrieben ist: dass die Gesellschaft sich aufmacht, das Gemeinwohl zu erstreben, und von dieser Zielsetzung her ihre politische und soziale Ordnung, ihr Beziehungsnetz und ihren Plan für den Menschen immer wieder neu gestaltet. Mit seinen Gesten hat der barmherzige Samariter gezeigt, „dass die Existenz eines jeden von uns an die der anderen gebunden ist: das Leben ist keine verstreichende Zeit, sondern Zeit der Begegnung.“ (FT 66)

Der, der hilft, der Samariter, ist in der Parabel aus dem Neuen Testament in Ausgegrenzter, ein Fremder, der von den Juden nicht geachtet wird. Er lässt sich davon nicht abhalten und hilft dem Juden, ohne zu zögern.

Um sich ihm zu nähern und bei ihm zu sein, hat er alle kulturellen und geschichtlichen Schranken überwunden. Die Folgerung Jesu ist eine Aufforderung: „Dann geh und handle du genauso!“ (Lk 10,37). Das heißt, er fordert uns auf, jeden Unterschied beiseite zu lassen und jedem Menschen angesichts des Leidens beizustehen. Ich sage also nicht mehr, dass ich „Nächste“ habe, denen ich helfen muss, sondern dass ich mich gerufen fühle, den anderen ein Nächster zu werden. (FT 81)

Geschwisterlichkeit kann ähnlich verstanden werden wie, Solidarität, Freundschaft, usw. Aber sie ist nicht mit ihnen identisch. Solidarität zum Beispiel ist eher ein organisiertes und institutionalisiertes Phänomen, während Geschwisterlichkeit eher ein persönliches Phänomen ist. Das bedeutet, dass ein gleichwertiger Mensch ein persönliches Gefühl der Verbundenheit mit anderen haben sollte. Daher ist sie ein Gefühl, das potentiell von allen Menschen geteilt wird, die ein Bedürfnis nach Nähe und Empathie für andere haben. In der Enzyklika geht das Konzept der Geschwisterlichkeit Hand in Hand mit der „sozialen Freundschaft“ des Aristoteles. In seiner Sozialphilosophie erscheint die „soziale Freundschaft“ als eine Dynamik, die dem Aufbau einer Gemeinschaft innewohnt. Er nannte sie „Philia“, was Freundschaft bedeutet, und erklärte, dass eine Gesellschaft durch das Gefühl der Zusammengehörigkeit ihrer Mitglieder gestärkt werden muss.⁵⁶

So hat auch die Geschwisterlichkeit eine Dynamik, die dem Aufbau einer Gemeinschaft mit einem Gefühl der Zusammengehörigkeit innewohnt.

1.6.2.3 Für eine offene Welt

Das dritte Kapitel trägt den Titel „Eine offene Welt denken und schaffen“ und entwickelt den Gedanken, dass menschliches Leben immer in Begegnungen und Beziehungen geschieht, weiter. Die Liebe weitet dabei die Beziehungen und führt sie zu größerer Tiefe und Offenheit. Um sich selbst weiter zu entwickeln braucht der Mensch ein Beziehungsgeflecht, das über den engsten Raum der Familie und Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe hinausgeht und in dem er in der Begegnung mit den anderen sich selbst findet. „Exklusive Gruppen und selbstbezogene Paare, die sich als „Wir“ in Abgrenzung

⁵⁶ Vgl. Roland MINNERATH, Fraternity as a Principle of Social Ethics, 10.

vom Rest der Welt erfahren, sind in der Regel veredelte Formen des Egoismus und reiner Abschottung.“ (FT 89)

Die Würde, die jedem einzelnen Menschen unabhängig von seiner Leistung, seinem Status und seiner Lebenssituation innenwohnt, muss von allen anerkannt werden. Nur so können inklusive Lebensformen und soziale Freundschaft unsere Gesellschaften verwandeln und eine neue universale Gemeinschaft, die alle achtet und fördert, aufgebaut werden.

Jedes Wesen liebt seine eigene Art. So wie es also natürlich ist, dass jedes Wesen seine eigene Art liebt, ist es auch natürlich, dass jeder Mensch seine Art liebt. Diese natürliche Neigung zeigt wiederum, dass die Menschen von Natur aus miteinander verbunden sind.⁵⁷ Der erste Ort, an dem Solidarität und Geschwisterlichkeit gelernt werden kann, ist die Familie. Sie bedarf daher eines besonderen Schutzes innerhalb unserer Gesellschaften. Auch ein Umdenken in Hinsicht der sozialen Verantwortung, die mit dem Besitz von Privateigentum und dem Unternehmertum einhergeht, ist auf diesem Hintergrund elementar. Eigentum und Wohlstand besitzen die Menschen nicht um ihrer selbst, sondern sie müssen in sozialer Verantwortung für das Gemeinwohl eingesetzt werden und dürfen dabei nicht ungerechte Strukturen verfestigen.

Alle Menschen müssen am Wohlstand und der Weiterentwicklung der Gesellschaften beteiligt sein.

Niemand darf aufgrund seiner Herkunft ausgeschlossen werden und schon gar nicht aufgrund der Privilegien anderer, die unter günstigeren Umständen aufgewachsen sind. Auch die Grenzen und Grenzverläufe von Staaten können das nicht verhindern. So wie es inakzeptabel ist, dass eine Person weniger Rechte hat, weil sie eine Frau ist, so ist es auch nicht hinnehmbar, dass der Geburts- oder Wohnort schon von sich aus mindere Voraussetzungen für ein würdiges Leben und eine menschenwürdige Entwicklung liefert, (FT 121)

1.6.2.4 Ein offenes Herz für die ganze Welt

Im vierten Kapitel „Ein offenes Herz für die ganze Welt“ weitet Papst Franziskus seine Überlegungen noch aus. Er thematisiert dabei zunächst die Migrations- und Flüchtlingsfrage und fordert eine humanere Flüchtlingspolitik. Er setzt sich u.a. für

⁵⁷ Vgl. M.S. SORONDO, Fratelli Tutti: The Grace of Christ as the Basis for Love and Social Friendship, in: P. Donati u.a. (Hg.), The Proceedings of the Webinar on Fratelli Tutti, 172.

humanitäre Korridore ein für die Menschen, die aus Kriegs- und Katastrophengebieten fliehen.

Unsere Bemühungen für die zu uns kommenden Migranten lassen sich in vier Verben zusammenfassen: aufnehmen, schützen, fördern und integrieren. In der Tat geht es nicht darum, von oben her Hilfsprogramme zu verordnen, sondern gemeinsam einen Weg zurückzulegen durch diese vier Vorgehensweisen, um Städte und Länder aufzubauen, die zwar die jeweilige kulturelle und religiöse Identität bewahren, aber offen sind für Unterschiede und es verstehen, diese im Zeichen der menschlichen Brüderlichkeit wertzuschätzen. (FT 128)

Wo es gelingt, die Begegnung zwischen Flüchtlingen, Migranten und Einheimischen auf Augenhöhe zu gestalten, kommt es zu einem bereichernden kulturellen Austausch.

Die Ankunft verschiedener Menschen, die aus anderen Lebenskontexten und kulturellen Zusammenhängen kommen, wird zu einer Chance, denn die Geschichten der Migranten sind auch Geschichten von Begegnungen zwischen Menschen und Kulturen: Für die Gemeinden und Gesellschaften, in denen sie ankommen, sind sie eine Chance zur Bereicherung und fördern die ganzheitliche menschliche Entwicklung aller. (FT 133)

Dabei ist es wichtig, dass jeder selbst fest in seiner Kultur steht, sich seiner Traditionen bewusst ist und so erkennen kann, was die jeweils andere Kultur bereichernd oder ergänzend hinzufügen kann. Es darf niemals geschehen, dass globales Denken und Handeln gegen lokales Denken und Handeln ausgespielt werden. Beides ist notwendig und bedingt einander, so wie Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft.

Wir müssen auf das Globale schauen, das uns von einem beschaulichen Provinzialismus erlöst. Wenn unser Zuhause nicht mehr Heimat ist, sondern einem Gehege oder einer Zelle gleicht, dann befreit uns das Globale, weil es uns auf die Fülle hin orientiert. Gleichzeitig muss uns die lokale Dimension am Herzen liegen, denn sie besitzt etwas, was das Globale nicht hat: sie ist Sauerteig, sie bereichert, sie setzt subsidiäre Maßnahmen in Gang. Daher sind die universale Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft im Inneren jeder Gesellschaft zwei untrennbare und gleich wichtige Pole. Trennt man sie voneinander, führt dies zu Deformierung und schädlicher Polarisierung. (FT 142)

1.6.2.5 Neue Politik der Solidarität

Die Liebe, die diese neue Politik antreibt, ist keine romantische Angelegenheit. Sie stützt sich auf die Suche nach Wahrheit und orientiert sich an der einmaligen Würde jedes Menschen.

Die Liebe bedarf des Lichts der Wahrheit, die wir beständig suchen, und diese „ist das Licht der Vernunft wie auch des Glaubens, ohne Relativismen.“ Dies impliziert auch die Entwicklung der Wissenschaften und ihren unersetzlichen Beitrag, um konkrete und sichere Wege zum Erzielen der erhofften Ergebnisse zu finden. Wenn nämlich das Wohl der anderen auf dem Spiel steht, genügen nicht gute Absichten, sondern es muss darum gehen, wirksam das zu erlangen, was sie und ihre Nationen zur Selbstverwirklichung benötigen. (FT 185)

Mit dieser Nächstenliebe ausgestattet muss die Politik sich in ihren Entscheidungen am schwächsten Glied der Gemeinschaft orientieren und ihm zu Hilfe eilen, dabei spielen das Subsidiaritätsprinzip und gelebte Solidarität eine wichtige Rolle und sind untrennbar miteinander verbunden.

Papst Franziskus führt einen weiteren überraschenden Begriff in dieses politische Handeln ein, den der Zärtlichkeit.

Auch in der Politik gibt es Raum, um mit Zärtlichkeit zu lieben. „Was ist die Zärtlichkeit? Sie ist die Liebe, die nah und konkret wird. Sie ist eine Bewegung, die vom Herzen ausgeht und zu den Augen, den Ohren, den Händen gelangt. [...] Die Zärtlichkeit ist der Weg, den die mutigsten Männer und Frauen beschritten haben“. Inmitten der politischen Tätigkeit müssen die Bedürftigen, die Schwachen, die Armen unser Herz berühren: Sie haben das „Recht“, uns die Seele und das Herz zu nehmen. Ja, sie sind unsere Brüder, und als solche müssen wir sie lieben und behandeln. (FT 194)

1.6.2.6 Dialog und soziale Freundschaft

Das sechste Kapitel trägt den Titel „Dialog und soziale Freundschaft“. Papst Franziskus entwickelt eine Kultur der Begegnung, die alle miteinschließt und in die alle etwas einbringen können, auch die an den Rändern unserer Gesellschaften und Nationen befindlichen Menschen. Diese Kultur der Begegnung bezieht sich nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Wissenschaft und Technologie.

Wenn die öffentliche Diskussion wirklich allen Raum gibt und Informationen nicht manipuliert oder verheimlicht, ist sie ein ständiger Ansporn zur besseren

Wahrheitsfindung oder wenigstens zu ihrer besseren Vermittlung. Sie verhindert, dass die verschiedenen Bereiche in ihrer Sichtweise und in ihren begrenzten Interessen bequem und selbstgenügsam werden. Denken wir daran: „Unterschiede sind kreativ, sie erzeugen Spannungen und in der Auflösung einer Spannung liegt der Fortschritt der Menschheit.“ (FT 203)

In diesem Zusammenhang betont Franziskus noch einmal, dass es die Suche nach Wahrheit ist und die Wahrung der Menschenwürde, die alle Begegnungen leiten muss.

Dass jeder Mensch eine unveräußerliche Würde besitzt, ist eine Wahrheit, die der menschlichen Natur unabhängig jeden kulturellen Wandels zukommt. Deshalb besitzt der Mensch die gleiche unantastbare Würde in jeder historischen Epoche. Niemand kann sich durch die Umstände ermächtigt fühlen, diese Überzeugung zu leugnen oder ihr nicht entsprechend zu handeln. Der Verstand kann also durch Reflexion, Erfahrung und Dialog die Wirklichkeit der Dinge erforschen, um innerhalb dieser Wirklichkeit, die ihn übersteigt, die Grundlage bestimmter allgemeingültiger sittlicher Ansprüche zu erkennen. (FT 213)

Für die neue Kultur der Begegnung, die aus einer solchen Wahrheitssuche entsteht, wählt der Papst die Form des Polyeders.

Der Polyeder stellt eine Gesellschaft dar, in der die Unterschiede zusammenleben, sich dabei gegenseitig ergänzen, bereichern und erhellen, wenn auch unter Diskussionen und mit Argwohn. Denn man kann von jedem etwas lernen, niemand ist nutzlos, niemand ist entbehrlich. Dies bedeutet, dass die Peripherien mit einbezogen werden müssen. Wer in ihnen lebt, hat einen anderen Blickwinkel, sieht Aspekte der Realität, die man von den Machtzentren aus, in denen die maßgeblichen Entscheidungen getroffen werden, nicht erkennen kann. (FT 215)

Diese Form der Begegnung braucht Zeit und muss erlernt werden. Denn Unterschiede zu verstehen und zu integrieren ist ein langer Prozess und viel schwieriger als nur die Absicherung der eigenen Gruppe und Interessen. „Worauf es ankommt, ist, Prozesse der Begegnung in Gang zu setzen, Prozesse, die ein Volk aufbauen, das die Unterschiede in sich aufnimmt. Rüsten wir unsere Kinder mit den Waffen des Dialogs aus! Lehren wir sie den guten Kampf der Begegnung!“ (FT 217)

Dieser Prozess der Begegnung erfordert eine Kultur der Nächstenliebe. Jeder einzelne muss bereit sein, nicht nur auf sich zu schauen, sondern dem anderen dieselbe Wertschätzung für sich zuzugestehen.

Dies bedeutet die Fähigkeit, dem Nächsten das Recht zuzugestehen, er selbst zu sein und anders zu sein. Aus dieser zur Kultur gewordenen Anerkennung heraus kann ein Sozialpakt entstehen. Ohne diese Anerkennung tauchen hingegen subtile Weisen auf, dem Nächsten jegliche Bedeutung abzusprechen; er wird irrelevant und die Gesellschaft misst ihm keinen Wert bei. (FT 218)

Mit dem Modell der Geschwisterlichkeit ist Papst Franziskus tief in die verschiedenen Beziehungsfelder eingestiegen, die im Alltag die Würde und die Rechte des Einzelnen anerkennen. In vielen Bereichen des menschlichen Lebens hat es enorme Initiativen gegeben, um die Menschenwürde in ihren jeweiligen Bereichen zu konkretisieren, mit dem Einsatz von Wissen und Fähigkeiten, die ihnen besonders sind. Dafür ist Giovanni Maio mit seinem Modell der Arzt-Patienten-Beziehung im Bereich der Medizin ein geeignetes Beispiel. Man könnte die Frage stellen: Welche Ansätze machen das Feld der Medizin zu einem Ort der Anerkennung der Menschenwürde eines Patienten. Darauf werden wir im nächsten Kapitel näher eingehen.

KAPITEL 2: DIE ÜBERWINDUNG VON UNGLEICHHEIT DURCH BEZIEHUNG (G. MAIO)

2.1 Einführung

Wir haben Menschenwürde und Menschenrechte als Grundlage für die Gleichheit aller Menschen kennengelernt, die durch die staatlichen Gesetze und den christlichen Glauben stabilisiert wurde. Die Menschenwürde kommt einem Menschen zu, einfach weil er ein Mensch ist. Sie kann weder erworben noch verloren werden. Es handelt sich um eine angeborene und unverlierbare Würde.⁵⁸ Aber es ist wichtig zu sehen, ob für einen Menschen ganz seine Würde heute konkret geachtet wird und inwiefern seine Rechte in seinen Lebensumständen bewahrt werden. Dafür nehmen wir Giovanni Maios Modell der Arzt-Patient-Beziehung in diesem Kapitel als Beispiel.

G.Maio, Direktor des Institutes für Ethik und Geschichte der Medizin und zugleich Professor für Medizinethik an der Universität Freiburg, stellt in seinem „Lehrbuch der Ethik in der Medizin: Mittelpunkt Mensch“ das Menschenbild in der Medizinethik dar. Sein Verständnis zeigt eine Konkretisierung der Diskussion über Menschenwürde und Menschenrechte im medizinischen Bereich. Seine Vorstellung zur Überwindung der Ungleichheit zwischen Arzt und Patient durch eine Vertrauensbeziehung kann eine Anregung dafür darstellen, wie in vielen anderen Strukturen Ungleichheit überwunden werden kann.

Dieses Kapitel beruht daher vor allem auf den Vorstellungen von den zwischenmenschlichen Beziehungen, die G. Maio in der medizinischen Ethik entfaltet. In einem ersten Schritt soll daher ein Verständnis der Grundbegriffe und Tugendhaltungen in Maios medizinischer Ethik erhoben werden, um sein Beziehungsmodell besser zu verstehen.

2.2 Ethik in der Medizin

Es ist daher zunächst einmal wichtig, die entscheidende Frage zu stellen, wozu man die Ethik in der Medizin braucht. Damit die Ethik nämlich wirklich das tun kann, was von ihr erwartet wird, muss sie sich ihren Aufgaben ebenso tiefgründig wie nachhaltig stellen.⁵⁹ Dies gilt insbesondere im Bereich der Medizin, die sich ja mit dem Menschen und nicht nur mit seinem Körper beschäftigen sollte. Nicht nur prägen die Biowissenschaften den

⁵⁸ Vgl. Ulrich H.J. KÖRTNER, Werte in der Gesundheits- und Krankenpflege , in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch , Münster 2020, 134.

⁵⁹ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, Stuttgart 2017, 1.

Blick auf den Menschen, die naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen führen zusammen mit den neuen technologischen Errungenschaften zunehmend auch weg von der Frage nach dem Menschen als Ganzem.⁶⁰

Ethik in der Medizin ist ein faszinierendes Feld, weil sie die Medizin zu den wesentlichen Fragen des Menschseins zurückführen kann. Indem sie sich mit den Grenzsituationen von Geburt, Krankheit und Tod beschäftigt, weist die Medizin wie kaum eine andere Disziplin auf diese Grundfragen hin. Dies ist ein entscheidender Aspekt: Ethik in der Medizin bezieht sich vor allem auf die Grundfragen des menschlichen Lebens.

Ärztliches Handeln ist in vielfältige Strukturen eingebunden: Es vollzieht sich in medizinischen Institutionen, ist Gegenstand gesellschaftlicher Diskurse, hat sich an rechtliche Bestimmungen zu halten und bleibt stets auf den Dialog mit Forschung und Wissenschaft angewiesen. Zugleich aber ist es ein Handeln mit und an konkreten Menschen und so immer schon verwoben mit den persönlichen Wertvorstellungen der jeweiligen Akteurinnen und Akteure.⁶¹

Die Medizin ist keine angewandte Naturwissenschaft, sondern eine praktische Wissenschaft im Dienste des Menschen.⁶² „Wenn aber Medizin eine Praxis im Dienste des Menschen ist, dann kann eine Medizin, die die Reflexion auf den Menschen nicht in sich tief verankert hat, im Grunde gar keine Medizin sein.“⁶³ Die Ethik als Disziplin fragt danach, was für den Menschen gut ist.⁶⁴

Damit wissenschaftliches Wissen aber tatsächlich heilend auf den Menschen einwirken kann, erfordert jede Anwendung dieses Wissens eine zusätzliche Sicht auf den Menschen und seine Welt. Gute Medizin lässt sich nur verwirklichen, wenn man solide Naturkenntnisse als Faktenwissen mit der Frage verknüpft, was für den Menschen als Ganzem wie auch für das konkrete Individuum gut ist.⁶⁵ Es stellt sich daher die Frage, ob medizinisches oder naturwissenschaftliches Wissen allein ausreicht, um Menschen mit Würde zu behandeln.

Der österreichische Philosoph Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951), der der Ethik sonst eher skeptisch gegenübersteht, hat dies in seinem *Tractatus logico-philosophicus* (1918) auf den Punkt gebracht: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen

⁶⁰ Vgl. Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 1.

⁶¹ Karl HUNSTORFER, *Werte im ärztlichen Handeln*, in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), *Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch*, Münster 2020, 113.

⁶² Vgl. Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 3.

⁶³ Ebd., 3.

⁶⁴ Vgl. Ebd., 3.

⁶⁵ Vgl. Ebd., 4.

Fragen beantwortet worden sind, unsere Lebensprobleme noch nicht berührt wurden.“⁶⁶ Für die Ethik in der Medizin ist es daher nicht nur wichtig, die Tatsachen zu kennen; man muss zugleich im Auge haben, was für den Menschen wichtig ist.⁶⁷ „Medizin hat es unweigerlich mit den Grenzsituationen des menschlichen Lebens zu tun, und eine Ethik in der Medizin wird letzten Endes darauf angewiesen sein, über Geburt, Krankheit und Tod und deren Bedeutung für den Menschen nachzudenken.“⁶⁸ Die Frage in der Medizinethik wäre: Was bedeuten diese Lebensprobleme nun für uns und für das menschliche Leben als Ganzes?⁶⁹ In den meisten Fällen bezieht sich die ethische Reflexion zunächst auf das konkrete Handeln.⁷⁰ Dieses konkrete Handeln in der Medizin muss sich für bestimmte Tugenden des Lebens öffnen.

2.2.1 Die Medizin und die Tugend des Wohlwollens

Wenn man sich bei den Tugenden von den Unterscheidungen der ethischen Tradition leiten lässt, sieht man Tugenden als Haltung des Respekts und der Pflichten, wie sie Eltern gegenüber ihren Kindern empfinden. Sicherlich kann man sagen, dass derjenige, der respektvoll handelt, in einem moralischen Sinne gut handelt. Aber er tut das, was er tut, nicht weil es moralisch gut ist, sondern aus Respekt.⁷¹

Von besonderer Bedeutung für die Medizinethik ist der Tugendbegriff, der aber bisher nur ansatzweise entfaltet wurde. Man denke an die Tugend der Gelassenheit, die für den großen Komplex des guten Sterbens relevant geworden ist, oder die Tugend der Achtsamkeit, die als Grundlage einer verständnisvollen Arzt-Patienten-Beziehung anzusehen ist. Man denke auch an die Tugend der Solidarität, die heute sowohl für den individuellen Umgang mit kranken Menschen, als auch für den makro-allokativen Kontext von besonderer Relevanz ist. Man denke an die Tugend der Caritas, deren Verdrängung eine einseitige Betonung des ökonomischen Denkens erst ermöglicht hat. Und nicht zuletzt denke man an die Tugend der Mäßigung, die im Hinblick auf zahlreiche Entwicklungen in der modernen Medizin angewendet werden könnte.⁷²

Um die Relevanz der Tugendethik für die Medizin zu verdeutlichen, sei auf eine Tugend verwiesen, die für die Medizin von zentraler Bedeutung ist, sofern sie als soziale

⁶⁶ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 4.

⁶⁷ Vgl. Ebd. 4.

⁶⁸ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 4.

⁶⁹ Vgl. Ebd., 4.

⁷⁰ Vgl. Ebd., 11.

⁷¹ Vgl. Johannes FISCHER, Güter, Tugenden, Pflichten: Zum sittlichen Fundament der Medizinethik. In: Ethik in der Medizin 18 (2006) 148-156, hier: 150.

⁷² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 87.

Errungenschaft und als Hilfeversprechen verstanden wird: die Tugend des Wohlwollens. Die Tugend des Wohlwollens kann im Gegensatz zur Rechtspflicht gesehen werden.⁷³ „Wenn wir jemandem ein grundsätzliches Wohlwollen entgegenbringen, fragen wir nicht was eigene Pflicht ist oder was des anderen Rechte sind.“⁷⁴ Für die Tugend des Wohlwollens ist die Frage, was man dem anderen rechtlich schuldet, nicht der Anstoß. Wohlwollen ist eine Grundhaltung, die von der Hinwendung zum anderen und von der Wertschätzung seiner unverwechselbaren Person getragen wird.⁷⁵

2.2.2 Medizin als Verbindung von Sachlichkeit und Zwischenmenschlichkeit

Die aktuellen strukturellen Veränderungen in der Medizin verweisen auf die zentrale Frage, ob die Arzt-Patienten-Beziehung als zwischenmenschliche Beziehung oder als kompetenzorientierte Dienstleistungsbeziehung zu betrachten ist. Auf der einen Seite agiert die Medizin in einem radikal unpersönlichen Rahmen: Sie hat etwas Formales, das durch Autoritäten weitergegeben wird, da sie nach Schemata vorgeht, die von institutionell vorgegebenen Regeln, von Objektivität, Sachlichkeit und Wissenschaftlichkeit getragen werden. Auf der anderen Seite hat sie aber auch eine zutiefst persönliche Komponente: Sie lebt von der Zwischenmenschlichkeit, hat mit Intimität zu tun, verlangt Nähe, emotionale Wärme und vor allem einfühlsames Verständnis.⁷⁶ „Allerdings ist auch das Bestehen eines dialektischen Verhältnisses zwischen Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit fragwürdig, da es zur Sachlichkeit selbst gehört, Mitmenschlichkeit zu wecken und zu pflegen.“⁷⁷

Die größte Spannung liegt aber darin, dass diese Beziehung ohne persönliche Nähe nicht fruchtbar ist und sich nicht im rein Persönlichen auflösen lässt.⁷⁸ Die Arzt-Patienten-Beziehung verlangt also eine Doppelrolle: Einerseits ist der Arzt als professioneller Helfer und Experte gefragt, andererseits wird er dieser Rolle nicht gerecht werden können, wenn er sich nicht gleichzeitig als Mensch in Begegnung sieht.⁷⁹

Die moderne Medizin ist heute so strukturiert, als ginge es ihr in erster Linie um die Behandlung von starken, gesunden Menschen und nicht um die Behandlung von abhängigen, hilfsbedürftigen, ja oft verzweifelt kranken Menschen. Eine solche und so

⁷³ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 87.

⁷⁴ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 87.

⁷⁵ Vgl. Ebd., 88.

⁷⁶ Vgl. Ebd., 494.

⁷⁷ Martin HÄHNEL, Das Ethos der Ethik Zur Anthropologie der Tugend, Wiesbaden 2015, 152.

⁷⁸ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 494.

⁷⁹ Vgl. Ebd., 495.

definierte Medizin versäumt es, eine zwischenmenschliche Bindung zum leidenden Menschen auszudrücken, die ihn auffängt, ihm neuen Halt gibt, ihn wieder stabilisiert.⁸⁰

2.2.3 Anthropologie der Angewiesenheit

Der Mensch steht in grundlegender Angewiesenheit zum anderen. Für die Ethik der Fürsorge ist die grundsätzliche Angewiesenheit des Einzelnen von größerer Bedeutung als die Souveränität des Einzelnen. Die Wahrheit, dass jeder Mensch in einer Grundstruktur der Angewiesenheit lebt, wird in den Mittelpunkt der Ethik der Fürsorge gestellt.⁸¹ Die Angewiesenheit macht dem Menschen die Asymmetrie der Situation bewusst, in der die Menschen unterschiedlich sind. Ihre Situation ist nicht primär auf Reziprozität ausgerichtet, sondern drückt ihre grundsätzliche Angewiesenheit aus. Der Mensch erkennt also nicht nur die Asymmetrie, sondern auch die grundsätzliche Abhängigkeit in der Beziehung zum anderen. Daher ist die Hilfsbedürftigkeit oder der Zustand der Angewiesenheit nicht nur ein Ausdruck von Schwäche, sondern fördert darüber hinaus eine Atmosphäre der Normalität und der Beziehungen im Allgemeinen.⁸²

Die Ethik der Fürsorge befasst sich mit der Gleichheit der Personen, in der die Souveränität der Individuen respektiert und gleichzeitig versucht wird, einen Ausgleich der zwischen ihnen bestehenden Asymmetrie zu erreichen. Sie bemüht sich, die Souveränität der verschiedenen Menschen in ihren spezifischen Situationen zu gewährleisten, ohne die Anerkennung des Wertes der Individuen zu ignorieren.⁸³

Der Mensch ist nicht nur durch das Gesetz zu verstehen. Vielmehr ist er von seiner menschlichen Natur her dazu bestimmt, Gutes zu tun. Dies ermöglicht es, ein gutes Menschenbild zu haben. Der Begriff des Gutes steht bei Aristoteles in Beziehung zur menschlichen Natur, die den Menschen dahingehend disponiert hat, dass er nach Gütern, wie Gesundheit, Reichtum oder Glückseligkeit, strebt, und nicht in Beziehung zu einer Moral community, die sich über das Richtige und Falsche verständigt.⁸⁴

2.2.4 Das Menschenbild als Fundament einer Ethik in der Medizin

Da die Medizinethik grundsätzlich mit den Menschen zu tun hat, ist es wesentlich darauf zu achten, welches Menschenbild sie hat. Es stimmt, dass es eine ganze Reihe von Menschenbildern gibt, auf denen die Medizin ihr Handeln aufbaut. Die moderne Medizin

⁸⁰ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 495.

⁸¹ Vgl. Ebd., 190.

⁸² Vgl. Ebd., 191.

⁸³ Vgl. Ebd., 191.

⁸⁴ Vgl. Johannes FISCHER, Güter, Tugenden, Pflichten: Zum sittlichen Fundament der Medizinethik. In: Ethik in der Medizin 18 (2006) 148-16, hier: 149.

präsentiert ein bestimmtes Menschenbild, nämlich den Menschen als Mechanismus, als Maschine. In diesem mechanistischen Menschenbild wird der Mensch als ein Wesen gesehen, das durch die Naturwissenschaften beschrieben werden kann. Durch die Reduktion des Menschen auf einen Mechanismus konnte die Medizin zwar Krankheiten besser behandeln, aber sie behandelte den Menschen nicht mehr als Ganzen, weil der Mensch in seiner geistigen Dimension und in seiner Lebensweltlichkeit aus der Perspektive dieses mechanistischen Menschenbildes nicht wahrgenommen werden konnte.⁸⁵

Das Menschenbild bietet grundsätzlich eine Definition des Menschen an. Eine Definition des Menschen wäre notwendig eine Selbstdefinition, ein Unterfangen von Leuten, die sich selbst problemlos als „menschlich“ betrachten und ihre eigene Menschlichkeit stillschweigend, ja unbewusst als Maßstab dessen aufrichten, was überhaupt als menschlich auftreten und angenommen werden darf.⁸⁶

Neben dem mechanistischen Menschenbild ist auch das Bild des Menschen als souveräner Kunde und Konsument für die moderne Medizin von Bedeutung. Darin ist eine ausgeprägte Marktorientierung der modernen Medizin zu sehen, in der sich der Arzt als Vertreter eines primär sozialen Berufsstandes in einen marktförmigen Dienstleister verwandelt.⁸⁷ Als solcher stellt er nicht mehr seine Person in den Dienst seines Wissens und Könnens, sondern tritt in eine zweckgerichtete Beziehung zum Patienten bzw. zur Patientin, in der diese als Personen außen vor bleiben.⁸⁸

Ein weiteres Menschenbild, das das Handeln der modernen Medizin prägt, ist das Bild des Menschen als atomistisches Individuum. Es ist das Individuum, dem Fragen gestellt werden, es ist das Individuum, von dem Antworten erwartet werden, es ist das Individuum, dem weitreichende Entscheidungen auferlegt werden können.⁸⁹ Zum Beispiel wird dem Individuum auferlegt, diese oder jene Option des Sterbens zu wählen.⁹⁰ Bei der Durchsetzung des Informed Consent wird jedoch zu wenig berücksichtigt, dass Menschen ihre Entscheidungen nur als soziale Wesen treffen können und dass diese Entscheidungen maßgeblich vom jeweiligen sozialen Beziehungsumfeld und nicht vom Individuum allein abhängen.⁹¹

⁸⁵ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 478.

⁸⁶ Vgl. Rémi Brague, Zum Christlichen Menschenbild, Wiesbaden 2022, 65.

⁸⁷ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 480.

⁸⁸ Vgl. Ebd., 481.

⁸⁹ Vgl. Ebd., 481.

⁹⁰ Vgl. Ebd., 482.

⁹¹ Vgl. Ebd., 481.

Das Bild vom Menschen als Individuum ist reduktionistisch, denn jeder Mensch ist auf zwischenmenschliche Beziehungen angewiesen. Es sind nämlich nicht zuletzt diese Beziehungen, die die Vorlieben des Individuums bestimmen und auch erklärbar machen. Diese Abhängigkeit und die damit verbundene Hoffnung vieler Menschen, gerade im Angesicht des Todes nicht als Fremde, sondern als ein mit allen Menschen in gemeinsamer Menschlichkeit verbundenes Wesen betrachtet zu werden, kann nicht erfüllt werden, wenn die Medizin stillschweigend davon ausgeht, dass sie es mit reinen Individuen zu tun hat.⁹²

Eine Medizin, die sich der Hilfe für Menschen in Not verschrieben hat, wird ein Menschenbild voraussetzen müssen, das nicht den gesunden, autonomen, souveränen Menschen zum alles beherrschenden Leitbild macht, sondern Abhängigkeit, Bedürftigkeit und Unselbständigkeit als entscheidende konstitutive Merkmale des Menschseins betrachtet.

Eine zentrale Frage, die sich im Blick auf das Verständnis von Medizin und Gesundheit nach G. Maio daraus ergibt, wäre: Was versteht man angesichts dieser Überlegungen unter dem Begriff „Krankheit“?

2.2.5 Die Soziokulturelle Komponente des Krankheitsbegriffs

G. Maio bezieht sich auf die soziokulturelle Komponente des Krankheitsbegriffs, um die gesellschaftliche Rolle für das Verständnis von Krankheit herauszustellen. „Krankheit ist nicht nur das, was eine verobjektivierbare Funktionsstörung mit sich bringt, sondern immer auch das, was die Gesellschaft auf dem Boden bestimmter Vorstellungen vom guten Leben für sich als Krankheit definiert.“⁹³ Ein gutes Beispiel dafür sind die Festlegungen von Krankheiten in der Psychiatrie.

Thomas Szasz lehnt in seinem Buch „The Myth of mental Illness“ (1961) den Begriff Geisteskrankheit in der Psychiatrie ab, da er der Meinung ist, dass die vermeintlichen Geisteskrankheiten gerade nicht der Natur entspringen, sondern Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher Wertvorstellungen sind, wie sich am Beispiel der Homosexualität zeigen lässt. Homosexualität, die früher als Geisteskrankheit galt, ist ein gutes Beispiel für eine solche gesellschaftliche Überformung biologischer Gegebenheiten. Es ist daher von entscheidender Bedeutung, Krankheitsbilder daraufhin zu untersuchen, inwieweit

⁹² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 482.

⁹³ Ebd., 127.

gesellschaftliche Deutungsmuster Eingang in vermeintlich objektive Festlegungen von Krankheiten gefunden haben.⁹⁴

In eine Krankheitsdefinition fließen nicht nur biologische und soziale Faktoren ein, sondern auch und vielleicht am stärksten subjektive Faktoren: das Empfinden des Erkrankten selbst. Das muss so sein, denn würde man die subjektive Komponente außer Acht lassen, müsste man einen Menschen, der z.B. an chronischen Schmerzen leidet und bei dem kein organischer Befund festgestellt werden kann, als nicht krank einstufen, sofern er die gleiche sonstige Funktionalität und Lebenserwartung hat wie der Durchschnittsmensch.⁹⁵ Krankheit kann also als ein normativer Begriff verstanden werden, in den sowohl Fakten als auch gesellschaftliche Konventionen und subjektive Deutungsmuster mit jeweils unterschiedlicher Akzentuierung und Gewichtung einfließen. Es ist nicht nur legitim, sondern auch geboten, alles zu tun, um demjenigen zu helfen, der als krank bezeichnet wird.⁹⁶

Das Besondere von Vorstellungen G. Maios liegt in seinem Umgang mit dem Begriff „Gesundheit“ als umfassender Begriff zur Überwindung von Ungleichheit.

2.3 Gesundheit als umfassender Begriff

Der Begriff „Gesundheit“ gilt als einer der Grundbegriffe der Medizin. Der Grund dafür ist, dass die Erhaltung und Wiederherstellung der Gesundheit seit jeher zu den klassischen Zielen der Medizin gehören. Die Tatsache, dass die Medizin dem Gesundheitsministerium unterstellt ist, verdeutlicht, wie sehr Medizin und Gesundheit miteinander verbunden sind.⁹⁷

Beim Versuch einer eindeutigen Definition des Begriffs „Gesundheit“ wurde diese häufig durch ihr Gegenteil bestimmt, indem Krankheit als das Gegenteil oder die Abwesenheit von Gesundheit definiert wurde. Das heißt, die Gesundheitsdefinition bezog sich auf den Verlust der Gesundheit, wenn Krankheit auftritt. In Wirklichkeit ist Gesundheit mehr als der Ausschluss jeder Form von Krankheit. So kann z. B. ein kurzsichtiger Mensch gesund sein. Versteht man Gesundheit als Wohlbefinden, so stellt man fest, dass Wohlbefinden nicht einfach die Abwesenheit von Leiden oder Schmerzen ist. Gesundheit umfasst mehr, als durch eine negative Bestimmung zum Ausdruck gebracht werden kann.⁹⁸

⁹⁴ Vgl. Ebd., 127.

⁹⁵ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 128.

⁹⁶ Vgl. Ebd., 130.

⁹⁷ Vgl. Ebd., 131.

⁹⁸ Vgl. Ebd., 131.

Auch der Begriff „Krankheit“ ist kein objektiver Begriff, weil er von den Untersuchungsmethoden abhängt. Man kann fragen, ob Gesundheit als Zustand beschrieben werden kann? Zustand bedeutet das, was ich hier und jetzt feststellen kann. Gesundheit ist kein Faktum, das klar umrissen werden kann. Sie ist ein Gut, das sich nicht nur auf das Hier und Jetzt, sondern auch auf die Zukunft bezieht.⁹⁹

Gesundheit kann vielmehr als Potenzial betrachtet, statt als ein Zustand gesehen werden. Darüber hinaus kommt es häufig zu einer Verwechslung von Gesundheit und Glück, d. h. Glück wird fälschlicherweise mit Gesundheit gleichgesetzt. Dies führt zu dem Verständnis, dass ein ungesunder Mensch nicht glücklich sein kann. In Wirklichkeit ist das aber nicht so. Zum Beispiel kann jemand gesund sein, ohne glücklich zu sein, und ein anderer kann glücklich sein, auch wenn er krank ist.

Eine Definition von Gesundheit scheint also schwierig zu sein. Die Herausforderung besteht darin, eine Definition zu finden, die Gesundheit klar von Wohlbefinden, Glück oder auch Leistung und Fitness abgrenzt. Deshalb müssen nach Ansicht von G. Maio vier spezifische Komponenten von Gesundheit, nämlich Ganzheit, Gesundheit als dispositionaler Begriff, soziale Normvorstellungen und Bewältigungspotential berücksichtigt werden.¹⁰⁰

2.3.1 Gesundheit als Ganzheit

Der Begriff Gesundheit bezieht sich in erster Linie auf den ganzen Menschen und nicht auf eine bestimmte Eigenschaft einer Person. Das bedeutet, dass Gesundheit etwas mit der Ganzheit eines Menschen zu tun hat. Auch die Begriffe in anderen Sprachen wie health, sanità beziehen sich auf Ganzheit. Es ist klar, dass nur der ganze Mensch gesund sein kann und deshalb hat Gesundheit mehr mit dem umfassenden Integrationsvermögen des einzelnen Menschen und somit mit seinem Ganzsein zu tun. In dieser Hinsicht ist Gesundheit ein relationales Konzept. Sie bezieht sich auf die Fähigkeit einer Person, auf innere und äußere Herausforderungen zu reagieren.¹⁰¹

Eine wichtige Frage im Hinblick auf die Ganzheit eines Menschen ist, ob Gesundheit durch eine bestimmte Fähigkeit hergestellt werden kann. Vielmehr ist es aber die Fähigkeit des gesamten Organismus, auf alle Herausforderungen zu reagieren, denen ein Mensch im Leben ausgesetzt ist, die Gesundheit ausmacht. Das ist auch der Grund, warum wir viele Krankheiten haben können, aber nur eine Gesundheit, denn diese bezieht

⁹⁹ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 132.

¹⁰⁰ Vgl. Ebd., 132.

¹⁰¹ Vgl. Ebd., 132.

sich auf die Gesamtheit der Person und nicht auf bestimmte Fähigkeiten. Ein Mensch, der zum Beispiel körperlich leistungsfähig ist, wird höchstwahrscheinlich auch gesund sein, aber ein Mensch, der nur körperlich leistungsfähig ist, ist nicht unbedingt gesund. Die Person müsste gleichzeitig auch in der Lage sein, andere lebensnotwendige Dinge zu verwirklichen. Kann man sagen: „Wenn du deine Leistung steigerst, wirst du jeden Tag gesünder“? Im Gegenteil, wir würden eher den Zustand eines Menschen, der ausschließlich mit der Steigerung seiner Leistung beschäftigt ist und alles andere vernachlässigt, als gesundheitsgefährdend ansehen.¹⁰²

2.3.2 Gesundheit als dispositionaler Begriff

Gesundheit ist kein objektiver Zustand und kann daher nicht allein durch medizinische Tests bestimmt werden. Selbst wenn ein Patient gründlich untersucht und vermessen wird, können wir nur wissen, ob er gesund ist, wenn er den Widrigkeiten des Lebens ausgesetzt ist. Durch eine Untersuchung können wir wahrscheinlich feststellen, dass keine Krankheit vorliegt, aber wir können die Gesundheit nicht mit unseren Instrumenten messen. In diesem Sinne kann die Gesundheit nur getestet werden.

Der schwedische Philosoph Lennart Nordenfelt versteht Gesundheit als die Fähigkeit, diejenigen Handlungen auszuführen, die ausreichend und notwendig sind, um unter den Standardbedingungen eines sozialen und kulturellen Rahmens ein Mindestmaß an Glück zu erreichen. An anderer Stelle verwendet Nordenfelt diesen Begriff der Lebensziele anstelle von Glück. Gesundheit ist für ihn das Vorhandensein bestimmter Fähigkeiten, durch die das wichtig erachtete Ziel erreicht werden kann. Allerdings erscheint es fraglich, ob Glück oder Lebensziele wirklich als Maß für Gesundheit geeignet sind, denn beide hängen von vielen Faktoren ab, die nicht alle mit Gesundheit zu tun haben.¹⁰³

Sein Ansatz macht deutlich, dass Gesundheit kein Zustand ist, sondern eher eine grundlegende Befähigung oder Disposition.¹⁰⁴ Krank zu werden bedeutet also nicht automatisch den Verlust der Befähigung oder Disposition zum Glücksein. Das Argument, dass man notwendigerweise Gesundheit braucht, um glücklich zu sein, ist damit widerlegt.¹⁰⁵

¹⁰² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 133.

¹⁰³ Vgl. Ebd., 133.

¹⁰⁴ Vgl. Ebd., 134.

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., 133.

2.3.3 Gesundheit als soziale Normvorstellung

Es wäre nicht umfassend, Gesundheit nur in Abhängigkeit von wissenschaftlichen Normen zu sehen, denn sie beruht auch auf sozialen Normen. Sowohl der Krankheits- als auch der Gesundheitsbegriff lassen sich keineswegs auf bloße wissenschaftliche Normen reduzieren, sondern sind immer sozial geprägt.

So kann beispielsweise Legasthenie nur in einer Gesellschaft, die sich auf das Schreiben konzentriert, als Krankheit angesehen werden. In einer vormodernen Gesellschaft gab es diese Krankheit nicht, und so war derjenige, der de facto Legastheniker war, auch gesund, da Schwächen nur dann sichtbar werden, wenn etwas Bestimmtes von der Person erwartet wird. In den Begriff der Funktionsfähigkeit mischen sich also bereits soziale Konventionen und gesellschaftlich geprägte Anforderungen und Erwartungen an den Menschen. Der Begriff der Gesundheit vermischt sich also auch mit den sozialen Normvorstellungen.¹⁰⁶

2.3.4 Gesundheit als Bewältigungspotential

Gesundheit im weiteren Sinne ist weder eine Art vollständige Funktionsfähigkeit noch die absolute Abwesenheit von Krankheit. Sie ist vielmehr die Fähigkeit eines Menschen, auch die widrigen und einschränkenden Faktoren so weit in das eigene Lebenskonzept zu integrieren, dass er über diese Einschränkungen hinaus sein eigenes Leben leben kann. Jemand kann eine funktionelle Beeinträchtigung haben und sich trotzdem gesund fühlen; es kommt darauf an, welche Bewältigungspotenziale er mobilisieren kann. Deshalb wäre es nicht richtig, Gesundheit und Krankheit als völlig ausschließende Begriffe zu verstehen, denn sie stehen in einer gegenseitigen Verbindung zueinander.¹⁰⁷

Canguilhem meint dasselbe, wenn er sagt: „Der gesunde Mensch misst seine Gesundheit an der Fähigkeit, die Krisen seines Organismus zu überstehen und eine neue Ordnung zu etablieren.“¹⁰⁸ Foot betont diese Fähigkeit in folgendermaßen: Die humane Lebensform zeichne sich speziell dadurch aus, dass sie über die „Fähigkeit, Handlungsgründe anzuerkennen und entsprechend zu handeln“ ist.¹⁰⁹ „Menschen, die die moralische

¹⁰⁶ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 134.

¹⁰⁷ Vgl. Ebd., 134.

¹⁰⁸ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 134 – 135.

¹⁰⁹ Philippa Foot, Die Natur des Guten. Frankfurt 2004, 43.

Dimension der menschlichen Lebensform nicht anerkennen und umsetzen, sind demnach als defiziente Exemplare ihrer Spezies anzusehen.“¹¹⁰

Viktor von Weizsäcker formuliert: „Das Geheimnis Gesundheit ist nicht ein Kapital, das man aufzehren bringen kann, sondern sie ist nur dort vorhanden, wo sie in jedem Augenblick des Lebens erzeugt wird.“¹¹¹ In der Antike wurde Gesundheit als ein Zustand von Ausgeglichenheit, von Gleichgewicht verstanden. Dieser Zustand des Gleichgewichts oder des Gesundseins bezieht sich auf die Fähigkeit, die eigene Existenz so zu bewältigen, dass man seine eigenen Normen setzt, ohne sich aufgrund von Funktionseinschränkungen oder Krankheit unfähig zu fühlen.¹¹²

Dieses Verständnis wird durch das Modell der Homöostase/Homöopathie noch verstärkt. Nach diesem Modell ist jemand gesund, wenn es ihm gelingt, ein Gleichgewicht in sich selbst herzustellen, indem er seine eigenen Ressourcen mobilisiert, um Widrigkeiten zu überwinden. Dies bedeutet keineswegs, dass Gesundheit eine Rückkehr zu einem Ideal oder zum ursprünglichen Zustand ist, sondern vielmehr ein Streben nach neuer Harmonie. In diesem Sinne schreibt Canguilhem: „Gesundheit ist eine Form der Existenzbewältigung, bei der man sich nicht bloß als Besitzer oder Träger, sondern notfalls als Schöpfer von Wert, als Stifter von Lebensnormen empfindet.“¹¹³

Während das Verständnis des umfassenden Begriffs „Gesundheit“ das Bewusstsein für die Fähigkeit eines ganzen Organismus fördert, konzentriert sich G. Maio auf die Ganzheit eines Menschen. Dazu tritt er dafür ein, die Arzt-Patienten-Beziehung durch verschiedene Prinzipien der medizinischen Ethik zu gestalten, die einen Schlüsselansatz für ein umfassendes Leben bieten.

2.4 Beziehung als Form der Überwindung der Ungleichheit

Der Aufbau einer Relationalität zwischen Patient und Arzt gehört laut G. Maio zu den Grundlagen für die Medizin. In dieser Beziehung hat vor allem der Patient Vertrauen in seinen Arzt, von dem erwartet wird, dass er seine Handlungen im Hinblick auf das Wohl und die Interessen des Patienten durchführt.

¹¹⁰ Ulrich STECKMANN und Bert HEINRICHS, Künstliche Intelligenz und menschliches Maß, in: Janina LOH / Thomas GROTE (Hgg.), Medizin – Technik – Ethik Spannungsfelder zwischen Theorie und Praxis (Band 5), Berlin, 2023, 28.

¹¹¹ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 135.

¹¹² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 135.

¹¹³ Ebd., 135.

Die Patienten und Patientinnen lassen sich auf das ordnungsgemäße Handeln der Ärztinnen und Ärzte ein und vertrauen darauf, dass der Arzt sie nicht mit irgendwelchen Absichten schädigt. Daher wird von einem Arzt bzw. einer Ärztin zu Recht erwartet, dass sie ihre Behandlung ausschließlich nach den Grundsätzen des Wohltuns und der Schadensvermeidung durchführen. Keinesfalls wird von ihnen erwartet, dass sie dieses Vertrauen missachten und nicht nach Kriterien handeln, die nicht primär auf das Patientenwohl gerichtet sind.¹¹⁴ Daher hat der Patient bzw. die Patientin ein Recht auf Sicherheit.

Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund die Rechte einer Person in einer Beziehung gewahrt werden sollten. Zu diesem Zweck erläutert G. Maio verschiedene Prinzipien in der Arzt-Patienten-Beziehung, welche dazu dienen, die Werte des Einzelnen zu bewahren, gerade auch in den vielen Situationen, in denen es keinen Konsens zwischen Arzt bzw. Ärztin und Patient bzw. Patientin gibt.

2.5 Die bioethischen Prinzipien

2.5.1 Das Prinzip der Autonomie

Die Autonomie lässt den Menschen erkennen, dass er selbst der Schöpfer seines Lebens ist. Der Mensch ist sein eigenes Projekt, also auch sein eigener Schöpfer.¹¹⁵ Es erscheint gerecht und notwendig, dass der Einzelne das Recht hat, seine Werte und Prioritäten zu setzen, damit er die Freiheit hat, zu entscheiden, was für ihn gut sein könnte. Im Bereich der Medizin bezieht sich der Grundsatz der Autonomie in erster Linie auf die Anerkennung der grundlegenden Freiheit des Menschen (Patienten). Mit anderen Worten: In einem weiteren Sinne muss sich jede Handlung gegenüber dem Menschen immer daran messen lassen, ob sie die Freiheit des anderen überhaupt anerkennt.¹¹⁶

Autonomie oder Selbständigkeit ist jedoch nicht solipsistisch zu verstehen, als ob es nur die Einzelperson in der Welt gäbe, sondern mit Respekt vor dem Beziehungscharakter der Person. Die sich anschließenden Fragen lauten: Was bedeutet Autonomie für einen kranken Menschen? Wie ist die Beziehung zwischen Patient und Arzt zu verstehen?

2.10.1.1 Der dialogische Charakter der Autonomie

Jeder Mensch will als Individuum gesehen werden, er will in seiner Einzigartigkeit respektiert und nicht in ein Muster gepresst werden. Eine besondere Herausforderung für

¹¹⁴ Vgl. Ebd., 141.

¹¹⁵ Vgl. Rémi Brague, Zum Christlichen Menschenbild, 47.

¹¹⁶ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 159.

die Medizin ist es daher, einerseits die Krankheit zu behandeln, die etwas Regelmäßiges hat, und gleichzeitig den Patienten hinter der Krankheit zu sehen, der sich in keine Regelmäßigkeit pressen lässt, denn der Mensch ist kein System, sondern multidimensional.¹¹⁷ Mehr noch, nur so kann sich der Mensch als dialogisches Wesen verstehen. Ohne die Beziehungen eines Menschen zu berücksichtigen, ist es nicht möglich, seiner Individualität gerecht zu werden. Um die Autonomie des Patienten wirklich zu respektieren, müsste der Arzt vor allem bei schweren Erkrankungen versuchen, sich ein Bild von den Beziehungen seines Patienten zu seinen Angehörigen und Freunden zu machen. Nur in diesem besonderen Beziehungsgefüge kann er die Einzigartigkeit und Besonderheit seines Patienten und seiner Situation erfassen.¹¹⁸

2.10.1.2 Autonomie als Bestandteil einer Vertrauensbeziehung

Man kann sich fragen, ob die Autonomie eine rein rechtliche Dimension des Patienten ist. G. Maio verweist in dieser Frage auf den Spruch des Laotse: Wenn die Liebe verloren geht, entstehen Rechte und Pflichten. Der Arzt als medizinisch-technischer Experte löst seine Forderung ein und erbringt die Leistung nach den geltenden Qualitätskriterien. Eine solche Beziehung wäre eine rein vertragliche Beziehung. Doch krank zu sein bedeutet nicht einfach, sich auf die Suche nach geeigneten Gesundheitsdiensten zu machen. Eine Krankheit kann einen Menschen so existentiell berühren, dass er ein anderer Mensch wird.¹¹⁹ In seiner Not ist der Kranke auf den Arzt angewiesen und hat keine andere Wahl, als ihm zu vertrauen.¹²⁰ Es handelt sich also in der Regel eher um ein Vertrauensverhältnis als um ein Vertragsverhältnis.

In Medizin und Pflege sind Menschen in gleicher Weise der Hilfe und Pflege bedürftig und haben Anspruch auf unsere Zuwendung, ob sie nun reich oder arm sind, eine Frau Doktor bzw. ein Herr Doktor oder eine einfache Arbeiterin bzw. ein einfacher Arbeiter, ob sie einen österreichischen Pass haben oder nicht, ob sie an den Gott der Christinnen und Christen, der Musliminnen und Muslime oder an gar nichts glauben. Und alle haben sie das gleiche Anrecht auf unsere Achtung,

¹¹⁷ Vgl. Ebd., 223.

¹¹⁸ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 224.

¹¹⁹ Vgl. Ebd., 224.

¹²⁰ Vgl. Ebd., 225.

unseren Respekt, die alte Frau bzw. der alte Mann aus dem Wiener Gemeindebau nicht weniger als ein prominentes Mitglied der Seitenblicke-Gesellschaft.¹²¹

2.5.2 Das Prinzip des Nicht-Schadens

Einem anderen Menschen Schaden zuzufügen bedeutet, ihn nicht als Selbstzweck zu betrachten und seine Rechte zu verletzen. Das Prinzip der Nicht-Schädigung, eines der ältesten handlungsleitenden Prinzipien in der Medizin, beruht daher auf der Anerkennung der Grundrechte des anderen. Kant versteht das Prinzip der Nicht-Schädigung als eine negative Pflicht, eine Pflicht, keinen Schaden zuzufügen. Dieses Prinzip fördert die Verpflichtung, nicht zu schaden, denn Nicht-Schaden bedeutet die Anerkennung der Rechte und der Würde einer Person.¹²²

2.5.3 Das Prinzip des Wohltuns

Während das Prinzip des Nichtschadens eine negative Pflicht zur Unterlassung von Schaden befürwortet, gibt es ein anderes Prinzip – das Prinzip des Wohltuns, das eine positive Pflicht zur Hilfe oder zum Wohltun an anderen fordert.

Beide Prinzipien sind moralisch relevant, weil sie auf der Anerkennung des Anderen beruhen, auch wenn das eine die Verneinung einer Handlung bezeichnet, während das andere die Ausführung einer Handlung betont. Solange sich diese beiden Prinzipien auf die Anerkennung einer anderen Person konzentrieren, sind sie für die Gewährleistung der Rechte und der Würde des Einzelnen von Bedeutung. Allerdings hat die Pflicht zur Nicht-Schädigung als Pflicht zur Anerkennung eine stärkere Bindungskraft als die Pflicht zum Wohltun.¹²³

2.5.4 Das Prinzip der Gerechtigkeit – Gleichheitsmodell (Egalitarismus)

Gerechtigkeit und Gleichheit sind unweigerlich miteinander verbunden. Gleichheit hat etwas mit Gerechtigkeit zu tun und umgekehrt. Aristoteles vertritt ein egalitäres Modell, in dem er auf eines der grundlegenden moralischen Prinzipien hinweist, nämlich, dass Gleiches immer gleich behandelt werden muss. Demzufolge gilt eine gleiche Verteilung unter Gleichen als zentraler Maßstab für eine gerechte Verteilung.¹²⁴

Für die Medizin hat dieses egalitaristische Modell die weitreichende Implikation, dass Patienten mit gleichem Krankheitsbild den gleichen Zugang zur gleichen

¹²¹ Ulrich H.J. KÖRTNER, Werte in der Gesundheits- und Krankenpflege, in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch, Münster 2020, 134 - 135.

¹²² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 160.

¹²³ Vgl. Ebd., 162.

¹²⁴ Vgl. Ebd., 167.

Behandlung haben müssen, damit keine Ungerechtigkeit entsteht. So wäre es nach diesem Modell ungerecht, wenn von zwei Patienten mit derselben Erkrankung der eine Patient eine teure Behandlung erhält und dem anderen, der gleich betroffen ist, diese aus ökonomischen Gründen verwehrt bleibe.¹²⁵

2.6 Den anderen als Menschen sehen

Einen anderen Menschen, seine Situation oder sogar sein Leben zu verstehen, bedeutet, sich Zeit zu nehmen und Interesse zu entwickeln. Es verlangt uns viel ab, wenn wir versuchen, jemanden in unserer Umgebung zu verstehen. Wenn man den anderen nicht richtig versteht, zeigt das, dass man dem Anspruch des Verstehens nicht gerecht wird.

Es ist voraussetzungsreich, andere ohne Vorurteile verstehen zu können, denn jeder ist auf die eine oder andere Weise von seinem eigenen Welthorizont geprägt. Verstehen des anderen könnte daher heißen, sich mit Interesse und Engagement auf den Welthorizont des anderen einzulassen. Es ist letztlich ein Respekt vor dem anderen, in dem man die Person des anderen anerkennt, indem man vor der Einzigartigkeit des anderen zurücktritt.¹²⁶

Auch in Medizin und Pflege findet täglich ein Kampf um Anerkennung statt. Es geht eben nicht allein um Geld und Macht, sondern auch um Anerkennung und Achtung der eigenen Person, um Wertschätzung der geleisteten Arbeit ebenso wie des Menschen. Nicht nur Patientinnen und Patienten und ihre Angehörigen, sondern auch Pflegende, Ärztinnen und Ärzte und sonstige Berufsgruppen im Gesundheitswesen kämpfen um Anerkennung, und zwar nicht bloß auf der individuellen Ebene, sondern auch auf der Ebene von Berufsvertretungen und Interessensverbänden.¹²⁷

Jemand, der egozentrisch ist, wird es sehr schwer haben, andere wirklich zu verstehen. Kann jemand, der die Gefühle anderer nicht ernst nimmt, diese überhaupt verstehen? Verstehen ist erst möglich, wenn man beginnt, die Gefühle des anderen ernst zu nehmen. Was bedeutet es, die Gefühle des anderen ernst zu nehmen? Es bedeutet, sie so wahrzunehmen, wie sie geäußert werden, aber gleichzeitig ihre Ernsthaftigkeit und ihre Bedeutung für den anderen zu erkennen. In der Medizin bedeutet es, dass der Arzt bzw. die Ärztin versucht, sich auf den Patient/ die Patientin einzulassen, um die momentane

¹²⁵ Ebd., 167 – 168.

¹²⁶ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 179.

¹²⁷ Ulrich H.J. KÖRTNER, Werte in der Gesundheits- und Krankenpflege, in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch, Münster 2020, 141.

Natur der Gefühle des Patienten zu erkennen. Es ist ganz klar, dass ein Arzt bzw. eine Ärztin, der die Geschichte des Patienten wissen will, auch das Gefühl jetzt, in diesem Moment, wahrnehmen muss.¹²⁸

Der Arzt bzw. die Ärztin ist daher gefordert, neben eigenem Wissen und eigenen Fähigkeiten einerseits die theoretisch-wissenschaftliche Methode anzuwenden, um die Krankheit eines Patienten bzw. einer Patientin zu verstehen, andererseits müssen sie einen zwischenmenschlichen Ansatz verfolgen, um ihre Geschichte und Gefühle zu verstehen. Dieser Prozess des Verstehens ist in erster Linie ein schrittweises Verstehen, da er Zeit und Kontext einbezieht.¹²⁹

2.6.1 Sich-Einlassen

Verstehen erfordert grundsätzlich Sich-Einlassen. Es ist kaum möglich, eine Beziehung ohne Involviertsein zu haben. Ein reiner Beobachter, der kein Interesse an einer Auseinandersetzung hat, würde nur in einer reinen Beobachterbeziehung verweilen. Wer verstehen will, muss sich auf den anderen einlassen, wodurch eine Vertrautheit mit dem anderen möglich wird. Daher ist der Prozess des Verstehens ohne eigenes Einlassen und Engagement nicht möglich.¹³⁰

Der Begriff Verstehen ist nicht nur eine intellektuelle Leistung, sondern auch eine charakterliche Tugend, bei der derjenige, der den anderen zu verstehen versucht, zugleich beginnt, den anderen in seinem Welthorizont ernst zu nehmen. Verstehen hat also Voraussetzungen, von denen die zentrale wäre, dass man Verständnis für Menschen hat. Diese Grundhaltung des Verständnisses bedeutet nicht, alles gut zu finden, was der andere sagt oder tut. Vielmehr bedeutet sie, dass man den anderen in seiner Welt ernst nimmt und davon ausgeht, dass das, was er sagt oder tut, prinzipiell sinnvoll ist.¹³¹

2.6.2 Fürsorge um das Seinkönnen des anderen

Jemanden zu pflegen bedeutet nicht, einem Patienten bzw. einer Patientin die Verantwortung abzunehmen, insofern diese die Pflicht haben, für sich selbst zu sorgen. Ähnlich weist Heidegger darauf hin, dass Fürsorge nicht bedeutet, dem anderen die Sorge für sich selbst zu nehmen, indem man für ihn zu sorgt, sondern ihm im Gegenteil zu helfen, so weit wie möglich für sich selbst sorgen zu können. Die Fürsorge zielt also nicht auf den anderen in einem Zustand der Abhängigkeit (z. B. aufgrund von Krankheit),

¹²⁸ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 181.

¹²⁹ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 182.

¹³⁰ Vgl. Ebd., 182.

¹³¹ Vgl. Ebd., 183.

sondern auf seine Fähigkeit, er selbst zu sein, in seiner Existenz. Der Kerngedanke ist also, dass die gegenseitige Fürsorge der Menschen füreinander, die im gemeinsamen Sein in der Welt grundsätzlich gegeben ist, in ihrer tiefsten und weitreichendsten Form bekennt, dass sie dem anderen zu dessen „Seinkönnen“ zu verhelfen.¹³² G. Maio verweist auf Paul Ricœur, der in seinem Werk „Das Selbst als ein Anderer“ betone, „...dass es der Fürsorge darum gehe, ‚mit dem Anderen und für ihn‘ zu sein.“¹³³

Fürsorge hat in der Praxis zwei Dimensionen - zum einen das Geben und zum anderen das Empfangen. Was empfängt der Geber, wenn er sich um jemanden kümmert? In der Fürsorge findet ein Transformationsprozess im Geber statt, bei dem er sich seiner eigenen Verletzlichkeit als Mensch bewusst wird. Nach Ricœur geht es bei der Fürsorge nicht nur um die Suche nach Identität, sondern auch um die Selbstwertschätzung. Mit anderen Worten: Das Ansehen und die Achtung einer Person wachsen durch den Dialog mit dem anderen. Der Mensch wird sich seines eigenen Wertes bewusst, wenn er beginnt, den anderen in seiner Verletzlichkeit, insbesondere in seiner Krankheit und Hilflosigkeit, anzuerkennen. Man hat die Möglichkeit, sich selbst im anderen zu begegnen. Ricœur stellt in diesem Zusammenhang fest, dass Fürsorge immer eine Erinnerung an die eigene Verletzlichkeit beinhaltet. Durch diese Erinnerung erfahren wir uns als „verwandt“ mit demjenigen, der sich in Not befindet.¹³⁴

Auch der Empfänger der Fürsorge empfängt nicht nur, sondern gibt auch. Ein Patient wird zum Geber, indem er sein Bedürfnis nach Hilfe zum Ausdruck bringt, indem er den Geber von Pflege für Erfahrungen öffnet. Daher finden sich sowohl der Geber als auch der Empfänger der Fürsorge in einem gegenseitigen Geben und Nehmen wieder. Dies schafft ein Bewusstsein der „Verwandtschaft“ oder „Ähnlichkeit“ zwischen Arzt bzw. Ärztin und Patient bzw. Patientin und schafft auch einen Ausgleich zur offensichtlichen Asymmetrie und zur Herstellung von Gleichheit. Sie wird möglich durch eine innere Identifikation mit dem anderen und ein gegenseitiges Eingeständnis von Zerbrechlichkeit.¹³⁵ G. Maio fasst zusammen: „Fürsorge gilt für Ricœur somit als Motivationsgrundlage für die ‚Suche nach Gleichheit im Durchgang durch die Ungleichheit‘. Sie stellt eine Aufforderung zur Egalisierung dar, zur Aufhebung der Einseitigkeit und zur Ermöglichung von Reziprozität.“¹³⁶

¹³² Vgl. Ebd., 187.

¹³³ Ebd., 188.

¹³⁴ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 189.

¹³⁵ Vgl. Ebd., 189.

¹³⁶ Ebd., 189.

2.6.3 Zuwendung und Anonymität

Die Zuwendung holt den anderen aus der Anonymität heraus, macht ihn besonders und lässt ihn in einem neuen Licht erscheinen – nicht nur vor dem Arzt, sondern vor allem vor sich selbst. Begegnung und verständnisvolle Zuwendung sind tiefe Formen der Wertschätzung, die den Patienten bzw. die Patientin selbst verändern. Man kann es auch so ausdrücken: Unsere Beziehung zu ihm strahlt auf seine Beziehung zu sich selbst aus. Dadurch erfährt der Patient Bestätigung und kann sich der Welt und seiner selbst vergewissern.¹³⁷

Der Dialog mit dem anderen schärft das Bewusstsein und verdichtet die Erfahrung. Zwischenmenschliche Beziehungen wirken erfahrungsverdichtend und eröffnen die Chance, in eine Tiefe vorzudringen, die uns als im Hier und Jetzt gefangene Einzelwesen verschlossen bleibt. Im Gespräch mit Patienten ist es wichtig, sich immer wieder bewusst zu machen, dass sie im Grunde versuchen, sich selbst zu verstehen, weil sie sich selbst durch Krankheit oder andere negative Erfahrungen fremd geworden sind. Auf diesem Weg, sich selbst zu verstehen, brauchen sie einen anderen Menschen, der diesen Wunsch zu verstehen mit ihnen teilt. Jeder von uns ist von Geburt an mit einer ursprünglichen Kraft zur Entfaltung und zum Wachstum ausgestattet. Sie kann aber nur dann zur vollen Entfaltung kommen, wenn wir einem anderen Menschen begegnen dürfen, in dessen Begegnung wir uns selbst kennenlernen und erfahren können. Der andere Mensch stellt die notwendige Bedingung für die Entfaltung der in uns schlummernden Kraft zur Weiterentwicklung dar.¹³⁸

G. Maio verweist in diesem Zusammenhang auf eine Aussage von Emmanuel Levinas, der Folgendes formuliert: „Eine Person zu verstehen, heißt schon mit ihr sprechen.“¹³⁹ Damit drückt Levinas aus, dass der Moment des Sprechens mit dem Anderen bereits impliziert, dass man bereit ist, ihn sich selbst sein zu lassen. Einander sprechen zu lassen, bedeutet in gewissem Sinne bereits, das Anderssein des Anderen zu akzeptieren, denn sonst würde man nur auf ihn einreden.¹⁴⁰

Es ist wichtig, Verstehen nicht primär mit sichtbarem und überprüfbarem Sprechen zu verbinden, sondern noch grundlegender mit gekanntem Zuhören.¹⁴¹ Beim Zuhören entferne ich mich von mir selbst, weil ich mich auf den anderen richte. Beim Zuhören

¹³⁷ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 490.

¹³⁸ Vgl. Ebd., 491.

¹³⁹ Ebd., 491.

¹⁴⁰ Vgl. Ebd., 491- 492.

¹⁴¹ Vgl. Ebd., 492.

entblöße ich mich, so dass ich beim anderen bin und nicht mehr nur bei mir. Das macht das Zuhören vielleicht noch mehr zu einem Dialog als das Sprechen. Denn Zuhören bedeutet nicht nur, ein Wort zu empfangen, sondern es stellt die grundsätzliche Bereitschaft dar, das Gesagte auf mich wirken zu lassen. Heidegger formuliert es so: „Die Fähigkeit zu hören schafft nicht erst das Verhältnis des einen zum anderen, der Gemeinschaft, sondern setzt es voraus.“¹⁴²

2.6.4 Sein in Beziehung

Einen weiteren Aspekt formuliert Martin Buber, wenn er schreibt: „Mensch sein heißt, das gegenüber seiende Wesen sein.“¹⁴³ Die Ethik der Fürsorge betrachtet die Beziehung als ein zentrales Merkmal der menschlichen Existenz. Deshalb spielt Beziehung hier in dreifacher Hinsicht eine entscheidende Rolle. Erstens geht sie von einer Anthropologie aus, die den Menschen nicht nur in seiner Abhängigkeit wahrnimmt, sondern ihn zugleich als ein Wesen interpretiert, das auf Beziehungen zu anderen Menschen ausgerichtet ist. Zweitens wird den Beziehungen und vor allem ihrem Fehlen eine bedeutende Rolle bei der Entstehung ethischer Probleme zugeschrieben. Und schließlich wird die Beziehung zugleich als die entscheidende Lösungsstrategie für Konfliktsituationen angesehen. Menschliche Verbundenheit miteinander wird in dieser Perspektive für die Lösung ethischer Probleme unverzichtbar. So fördert die Care-Ethik einen Beziehungsansatz, in dem menschliche Beziehungen hoch geschätzt werden, in dem Tugenden wie Nachsicht und Vergebung oder Vertrauen stabilisiert werden.¹⁴⁴

2.6.5 Verstehenlernen als Grundverpflichtung

Das Kriterium, an dem das Verständnis gemessen wird, ist nicht die Vollständigkeit der Informationen.¹⁴⁵ „Während viele Ärzte dazu neigen, sich auf rein medizinische Informationen zu beschränken, betrachten viele Patienten ihre Erkrankung im Zusammenhang mit deren sozialen Implikationen und den Folgen für ihre praktischen Lebensumstände.“¹⁴⁶

Dem Erkrankten gerecht zu werden, reicht nicht aus, nur seine Freiheit zu respektieren, sondern es muss mehr sein als das. Die Tatsache, dass jemand auf Hilfe angewiesen ist, macht den anderen verantwortlich, auf die Situation zu reagieren. Dies erfordert den

¹⁴² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 493.

¹⁴³ Vgl. Ebd., 221.

¹⁴⁴ Vgl. Ebd., 191.

¹⁴⁵ Vgl. Ebd., 204.

¹⁴⁶ Ebd., 204.

Aufbau einer Beziehung zu der Person, die Hilfe benötigt.¹⁴⁷ Daher ist der Aufbau einer erfolgreichen Arzt-Patienten-Beziehung ebenso wichtig wie die Nutzung des Wissens und der Fähigkeiten im Umgang mit einem Patienten.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen stellen sich zwei wichtige Fragen: Erstens, ob ein Arzt als Fachexperte zu verstehen ist, der lediglich beauftragt wird, eine bestimmte Leistung auf Anfrage und vertraglich zu erbringen, und zweitens, ob der Beruf des Arztes nicht grundsätzlich mehr ist als ein unverbindlicher – und damit persönlich unbeteiligter – Dienstleister.

Die Gewährung von Freiheit ist zweifellos eine notwendige Bedingung für eine gute ärztliche Tätigkeit. Damit ein Arzt bzw. eine Ärztin sich wirklich als Helfer versteht, muss er mehr tun als nur zu fragen: „Was ist Ihr Wille?“ Er muss in der Lage sein, den Kranken zu verstehen, und zwar nicht nur in Bezug auf seine Symptome, sondern in der ganzen Tragweite der existentiellen Krise, in die er als Kranker gestürzt wurde.¹⁴⁸

Dem kranken Menschen gerecht zu werden, setzt voraus, dass der Arzt bzw. die Ärztin selbst erkennt, was es heißt, krank zu sein. Die Autonomie des Patienten bzw. der Patientin zu respektieren bedeutet daher zunächst, ihnen zu helfen, in ein eigenes - und bestenfalls gutes - Verhältnis zu ihrer Krankheit zu kommen.¹⁴⁹

2.7 Das Ziel der Integritätsstiftung

Was die Pflege besonders macht, ist ihr Ziel. Ihr Ziel ist nicht Heilung, sondern Integrität. In der Pflege geht es darum, den verletzten Menschen auf eine neue Ganzheit auszurichten. Denn Pflege setzt auch und gerade dort an, wo Heilung nicht mehr erwartbar ist, um dennoch das Gefühl des Ganzseins zu ermöglichen.¹⁵⁰

Sie arbeitet daran, dem Patienten ein Gefühl von körperlicher Integrität zurückzugeben, und das kann nur gelingen, wenn sie alles daransetzt, Integrität in einem umfassenden Sinn – als Ausdruck der Balance von körperlichem und seelischem Wohlbefinden – zu stiften. Letzten Endes geht es um das Ermöglichen einer körperlichen Geborgenheit des ganzen Menschen. Die Pflege möchte den im Kranksein oft als fremd empfundenen Körper wieder zum vertrauten Körper machen.¹⁵¹

¹⁴⁷ Vgl. Ebd., 222.

¹⁴⁸ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 222.

¹⁴⁹ Vgl. Ebd., 223.

¹⁵⁰ Vgl. Ebd., 276.

¹⁵¹ Ebd., 276.

Dieses Ziel des Vertrautmachens und der Integritätsstiftung macht die Pflege zu einer unersetzlichen Disziplin mit eigenem Wert. Sie ist unersetzlich, denn ohne diese Unterstützung würde der behinderte Mensch möglicherweise resignieren und sich in seiner neuen Vertrautheit mit dem eigenen Körper aufgeben. Pflege geht zunächst davon aus, die erhaltenen gesunden Anteile auch im Zustand der Behinderung zu fördern und dem Menschen bewusst zu machen, dass er auch mit seinem kranken und depressiven Körper etwas anfangen kann und damit trotz seiner Hilfsbedürftigkeit der Krankheit nicht ausgeliefert ist. Pflege hält im Patienten das Bewusstsein wach, dass er auch in den kleinsten Facetten eines noch beschädigten Lebens an der Förderung seiner gesunden Anteile mitwirken kann.¹⁵²

2.18 Leibliche Interaktion

Eine grundlegende Dimension menschlicher Begegnung ist die Leiblichkeit. „Was den Leib oder den menschlichen Körper betrifft, so liegt mir an der Feststellung, dass das menschliche Personsein stets an die leibliche Existenz gebunden ist. Menschenwürde kommt der Person des Menschen zu, die raumzeitlich und das heißt leiblich existiert. Eben darum gehört das Recht auf Leben und auf körperliche Unversehrtheit und Gesundheit zum Kern der Menschenwürde.“¹⁵³

Ohne Körperkontakt ist keine Pflege möglich. In der Pflege hat man es unweigerlich mit Grenzüberschreitungen zu tun. Pflege arbeitet ständig an der Grenze: an der Grenze des Tabubruchs, an der Grenze der Überschreitung, an der Grenze des Zumutbaren, aber auch an der Grenze der Scham, des Ekels und der eigenen Betroffenheit. Fürsorge ist in hohem Maße durch Nähe und Intimität gekennzeichnet, und das birgt Chancen für eine tiefe persönliche Entfaltung, aber auch alle Gefahren einer schuldhaften Übertretung. Sorge ist Sorge um den anderen, für den anderen und anstelle des anderen.¹⁵⁴

Dieses Anliegen der leiblichen Interaktion kommt in der Arbeit am Körper des Patienten zum Ausdruck, in die der eigene Körper der Pflegenden unweigerlich einbezogen ist. Die Pflege kann nur dann professionell sein, wenn sie nicht nur den Körper sieht, sondern den ganzen Menschen zu verstehen lernt, d.h. den Körper als den Körper einer konkreten Person.¹⁵⁵

¹⁵² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 277.

¹⁵³ Ulrich H.J. KÖRTNER, Werte in der Gesundheits- und Krankenpflege, in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch, Münster 2020, 141.

¹⁵⁴ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 277.

¹⁵⁵ Vgl. Ebd., 278.

2.8 Identität durch Beziehung

Um zu seiner Identität zu gelangen, braucht der Kranke die Begegnung mit einem anderen Menschen. Er braucht ein Gegenüber, das die Möglichkeit der Identität in ihm weckt und durch seine Ermutigung tatsächlich schafft. Er braucht Menschen, die ihn nicht auf das reduzieren, was er nicht mehr kann, sondern die ihm die Möglichkeit geben, seine Identität durch eine lebendige Beziehung auszudrücken.

Einen Demenzkranken zu pflegen bedeutet, ein solches Gegenüber sein zu wollen, ein Gegenüber, das den Kranken einfühlsam anspricht und ihn nicht korrigiert, ihn nicht mit der Realität des Gesunden konfrontiert, sondern ihm die Möglichkeit der Resonanz bietet, indem die Pflege die Realität des Demenzkranken als eine für ihn relevante Realität anerkennt und auf sie eingeht.¹⁵⁶

Die Begegnung hat hier einen geradezu kreativen Wert, weil durch sie ein neues Gefühl entsteht, das Gefühl, jemand zu sein. Ob der Demenzkranke sich als Mensch fühlen kann oder nicht, hängt nicht von den Krankheitssymptomen ab, sondern allein davon, wie intensiv und aufrichtig man ihm Aufmerksamkeit schenkt.¹⁵⁷ „Es ist also die Ansprache des Gesunden, die dem Kranken seine Identität zurückerstattet, indem sie ihn nicht als einen Dementen, sondern als Du anspricht. So muss das Lebendige erst über Beziehungsarbeit hervorgeholt werden, es stellt sich nicht automatisch ein. Hier liegt eine der Hauptaufgaben der Pflege.“¹⁵⁸

Was G. Maio für Beziehungsstrukturen der Ungleichheit im Bereich der Medizin aufzeigt, ist durchaus auch für andere Beziehungsstrukturen dieses Charakters in anderen Lebensbereichen hilfreich. Wo immer solche Strukturen menschlicher Ungleichheit vorhanden sind, kann man die Vorstellungen von G. Maio auf diese beziehen.

2.9 Andere Strukturen der Ungleichheit

Es stellt sich die Frage, inwiefern kann man nun Maios Vorstellungen auf andere Strukturen der Ungleichheit übertragen, weil die Medizin nicht der einzige Bereich ist, wo die Ungleichheit entsteht. Dazu werde ich hier kurz unter vielen anderen möglichen zwei Beispiele erwähnen: Als erstes Beispiel die hierarchische Beziehung zwischen Bischöfen und Laien in der katholischen Kirche und als zweites die Ungleichheit im interreligiösen Kontext.

¹⁵⁶ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 292.

¹⁵⁷ Vgl. Ebd., 293.

¹⁵⁸ Ebd., 293.

2.9.1 Hierarchische Beziehung zwischen Bischöfen und Laien

Das Bischofsamt, das im Dienst für Gott und Menschen eingesetzt wurde, soll mit seinem Einsatz die Würde des Menschen fördern. Aber nicht immer hat dieses Amt das, was von ihm erwartet wurde, aufrichtig eingehalten. Da dieses Amt in der Geschichte der Kirche und auch in der heutigen Zeit immer wieder auf Kritik stößt, lässt sich hier die Frage stellen: Wie können Bischöfe durch ihre Beziehung zu den Laien die Hierarchie der Ungleichheit überwinden?

Die katholische Kirche fördert im Grunde das Bild von der Kirche als Familie und als Einheit. Dieses Bild wird durch die strukturelle Ungleichheit, bei der die Entscheidungen für die Laien von Bischöfen getroffen und oft nicht mit den Laien gemeinsam entschieden werden, zum hierarchischen Bild der Kirche reduziert. Es verhindert dadurch die Wahrnehmung der Selbständigkeit der Laien. Hier könnte man mit G. Maio zum Bewusstsein bringen, dass jeder Mensch als Individuum gesehen werden will. Der Mensch will in seiner Einzigartigkeit respektiert und nicht in ein Muster gepresst werden¹⁵⁹, weil keineswegs die Autonomie des anderen ignoriert werden darf.

In diesem Kontext ist zu fragen, wie die katholische Kirche überhaupt den Begriff „Beziehung“ versteht. Er bezieht sich vor allem auf Liebe zwischen Menschen. Im Dienst der Bischöfe ist es wichtig, dass sie alles mit Liebe angehen. Denn in der heiligen Kirche geschieht alles im Hinblick auf die Liebe, in Liebe, für die Liebe und aus Liebe.¹⁶⁰

Franz von Sales bezeichnet eine Beziehung zwischen zwei Personen als heilige Freundschaft, in der er Gott in die Mitte dieser Beziehung stellt. In einer solchen Beziehung fordert er Johanna Franziska von Chantal auf, sich von allem zu lösen, was nicht Gott ist, um Kraft im Leben zu schöpfen.¹⁶¹ Wenn man G. Maios Überlegungen einbezieht, wäre eine solche Vertrauensbeziehung zwischen Bischof und Laien durch das Modell der Homöostase darzustellen. Nach diesem Modell ist jemand gesund, wenn es ihm gelingt, ein Gleichgewicht in sich selbst herzustellen, indem er seine eigenen Ressourcen mobilisiert, um Widrigkeiten zu überwinden.¹⁶² Es wäre demnach die Aufgabe der Bischöfe, die Laien so zu stärken, dass sie ihre eigenen Ressourcen ausschöpfen können.

¹⁵⁹ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 224.

¹⁶⁰ Vgl. Xavier HORNSTEIN und P.M. ROESLE (Hgs.), Franz von Sales: Gnade und Mass, 3.

¹⁶¹ Vgl. Elisabeth HEINE, Briefe der heiligen Johanna Franziska von Chantal und den Heiligen Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben, 9.

¹⁶² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 135.

2.9.2 Ungleichheit der Glaubenstraditionen der Religionen

Da die Gläubigen durch unterschiedliche Glaubenstraditionen oft zu Missverständnissen geführt werden, kann dadurch eine Ungleichheit der Souveränität unter den Religionen entstehen. Zum Beispiel: Wenn der Fokus auf das auserwählte Volk sowohl im Judentum, als auch im Christentum liegt, kann dieser nicht den Anspruch erheben, in irgendeiner Weise umfassend zu sein. Es besteht dann die Möglichkeit, die Situationen und Bedeutungen der Religionen der sogenannten Heiden zu ignorieren oder manchmal sogar gering zu schätzen. Letztlich wird es dazu führen, die Glaubenstraditionen der anderen zu unterschätzen.

In einem solchen Fall verweist G. Maio auf die Schäden, die durch bestimmte Erwartungen entstehen. Beispielsweise nennt G. Maio, dass Legasthenie als eine Krankheit angesehen wird und ein Legasthener als kranker Mensch gesehen wird, wenn das Schreiben bestimmt in einer postmodernen Gesellschaft von der Person erwartet wird.¹⁶³ Dies kann man auch übertragen auf eine Situation der Glaubensunterschiede, in der von einem Menschen ein bestimmtes Glaubensbekenntnis erwartet wird.

Einzigkeit allein kann nicht ausreichen, weil man immer nur in einem Umstand der Vielfältigkeit sein Leben fördern kann. Jacques Dupius sagt:

Gottes Plan für die Menschheit ist weder monolithisch noch Stückwerk, sondern einzig und komplex zugleich. Er ist einer und universal – und entspricht dem Wunsch, mit der ganzen Menschheit zu kommunizieren, unabhängig von der historischen Situation und den Umständen, in denen sich Frauen und Männer befinden. Und er ist facettenreich und vielfältig in den konkreten Ausgestaltungen, die der eine göttliche Plan in seiner geschichtlichen Entfaltung annimmt.¹⁶⁴

Wenn diese Vielfältigkeit in den verschiedenen Glaubenstraditionen nicht wahrgenommen wird, wird daraus deutlich, dass man eine Distanz zu anderen Traditionen hält. Damit versucht man durch die Einzigkeit seiner Tradition eine Ungleichheit unter den Religionen aufzubauen.

Für G. Maio ist es wichtig, Gesundheit als die Fähigkeit des gesamten Organismus des Menschen zu verstehen. Man kann also nicht sagen, dass eine bestimmte Fähigkeit Gesundheit ausmachen kann. Vielmehr ist es die Fähigkeit des gesamten Organismus, auf alle Herausforderungen im Leben zu reagieren, die die Gesundheit ausmacht. Das ist auch

¹⁶³ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 134.

¹⁶⁴ Jacques DUPIUS, Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus, Innsbruck-Wien 2010, 299.

der Grund, warum wir viele Krankheiten haben können, aber nur eine Gesundheit, denn diese bezieht sich auf die Gesamtheit der Person und nicht auf bestimmte Fähigkeiten.¹⁶⁵ Unter Anlehnung an G. Maio könnte man daher schlussfolgern, dass es wichtig ist anzuerkennen, dass es angesichts der Vielfältigkeit der Glaubenstraditionen geraten ist, diese Vielfalt im Rahmen der Fähigkeit des gesamten Organismus der verschiedenen Religionen zu betrachten, der zur Überwindung von Ungleichheit oder Eigenständigkeit eingesetzt werden kann.

In dem Maße, in dem sich das Modell der Arzt-Patienten-Beziehung auf andere Strukturen übertragen lässt, kann man im indischen Kastensystem eine Mauer der Ungleichheit wahrnehmen. Es handelt sich nämlich nicht nur um eine Struktur der Ungleichheit zwischen einzelnen Menschen, sondern, was noch wichtiger ist, die Ungleichheit wurde als soziale Ordnung strukturiert. Im nächsten Kapitel wird die kulturell bedingte Ungleichheit im Großen und Ganzen mit den Fällen des Kastensystems dargestellt.

¹⁶⁵ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 133.

KAPITEL 3: DAS INDISCHE KASTENSYSTEM ALS STRUKTUR DER UNGLEICHHEIT

3.1 Einführung

Das von G. Maio entwickelte Modell der Arzt-Patient-Beziehung geht immer von einer Krankheitssituation aus, in der die Ungleichheit aus der Not entsteht. Es lässt sich fragen, ob man in einem Land, wo soziale, strukturelle und kulturell vorgegebene Ungleichheit von Geburt an im menschlichen Leben immer besteht, von einer gesunden Gesellschaft sprechen kann. Man wird wohl eher von einer kranken Gesellschaft sprechen. Indien ist ein konkretes Beispiel dafür, dass das Kastensystem als Struktur der Ungleichheit den Menschen ihre Würde raubt und sie sozial krank macht.

Indien ist nach China mit 1,41 Milliarden Menschen das zweitgrößte Land, wo seit dem Jahr 2022 bereits rund 18,2 Prozent der Weltbevölkerung leben.¹⁶⁶ Damit lebt ein Sechstel der Weltbevölkerung in Indien. Aber diese große Bevölkerung lebt in einer sozialen und strukturellen Ungleichheit, in dem die Menschen durch das Kastensystem voneinander getrennt, abgegrenzt und von Geburt an ungleich sind.

Das übliche westliche Bild vom indischen Leben hat zwei Faktoren im Blick: Den Hinduismus und das Kastensystem. Zweifellos kennen viele das Diagramm der Kasten: ein Dreieck, in dem vier oder fünf soziale Schichten übereinander gestapelt sind.



(Tabelle 1, Abbild aus L.Frey, Das indische Kastenwesen, <https://frauenseiten.bremen.de/blog/der-fluch-der-dalit/>)

An der Spitze steht die Minderheit, die nur 3% der indischen Bevölkerung ausmacht, aber diese dominiert. Sie sind die sogenannte spirituelle Elite, die Brahmanen (sanskrit: brahmin), gefolgt von den Kriegern (srkt: kshatriya), den Geschäftsleuten (srkt: vaishya)

¹⁶⁶ Vgl. WIKIPEDIA, Indien (21. Februar 2006), URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Indien> [Abruf: 9. März 2023].

und den Handwerkern (srkt: shudras) und am unteren Ende dieses Systems steht die niedrigste Kaste, die ‚Unberührbaren‘, die sich aber ‚Dalits‘ nennen (d.h. die Zerbrochenen) und die mehr als 25% der gesamten Bevölkerung bilden.

Auf Grund der Reinkarnationslehre, nach der jeder in seine Kaste hineingeboren wird, aus der er für den Rest seines Lebens keinen Ausweg mehr findet oder aufsteigen kann, bleiben die Unberührbaren ‚Unberührbare‘. Das vom Hinduismus begründete Kastensystem nimmt allen Indern die Möglichkeit, ihre soziale Stellung zu ändern.¹⁶⁷ Mit anderen Worten, sie sind bis zum Tod in ihrer Kaste gefangen, sogar auch nach dem Tod in ihren Grabstätten, da es für jede Kaste getrennte Friedhöfe gibt.

Bei allen Bemühungen um die Abschaffung des Kastensystems bestand die Herausforderung letztlich darin, dass diese strukturelle Ungleichheit sogar als gottgegebene Ordnung gelehrt und damit als heilige Ordnung bewahrt wurde. Deshalb ist es wichtig, alle möglichen Anstrengungen zu unternehmen, um dieses komplizierte System zu verstehen. Denn je komplizierter das Kastensystem ist, desto schwieriger ist das menschliche Leben in Indien.

3.2 Kaste als umfassender Begriff der Ungleichheit

In Indien ist, wie überall auf der Welt, die Familie die Grundeinheit des sozialen Lebens, oft begründet durch ein patrilineares System. Erst danach kommt die Kaste, die Untergruppen der indischen Gesellschaft, ins Spiel. Es handelt sich also um eine Kastengesellschaft, wobei stets zu bedenken ist, dass die familiäre Sozialisation am Anfang steht. Wenn Soziologen von Klasse sprechen, kann dies nicht die soziale Struktur Indiens widerspiegeln. In Indien sind soziale Klasse und Kastensystem zwar teilweise verbunden, aber nicht identisch. Die Diskussion darüber, wie die indische Gesellschaft zu verstehen und zu beschreiben ist und welchen Nutzen der Begriff Kaste hat, ist sehr vielschichtig.¹⁶⁸

Bourdieu macht deutlich, dass die gemeinsame Grundlage von Kaste und Klasse die Anwendung einer wertenden Klassifizierung und das Streben nach sozialem Prestige ist, das dem Menschen eine bestimmte Statusposition garantiert.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Vgl. Arndt MICHAEL, Marcel M. BAUMANN (Hrsg.), Indien verstehen: Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik, Wiesbaden 2016, 9.

¹⁶⁸ Vgl. Gernot SAALMANN, Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu, Wiesbaden 2017, ix.

¹⁶⁹ Vgl. Ebd., 36.

Das Wort `Kaste`, das heute verwendete Wort, haben die Portugiesen aufgebracht, als sie während des 16. Jahrhunderts in Goa und Kerala ihre Kolonien begründeten und das dortige Gesellschaftssystem zu beschreiben angingen.¹⁷⁰

Auch im Rahmen der britischen Kolonialverwaltung wurden Fremdwörter verwendet, um die Begriffe „Hindu, Hinduismus, Indien, Religion und Kaste“ zu beschreiben. Der letzte Begriff, ‚Kaste‘, war besonders fatal, weil unter ihm zwei Phänomene subsumiert wurden, die mit sanskritischen Worten bezeichnet werden: jati und varna. Im Spanischen und Portugiesischen bezeichnet der Begriff ‚casta‘ bei Tieren die Art oder Rasse und bei Menschen die Lineage oder den Klan.¹⁷¹ Aber das sanskritische Wort „jati“ ist das im Alltag am meisten verwendete Wort, das „Geburt“ bedeutet. Diese Bezeichnung weist unmissverständlich darauf hin, dass jeder Mensch in seine Kaste hineingeboren wird.¹⁷²

Mandelbaum beschreibt dieses Verständnis: „Ein jati ist eine endogame soziale Gruppe, die durch erbliche Zugehörigkeit bestimmt wird. Soziale Gruppierung, die einen eigenen Namen hat durch eine Kombination von Zuschreibungen. Von allen Mitgliedern einer jati wird erwartet, dass sie sich entsprechend den Merkmalen ihrer Kaste verhalten, und jeder, der einer Kaste angehört, teilt ihren Status in der sozialen Hierarchie eines Dorfes in Indien“. Diese Definition umfasst jedoch sowohl die Abstammung, den Klan als auch die Kaste im eigentlichen Sinne, die mehrere Abstammungslinien und Klans umfasst.¹⁷³

Es gibt auch die Ansicht, dass das Kastensystem in Indien auf der Grundlage der Berufe entstand. Es gibt eine Arbeitsteilung in der Gesellschaft. Es ist diese Arbeitsteilung, insbesondere in der Produktionspolitik, die sich allmählich als Kastensystem in der Gesellschaft entwickelt hat.¹⁷⁴ In der indischen Gesellschaft, insbesondere in den Dörfern, konnte man anhand der Arbeit eines Menschen leicht erkennen, welcher Kaste er angehörte. Die privilegierten Kasten verrichteten niemals Arbeiten wie Putzen, Waschen, usw. Ihnen gehörten die landwirtschaftlichen Flächen.

Der Beruf gibt Aufschluss über den sozialen Status einer Person. Es gibt einige Berufe, die als schändlich gelten, weil sie mit verschmutzenden Arbeiten wie organischen Abfällen verbunden sind. Zum Beispiel standen zwei Gruppen von Menschen, die Mahars und die Chamars im Bundesstaat Goa aufgrund ihrer Beschäftigung mit Gerümpel und

¹⁷⁰ Vgl. Gerhard SCHWEIZER, Indien: Ein Kontinent im Umbruch, Stuttgart 1995, 97.

¹⁷¹ Vgl. Gernot SAALMANN, Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu, 3.

¹⁷² Vgl. Gerhard SCHWEIZER, Indien: Ein Kontinent im Umbruch, Stuttgart 1995, 97.

¹⁷³ Vgl. David G.MANDELBAUM, Society in India: Change and continuity, Berkeley 1970.14.

¹⁷⁴ Vgl. V.T. RAJSHEKAR, The Black Untouchables of India, Atlanta 1987, 77.

toten Tieren niedriger als die untersten Kasten (Dalits). Mahars trugen die Leichen zu den Friedhöfen und verbrannten sie.¹⁷⁵

Aufgrund von Bildung und wirtschaftlicher Entwicklung wird dieses vererbte Berufsverständnis heute in Frage gestellt. Das wirtschaftliche Wachstum entsteht durch Bildung und Arbeitsmöglichkeiten. Die niedrigen Kasten sehnen sich nach sozialer Anerkennung ihrer Fähigkeiten in verschiedenen Bereichen wie Sport, Musik usw.

3.2.1 Varna-Klassifizierung der Menschen

Es ist wichtig, diesen Unterschied zwischen Klassen- und Varna-Klassifizierung zu verstehen, um die Komplikationen des Kastensystems zu begreifen. Ein großer Unterschied zum europäischen Denken besteht darin, dass man in Indien nicht danach strebt, etwas eindeutig und widerspruchsfrei zu identifizieren. Stattdessen sind Zwischentöne, Mischungen und Kombinationen erlaubt. Das bedeutet keineswegs, dass im indischen Denken die einzelnen Komponenten nicht aufgezählt werden. Ganz im Gegenteil: die Schriften sind voll von Kombinationen.

Es gibt vier Lebensziele (in sanskrit, *purushartha*), vier Lebensstadien (skr., *ashrama*), vier Zustände und Farben (skr., *varna*), drei grundlegende Eigenschaften (skr., *guna*) und so weiter. Diese und ähnliche Listen, Sequenzen und Kombinationen dienten nicht nur dazu, Elemente zu ordnen, sondern sie begründeten auch Wertesysteme.¹⁷⁶

Von diesen vielen Kombinationen bezieht sich der Begriff ‚varna‘ auf die wesentliche Struktur des Kastensystems, da nach der Varna-Klassifikation die vier oder fünf sozialen Unterteilungen in der indischen Gesellschaft ihren Platz gefunden haben.

Varna bedeutet eigentlich „Farbe“. Das hat aber nichts mit der Hautfarbe zu tun, wie man unter dem Einfluss des europäischen Rassismus lange dachte. Menschen in Indien gehören entweder einer varna an oder sie sind avarna d.h. sündige, ausgestoßene und unberührbare Menschen (die Dalits).

In Verbindung mit den vier ‚varna‘ (*brahmin*, *kshatriya*, *vaishya*, *shudras*) wurde mit der Lehre des ‚Varnashramadharma‘ (Moralgesetz) ein detaillierter Moralkodex geschaffen. Insgesamt waren die sozialen Untergruppen nicht nur organisch miteinander verbunden, sondern auch durch eine Logik des Ausschlusses hierarchisch geordnet. Das bedeutet: Man ist entweder Hindu oder Nicht-Hindu, savarna (mit Farbe) oder avarna (ohne Farbe), wobei auch die unterschiedliche Gruppen innerhalb der varna hierarchisch ungleich bewertet werden. Die drei oberen varna gelten als ‚dvija‘ („Zweifachgeborene“, also

¹⁷⁵ Vgl. Robinson ROWENA, *Christians of India*, New Delhi 2003, 82.

¹⁷⁶ Vgl. Gernot SAALMANN, *Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu*, 2.

Eingeweihte), die shudra und Dalit nicht. Innerhalb der ‚dvija‘ gibt es eine Differenzierung nach dem Grad der Reinheit. Diese Differenzierung nach der Reinheit wird in der Reihenfolge der Varna-Klassifizierung systematisch von oben nach unten vorgenommen.¹⁷⁷ Das „Varnashrama-dharma“ (Gesetz des Hinduismus) dient als Grundlage für die Rechtfertigung und Umsetzung dieser Varna-Klassifizierung.

3.2.2 Varnashrama-dharma als die göttlichen Gesetze des Hinduismus

Varnashramadharma wird als ein Diskurs von ‚Manu‘, der archetypische Mensch (srk., Svayambhuva) in seinen Lehren, bekannt als Manusmriti (Gesetze des Manu), präsentiert. Es wird auch als ein Diskurs von ‚Bhrigu‘, einem berühmten Weisen des Hinduismus im 2. Jahrhundert v. Chr., gesehen. Im Hinduismus ist ‚dharma‘ das religiöse und moralische Gesetz, das das individuelle Verhalten regelt. Manu in seinem Buch ‚Manusmriti‘ legt Pflichten dar, die gemäß dem System der vier ‚varnas‘ (vier soziale Unterteilungen) und vier Ashrams, das heißt der vier Lebensstufen – die Studentenstufe (brahmacharya), die Haushälter-Stufe (grihastha), die Einsiedlerstufe (vanaprastha) und die wandernde asketische Stufe (sannyasa) zu erfüllen sind.¹⁷⁸

Nach hinduistischen Texten ist Varnashrama-dharma kein von Menschen geschaffenes System, sondern bezieht sich auf natürliche Klassifizierungen, die in allen menschlichen Gesellschaften in unterschiedlichem Maße vorkommen. Die Menschen haben unterschiedliche angeborene Neigungen zur Arbeit und weisen eine Vielzahl von persönlichen Eigenschaften auf. Es gibt auch natürliche Phasen im Leben, in denen es leichter und lohnender ist, bestimmte Tätigkeiten auszuüben.

Der Hinduismus lehrt, dass der Einzelne sein Potenzial am besten entfalten kann, wenn er diese natürlichen Gegebenheiten berücksichtigt, und dass die Gesellschaft entsprechend strukturiert und organisiert sein sollte. Jedes ‚varna‘ und jeder ‚ashram‘ hat sein eigenes, spezifisches Dharma. Was für einen Teil der Gesellschaft wünschenswert sein mag, kann für einen anderen entwürdigend sein.

3.2.3 Dharma als Weltgesetz

Unter Dharma verstehen die Hindus ein unpersönlich waltendes Weltgesetz, das selbst die Götter hervorbringt und ihre Entscheidungsfreiheit einengt – ein Gesetz, das nicht hinterfragt, sondern nur anerkannt und vollzogen werden kann. Dieses Weltgesetz ‚Dharma‘ bestimmt den Alltag eines jeden Menschen.

¹⁷⁷ Vgl. Ebd., 2-3.

¹⁷⁸ Vgl. WIKIPEDIA, Manusmriti (13. März 2013), URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Manusmriti> [Abruf: 13. März 2023].

Der Begriff ‚Dharma‘ lässt sich im Hinblick auf die kosmischen Gegebenheiten übersetzen als Lebensweise, gerechtes Handeln oder Rechtschaffenheit im Hinblick auf den gelebten Alltag. Das Weltgesetz wirkt vor allem dadurch, dass alle Lebewesen von Geburt an in ihren Fähigkeiten und Pflichten streng voneinander geschieden sind.¹⁷⁹

Ein Mensch muss akzeptieren, dass diese kosmischen Gesetze auch das soziale und ethische Zusammenleben der Gemeinschaft bestimmen: Von Geburt an sind den Menschen Fähigkeiten und Pflichten gegeben, nach denen sie in strikt voneinander geschiedenen Gruppen zu leben haben. Im Dharma sind demnach sämtliche Regeln enthalten, nach denen ein Mensch in der Familie, im Beruf, im Staat sein Leben zu ordnen hat. Letztendlich sind es die Regeln der Kasten. Mit dem Kastensystem rückt aber jene Gesellschaftsordnung ins Blickfeld, mit der sich alle Menschen unabhängig von ihrer Gottesvorstellung identifizieren. Wer das Kastensystem grundsätzlich ablehnt, darf sich selbst im Indien von heute nicht mehr ‚Hindu‘ nennen.¹⁸⁰

Manusmriti, das ‚Gesetzbuch des Manu‘, fordert (Kapitel I, Vers 87 – 91): „Eine Aufgabe nur wies der Herr dem Sudras zu, bescheiden den drei anderen Gruppen zu dienen.“¹⁸¹

Nach dem Gesetzbuch des Manu enthält das philosophische Lehrgedicht „Bhagavat Gita“ („Gesang des Erhabenen“) weitere zentrale Aussagen über den kosmischen Ursprung und die Ethik des Kastenwesens. In diesem Gedicht, einem Kernstück des großen Epos „Mahabharata“ betont Gott Krishna, dass jeder Gläubige nur dadurch Vollkommenheit erlangen könne, dass er sich ohne Widerstand in die naturgegebenen Schranken seiner Kaste füge und seine Standespflichten gewissenhaft erfülle (Bhagavad Gita, 18. Gesang, Vers 41 ff.).¹⁸²

Bhagavad Gita beschreibt die natürlichen Eigenschaften der brahmanas, ksatriyas, vaisyas and sudras in Form des Gesangs 18., Vers. 42-44:

Friedfertigkeit, Selbstbeherrschung, Entsagung, Reinheit, Duldsamkeit, Ehrlichkeit, Wissen, Weisheit und Religiosität sind die natürlichen Eigenschaften, die die Handlungsweise der brahmanas bestimmen. Heldenmut, Macht, Entschlossenheit, Geschicklichkeit, Mut in der Schlacht, Großzügigkeit und Führungskraft sind die natürlichen Eigenschaften, die die Handlungsweise der ksatriyas bestimmen. Ackerbau, Kuhschutz und Handel sind die natürliche Arbeit

¹⁷⁹ Vgl. Gerhard SCHWEIZER, Indien: Ein Kontinent im Umbruch, Stuttgart 1995, 96.

¹⁸⁰ Vgl. Ebd., 96.

¹⁸¹ Vgl. G.BUHLER (Übers.), Manusmriti: The Laws of Manu, URL: <https://www.islamawareness.net/Hinduism/manusmriti.pdf> [Abruf: 03. April 2023].

¹⁸² Vgl. A.C.B. Swami PRABHUPADA, Bhagavad Gita wie sie ist, Heidelberg 1987, 771.

für die vaisyas und die Aufgabe der sudras besteht darin, zu arbeiten und andere Dienste zu leisten. Jeder Mensch kann die Vollkommenheit erreichen, indem er seinen Kasteneigenschaften der Arbeit folgt.¹⁸³

Der grundlegend andere Ansatzpunkt für die Hindus liegt in ihrem Konzept der Wiedergeburt. Es wird geglaubt, dass der Mensch nach seinem Tod so oft in eine neue irdische Existenz geboren wird, bis er im Laufe vieler Existenzen zur Vollkommenheit gelangt ist. Der Grad dieses Fortschritts lässt sich an dem jeweiligen Rang seiner Kaste ablesen: Latrinenreiniger büßen mit ihrer niederen, unreinen Tätigkeit die Verfehlungen aus einem früheren Leben; Gelehrte und reiche Kaufleute hingegen genießen die Früchte ihrer ‚guten Taten‘ aus der vorherigen Existenz. „Gute Tat“ bedeutet hier, genau die Gruppennormen ihrer ‚jati‘ zu befolgen: von den Essgewohnheiten über die Berufswahl und den Ehepartner bis hin zum „korrekten“ Umgang mit Menschen außerhalb der eigenen Kaste. Folglich kann ein Mensch im nächsten Leben in eine niedrigere Kaste zurückgestuft werden, wenn er sich nicht an die Regeln seiner ‚jati‘ gehalten hat.¹⁸⁴

Aus dem Dargelegten wird deutlich, dass das Kastensystem auf vielen Grundlagen wie der Manusmriti, dem Varnashramadharma, der Bhagavat Gita und dem Glauben an die Wiedergeburt beruht. In der Diskussion darüber, wie Menschenwürde in diesem vielfältigen Normensystem gewahrt werden kann, geht es im Wesentlichen um das Bild des Menschen. Hier stellt sich die Frage, welche Art von Menschenbild durch das Kastensystem gefördert wird. Dies wird anhand der Analogie zwischen der indischen Gesellschaft und einem Körper deutlich.

3.3.4 Analogie der indischen Gesellschaft als Körper

Der soziale Körper und seine Bestandteile werden gemäß dem Varnashramadharma mit der menschlichen Körperform verglichen. Daher wird die indische Gesellschaft mit einem Körper verglichen, bei dem die brahmins als der Kopf, die kshatriyas als die Arme, die vaishyas als der Bauch und die shudras als die Beine dargestellt werden.

Die sozialen Funktionen werden entsprechend dieser Analogie bestimmt. Zum Beispiel sind die brahmins die Augen und der Mund der Gesellschaft. Sie bieten eine spirituelle Vision für die Gesellschaft und lehren die Menschen entsprechend. So wie die Arme erhoben werden, um den Körper zu verteidigen, ist es die Hauptaufgabe der kshatriyas,

¹⁸³ A.C.B. Swami PRABHUPADA, Bhagavad Gita wie sie ist, 772 -773.

¹⁸⁴ Vgl. Gerhard SCHWEIZER, Indien: Ein Kontinent im Umbruch, Stuttgart 1995, 99 - 100.

die Gesellschaft zu schützen. Die Hauptaufgabe der vaishyas ist die materielle Ernährung, und die shudras sollen allen anderen Teilen der Gesellschaft dienen.¹⁸⁵

Die vorläufige Ordnung sozialer Ränge der Kasten wird uns klar darstellen, wie ungleich die Mitglieder dieses sozialen Körpers sind.¹⁸⁶

	<i>Sozialer Status</i>	<i>Ritueller Status</i>	<i>Symbolische Macht</i>	<i>Politische Macht</i>	<i>Ökonomische Kontrolle</i>
<i>Brahmane</i>	Hoch	Hoch	Sehr hoch	Mittel	Mittel
<i>Kshatriya</i>	Hoch	Mittel	Hoch	Hoch	Hoch
<i>Vaishya</i>	Mittel	Mittel	Niedrig	Mittel	Mittel
<i>Shudra</i>	Niedrig	Niedrig	Niedrig	Mittel	Mittel
<i>Dalit</i>	Sehr niedrig	Sehr niedrig	Sehr niedrig	Niedrig	Sehr niedrig

(Tabelle, Gernot SAALMANN, *Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu*, 16)

Durch diese strukturelle Ungleichheit der Kasten wird die prinzipielle Gleichheit der Menschen und damit eine Grundlage der Menschenwürde in Frage gestellt. Das Verständnis für einen anderen Menschen, seine Situation oder sogar sein Leben wird durch die Kastenzugehörigkeit extrem eingeschränkt. Außerdem hat jemand aus einer niedrigeren Kaste für die privilegierten Kastenangehörigen nur eine sehr geringe Bedeutung. Auf diese Weise besteht die Gefahr, dass die anderen Kasten als Ausgestoßene betrachtet und auf Objekte reduziert werden. Man kann sich vorstellen, dass die Konsequenz einer solchen Situation darin besteht, dass die Würde des Menschen und seine Beziehung zu einem anderen Menschen verletzt, beraubt und begrenzt wird.

3.4 Verletzung der Menschenwürde durch das Kastensystem

Die Kastendiskriminierung bedeutet eine massive Verletzung der bürgerlichen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, religiösen und kulturellen Rechte. Die hierarchische Ordnung der Varna-Klassifizierung selbst ist eine Verletzung der Menschenwürde, indem sie die Menschen untereinander stellt. So teilt das Kastensystem die Menschen in ungleiche und hierarchische soziale Gruppen ein. Diejenigen, die ganz unten stehen, werden als „geringere Menschen“, „unrein“ und „unberührbar“ für andere Kastengruppen angesehen.

¹⁸⁵ Vgl. WIKIPEDIA, Manusmriti (13. März 2013), URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Manusmriti>.

¹⁸⁶ Vgl. Gernot SAALMANN, *Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu*, 16.

Ein zentrales Merkmal der Verletzung ist die Praktizierung der sogenannten „Unberührbarkeit“. Sie beruht auf der Vorstellung, dass verschiedene Kastengruppen einen unterschiedlichen Grad an Reinheit und Unreinheit aufweisen, wobei Dalits und andere von der niedrigen Kaste (Sudhras) als so unrein gesehen werden, dass sie andere Gruppen verunreinigen können.

Die „Unberührbaren“ sind sowohl im öffentlichen als auch im privaten Bereich den sogenannten „Unberührbarkeitspraktiken“ ausgesetzt. Den „Unberührbaren“ werden oft die schmutzigsten, niedrigsten und gefährlichsten Arbeiten aufgezwungen, und viele werden zu Zwangs- und Schuldknechtschaft gezwungen. Aufgrund der im täglichen Leben praktizierten Ausgrenzung, die häufig von jati – panchayat (Kastenräte), d.h. einem mächtigen lokalen Gremium von Kastenräten überwacht wird, haben die Dalits nur begrenzten Zugang zu Ressourcen, Dienstleistungen und Entwicklung, wodurch die meisten Dalits in großer Armut leben.

Die Kastenräte sind in der Tat mächtiger als die Gerichte. Verstöße gegen die Urteile dieser Kastenräte werden hart bestraft: soziale Ausgrenzung, gewaltsames Entfernen der Kopfhare als Zeichen der Demütigung, Verbot jeglicher Kommunikation in der Nachbarschaft, schwarze Tätowierungen im Gesicht usw.

Zur Menschenwürde gehört, dass dem Menschen nichts aufgezwungen wird. In Indien waren und sind die Jati-Kastenräte zentral, die dem Einzelnen die soziale Würde zusichern oder nehmen. Die Idee der universellen Menschenwürde wird damit in Frage gestellt. Die Jati-Räte erlegen den Kastenzugehörigen auf allen Ebenen des Lebens Kastensplichten auf, durch deren Erfüllung jedes Kastenmitglied versucht, soziale Anerkennung zu erlangen.

Die Dalits sind oft de facto von der Entscheidungsfindung und einer sinnvollen Beteiligung am öffentlichen und zivilen Leben ausgeschlossen. Das Fehlen spezieller Gesetze zum Verbot der Kastendiskriminierung oder die mangelnde Umsetzung von Gesetzen aufgrund von dysfunktionalen Rechtssystemen und Kastenvorurteilen haben dazu geführt, dass die Dalits weitgehend schutzlos sind.

Wenn Dalits und andere der niedrigen Kaste Zugehörige die Praxis der Unberührbarkeit anfechten, sind sie oft mit gewaltsamen Sanktionen und sozialem Boykott konfrontiert. Im Zusammenhang mit der Praxis der Unberührbarkeit und anderen Formen der Diskriminierung aufgrund der Kastenzugehörigkeit kommt es daher zu vielfachen massiven Menschenrechtsverletzungen.

Einige der häufigsten Menschenrechtsverletzungen im Zusammenhang mit dem Kastensystem sind: Segregation in Wohnungen, Schulen und auf Einäscherungsplätzen, De-facto-Verbot von Ehen zwischen den Kasten, Beschränkung oder Verbot des Zugangs zu öffentlichen Orten wie Straßen, Tempeln und Teehäusern, Verweigerung oder Beschränkung des Zugangs zu öffentlichen Dienstleistungen wie Wasserhähnen, Gesundheitsversorgung und Bildung, Beschränkungen bei der Ausübung von Berufen, Zuweisung der niedrigsten, schmutzigsten und gefährlichsten Tätigkeiten gemäß der Kastenhierarchie, De-facto-Verbot des Zugangs zu Landbesitz.¹⁸⁷

Die Verfahren der Unberührbarkeit und sogar der sexuelle Missbrauch „unberührbarer“ Frauen haben zur Folge, dass Dalits und andere „unberührbare“ Kasten machtlos sind, von anderen getrennt leben und ungleich behandelt werden. Paradoxerweise werden sexueller Missbrauch und Vergewaltigung von Dalit-Frauen von Männern aus den privilegierten Kasten nicht als Verstoß gegen die „Unberührbarkeit“ empfunden.

3.4.1 Kasten-Fallgeschichte – 1

Am 14. September 2020 wurde eine 19-jährige Dalit-Frau im Bezirk Hathras, Uttar Pradesh, Indien, von vier Männern aus der privilegierten Kaste vergewaltigt und starb infolgedessen. Der Vorfall ereignete sich, als die junge Frau zu einem Bauernhof ging, um Viehfutter zu sammeln. Die Männer sollen sie an der Dupatta (Schal) um ihren Hals weggezerrt und dabei ihr Rückenmark verletzt haben. Durch die Gewaltanwendung wurde sie gelähmt. Ihre Zunge wurde abgeschnitten. Sie wurde auf dem Feld liegend gefunden. Die Polizei wies die Ansprüche der Familie zurück und sie wollten den Fall nicht aufnehmen. Erst am 20. September nahm die Polizei die Anzeige auf. Sie starb am 29. September 2020 im Spital. Ihr Leichnam wurde in der Nacht gegen 2:30 Uhr von der Polizei von Uttar Pradesh ohne die Zustimmung oder das Wissen der Familie des Opfers eingäschert. Der Bruder des Opfers behauptete, dass dies ohne die Zustimmung der Familie geschah und dass sie in ihrem Haus eingesperrt wurden.

Die Mutter des Opfers sagte, dass diese Männer ihre Tochter seit Monaten auf vielfältige Weise belästigt hätten. Der Fall und die anschließende Behandlung haben landesweit große Aufmerksamkeit in den Medien erregt, wurden verurteilt und waren Gegenstand von Protesten von Aktivisten und der Opposition gegen die Landesregierung.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Vgl. INTERNATIONAL DALIT SOLIDARITY NETWORK, What is caste discrimination, URL: <https://idsn.org/caste-discrimination/what-is-caste-discrimination/> [Abruf: 12. März 2023].

¹⁸⁸ Vgl. WIKIPEDIA, Hathras gang rape and murder (5. Oktober 2020), URL: https://en.wikipedia.org/wiki/2020_Hathras_gang_rape_and_murder [Abruf: 12. März 2023].

3.4.2 Kasten-Fallgeschichte – 2

Am 28. Dezember 2022 wurde herausgefunden, dass im Dorf Vengaivayal der Arunthathiyar-Gemeinschaft (Dalit-Gemeinschaft) in Tamilnadu, Indien, menschliche Exkremente in einen Trinkwassertank gekippt wurden. Berichten zufolge erlitten viele Kinder Erbrechen und Durchfall, nachdem sie dieses Wasser getrunken hatten. Die Dalits beschwerten sich später bei der Polizei, nachdem sie festgestellt hatten, dass menschliche Ausscheidungen in den oberen Wassertank gekippt worden waren, der die ‚Kolonie‘ mit Wasser versorgt. Das Wohngebiet der Dalits wird meistens Kolonie genannt, da die Häuser der Dalits entweder an der Grenze oder an den unebenen Flächen des Dorfes liegen. In diesem Gebiet ist das „Zwei-Becher-System“ üblich, das heißt, dass im Kaffeehaus das Getränk den privilegierten Kasten aus einem Silberbecher und den Dalits aus einem Papierbecher serviert wird.

Als Reaktion auf diesen Vorfall sagte der Ministerpräsident, der Vorfall zeige, dass es in einigen Teilen der Gesellschaft Kastendiskriminierung und Unberührbarkeit gebe.¹⁸⁹

Die Diskriminierung führt auch dazu, dass nicht jeder Verstoß der Menschenwürde und Rechte gemeldet wird. Die Familien des Opfers melden die Vorfälle mit den privilegierten Kasten nicht oder selten, weil sie negative und weitreichende Konsequenzen fürchten. Die Kastenräte, die Politiker und vor allem die Polizei würden dafür sorgen, dass diese Verfahren gegen die privilegierten Kasten nicht die mediale und globale Aufmerksamkeit erhalten.

Die Verletzung durch das Kastensystem liegt daher grundsätzlich darin, dass es ein kastenbasiertes soziales Ausschluss- und Ungleichheitsverhältnis strukturiert.

3.4.3 Die Störung der menschlichen Beziehung durch das Kastensystem

Jede symbolische Klassifikation benennt unterscheidbare Dinge. Als elementarer Bestandteil des Wissens wird dies in der Alltagspraxis wirksam (z.B. Büsche und Bäume). Ungleichheit wird insbesondere dann sozial relevant, wenn als ungleich empfundene Teile nicht nur nebeneinander, sondern übereinander gedacht werden. Entscheidend ist dann, welches Kriterium zur Hierarchisierung herangezogen wird: z.B. endogame Heirat, Reinheitsbeziehung im Umgang mit anderen Kasten, Beruf, Kleidung, Essen im Kastensystem.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Vgl. NDTV, Human Feces found in water tank in Tamilnadu: probe ordered (15. January 2023), URL: <https://www.ndtv.com/india-news/human-feces-found-in-water-tank-in-tamil-nadu-probe-ordered-3692808> [Abruf: 13. März 2023].

¹⁹⁰ Vgl. Gernot SAALMANN, Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu, 17.

Es wird also ein soziales Ungleichheitsverhältnis hergestellt, indem erstens eine wertende Klassifizierung vorgenommen wird und zweitens die Differenz in der Alltagspraxis umgesetzt und reproduziert wird. Das Ungleichheitsverhältnis beinhaltet eine Statushierarchie und wirkt sich negativ auf die untergeordneten Positionen aus. Sie werden systematisch benachteiligt, und die Bemühungen der Unterlegenen laufen ins Leere. Herrschaft basiert also immer auf der Durchsetzung von bestimmten Klassifikationssystemen, Konzepten und Werten.¹⁹¹

So hat beispielsweise ein Student, der der Brahmanenkaste angehört, eine Reinheitsverpflichtung, Beziehungen zu Studenten aus den niedrigen Kasten zu vermeiden. Es gibt hunderte Anzeichen, woran ein Mensch selbst nach kürzerem Beisammensein die Kaste erkennt. Viele Familiennamen deuten bereits auf die Kaste hin. Außerdem ist im Studentenausweis die Kastenzugehörigkeit vermerkt.

Das System der „Hintertür“ ist in vielen Dörfern Praxis. Das heißt: ein Dalit sollte das Haus der privilegierten Kasten nicht betreten. Wenn es in einer Notsituation dem Bedürfnis der privilegierten Kasten entsprechen sollte, dann können sie nur durch die Hintertür eintreten oder sie müssen an der Varanda (Hausfront) warten. Daher ist das Essen mit Dalits für jemanden, der die vom Kastensystem propagierte Reinheitsbeziehung befolgt, unmöglich. In diesem Fall ist es bereits eine große Revolution, wenn ein Mensch aus einer privilegierten Kaste mit einem Dalit isst.

In dieser Weise verbietet das Kastensystem individuelle soziale Mobilität und bestraft sie oft schwer. Bei der Betrachtung der indischen Sozialstruktur kommt man weiter, wenn man die Kasten weniger im Sinne eines „Systems“ sieht und sich vielmehr auf die praktizierten sozialen Beziehungen konzentriert, die vorwiegend der Aufrechterhaltung geschlossener Gruppen dienen.

Besonders deutlich wird dies an den Regeln der Endogamie: Man darf/sollte nur innerhalb seiner Kaste heiraten, der man von Geburt an angehört. Andernfalls ist man sozialen Ausschlüssen, Bestrafungen und sogar dem Extrem des Ehrenmordes ausgesetzt, um die Reinheit der jati aufrechtzuerhalten. Auf diese Weise schränken die jatis die soziale Mobilität im Streben nach Reinheit und Status von sich aus ein.¹⁹²

¹⁹¹ Vgl. Gernot SAALMANN, Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu, 18.

¹⁹² Vgl. Ebd., 17.

3.4.4 Kasten-Fallgeschichte – 3

In weniger als drei Jahren hat es in Tamil Nadu, Indien 81 Fälle von Ehrenmorden gegeben. Der Mordfall Shankar ist ein sehr prominenter Fall, der sich am 13. März 2016 im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu ereignete. Kousalya, eine Ingenieurstudentin aus der privilegierten Kaste, verlobte sich und heiratete Sankar Velusamy, einen Dalit, der am selben College studierte. Die beiden waren acht Monate lang verheiratet. Sie wurden bei einer Bushaltestelle von einer Bande dreier bewaffneter Männer aus einer privilegierten Kaste überfallen. Während der Mann auf der Stelle starb, überlebte die Frau mit ihren schweren Wunden.

Frauen aus der oberen Kaste, die einen Dalit lieben oder heiraten, werden von ihren Familienmitgliedern ermordet. Andererseits werden Dalit-Frauen, die einen Mann aus der privilegierten Kaste heiraten, von ihren eigenen Familien verstoßen. Fast 84 Prozent der Dalit-Frauen, die eine Ehe zwischen den Kasten eingehen, werden aufgrund von Ehestreitigkeiten gedemütigt. Die grausamen Morde an Dalit-Jugendlichen zeigen nur, dass in Indien kastenbasierte Gewalt und Politik miteinander verwoben sind. Diejenigen, die um der Gemeinschaft willen Gewalt ausüben, werden in der Regel von kastenbasierten Organisationen unterstützt.¹⁹³

Man entwickelt gerade wegen der Kastenordnung eine große Angst vor anderen und hält sich deshalb von der anderen Kaste fern. Oder man sucht nach Möglichkeiten, aus dieser strukturellen Ungleichheit herauszukommen. Eine der vielen Möglichkeiten bestand darin, die Religion zu wechseln, so konvertierte zum Beispiel Dr. Ambedkhar, der Hauptverantwortliche der Verfassung Indiens, zum Buddhismus. Am 14. Oktober 1956 verließ Ambedkar zusammen mit 365.000 seiner Dalit-Anhänger den Hinduismus aufgrund der Kastendiskriminierung und konvertierte zum Buddhismus. Neben dem Buddhismus, dem Sikhismus und dem Jainismus, die im Grunde genommen Kastenreformbewegungen des Landes waren, erhofften sich die Menschen ein würdevolles Leben durch den Übertritt zum Christentum und zum Islam. Hier stellt sich die Frage, ob der Glaubenswechsel zum Christentum den Christen in Indien in irgendeiner Weise geholfen hat, aus dieser strukturellen Ungleichheit und den jahrhundertelangen Menschenrechtsverletzungen herauszukommen.

¹⁹³ WIKIPEDIA, Udumalai Shankar murder case, (18.Oktober 2022), URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Udumalai_Shankar_murder_case [Abruf: 03. April 2023]

3.4.5 Beziehungsstörung und Verletzung der Menschenwürde im Christentum in Indien

Die Kastendiskriminierung spiegelt sich jedoch auch in der Katholischen Kirche in Indien wieder, eindeutig vor allem in der Kastenvertretung in den höheren Ämtern in den Diözesen. So gibt es Fälle, in denen für das Amt des Generalvikars oder andere höhere Stellen in der Diözese die Priester, die nicht zu der Kaste des Bischofs gehören, priorisiert werden sollen. Während Dalits 70 % der katholischen Bevölkerung ausmachen, gibt es unter den 174 Bischöfen nur 11 Dalit-Bischöfe, außerdem gehören 90 % der Priester und Ordensleute privilegierten Kasten an.¹⁹⁴

Es gibt Ordensgemeinschaften, in denen die Mehrheit der Mitglieder – in einigen Fällen fast 90 Prozent – zu einer bestimmten Kaste gehören. Damit haben die anderen das Gefühl, Außenseiter zu sein. Hier liegen Christentum und Kastensystem nah beieinander. Es sind auch neue Diözesen entstanden, weil die Gebiete, die stark von einer Kaste geprägt waren, ihre eigene Diözese und ihre eigenen Kastenpriester als Bischöfe haben wollten. Oft sind Gruppierungen und Freundeskreise unter Priestern von Kastenzugehörigkeit beeinflusst.

Wenn wir diese Spannung konkret auf die Laien übertragen, zeigt sich, dass sie im Alltag mit derselben Ungleichheit wie die Hindu-Gläubigen mit Mitgliedern anderer Kasten umgehen. Endogamie ist wieder das klare Beispiel: Auch Christen sollen innerhalb ihrer Kastenfamilien heiraten. Das Menschenbild des Christentums für sich genommen bleibt immer etwas Sekundäres. So gibt es bis heute kastenweise organisierte Friedhöfe sowohl in den Pfarren als auch in der Kathedrale. In manchen Pfarren sind Kastenbewegungen so stark, dass sie einen großen Einfluss in den Entscheidungen der Pfarre, der Diözese und der Politik haben.

Die Priester der Dalit-Kasten werden in den Pfarren der privilegierten Kasten nicht akzeptiert und in vielen Pfarren können nur Priester ihrer eigenen Kaste als Pfarrer eingesetzt werden. In einigen Fällen werden die Dalit-Priester von den Gemeindemitgliedern verbal angegriffen, indem sie sie auf die Niedrigkeit ihrer Kaste hinweisen, z. B. mit dem Wort „parapayalea“ (d.h. „du Sohn eines Dalit“).

3.4.6 Kasten-Fallgeschichte – 4

Die Kastendiskriminierung in der Pfarre Eraiyur in Indien wirft die Frage der Menschenwürde von Dalit-Christen auf. Diese Pfarre kann auf eine 300-jährige

¹⁹⁴ Vgl. Emmanuel NANDURI, Fratelli Tutti: an Indian perspective, Dehonians (23. November 2020), URL: <https://www.dehoniani.org/en/fratelli-tutti-an-indian-perspective/> [Abruf: 11. Februar 2023].

Glaubensgeschichte zurückblicken. Sie hat 30 Priester und 55 Nonnen in die Mission entsandt.¹⁹⁵

Im Jahr 2008 wurde von 16. bis 22. März die Woche vor dem Ostersonntag in den Pfarren der Dalits als Protestwoche gegen die Unberührbarkeit begangen. Mindestens 10 Pfarren hatten beschlossen, auf die Zeremonien der Karwoche zu verzichten. In einigen Pfarren hissten sie schwarze Fahnen auf den Kirchen und in einigen anderen schlossen sie die ganze Woche die Kirche ab.

Pater Irudayanathan, ein Dalit-Priester aus der Pfarre Eraiyur, dessen Mutter plötzlich starb, wollte, dass ihr Leichnam über die Hauptstraße der Kirche (die den Dalits von den Christen der privilegierten Kaste verwehrt wurde) überführt wird, was die Christen der oberen Kaste normalerweise bei einem Begräbnis machten. Die Christen der privilegierten Kaste verschlossen die Tore der Kirche und stürmten in das Haus der Trauernden und bewarfen die Trauernden mit Steinen. Dies führte zu Unruhen unter den Dalits.

Dalit-Christen protestierten und forderten, dass der Bischof ihre Marienkapelle als ihre Gemeindekapelle anerkannte, die sie neu in dem Dorf gebaut hatten. Sie beklagten sich darüber, dass sie von den Christen der privilegierten Kaste in der Pfarrkirche Eraiyur nicht als Gleichberechtigte behandelt wurden. Der Erzbischof war überzeugt, dass es nicht zwei Kirchen für zwei Kasten in einer Pfarrei geben könne. Am dritten Tag des Protests, dem 9. März 2008, attackierten die wütende privilegierte Kaste die Dalits mit Stöcken, Stangen, Eisenstangen, Steinen und anderen Waffen. Dabei wurden mehr als 30 Dalits verletzt und etwa 80 ihrer Häuser wurden beschädigt.

Ziel des Angriffs vom 9. März war es, die Wirtschaftskraft der Dalits zu brechen. In fast allen Häusern wurden Fernseher und Ventilatoren, Räder, Tische, Stühle und Geschirr beschädigt. Die Angreifer verschonten auch die Alten, die Frauen und die Kinder nicht. Ein junges Mädchen wurde verprügelt und ihre Kleidung zerrissen. Auch die neu erbaute Kapelle der Dalits war das Ziel der Christen aus den privilegierten Kasten. Sie sind in die Kapelle eingedrungen und beschädigten die Stühle und elektronischen Geräte. Um die Situation im Griff zu halten, schoss die Polizei, und als Reaktion darauf drohte die privilegierte Kaste dem Bischof damit, zum Hinduismus überzutreten.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Vgl. S. VISWANATHAN, A house divided, Frontline (25. April 2008), URL: <https://frontline.thehindu.com/social-issues/article30195479.ece> [Abruf: 13. März 2023].

¹⁹⁶ Vgl. Ebid.

Auch nach fast einem Jahrzehnt hat sich die Situation für Dalit-Christen nicht verbessert. Als die Dalits die Religion wechselten, hofften sie auf ein Ende der Kastendiskriminierung, die ihre Vorfahren erlitten hatten. Doch die Realität sieht anders aus. Die Unberührbarkeit manifestiert sich in der Kirche in vielen Formen, ebenso wie anderswo: Verweigerung des Zugangs zu gemeinsamen Ressourcen wie Wasser und öffentlichen Einrichtungen wie Straßen, Zwang zu niederen und entwürdigenden Tätigkeiten und Diskriminierung in Bildung und Beruf. Dalits machen etwa 70 Prozent der 25 Millionen Christen in Indien aus, aber Diskriminierung aufgrund der Kastenzugehörigkeit ist keine Seltenheit für sie.

Die Katholiken in Goa und Kerala tragen immer noch die Namen, an denen jeder dort lebende Inder erkennen kann, welcher Kaste sie angehören. Zum Beispiel ist „Fernandes“ der Kastename der Fischer in Goa. Der Glaubenswechsel, der vor vielen Generationen stattgefunden hat, spielt also überhaupt keine Rolle. Und es kommt immer noch vor, dass Katholiken sich weigern, die Kommunion aus den Händen eines Priesters zu empfangen, der aus der Kaste der Unberührbaren oder gar der Shudras stammt, Z.B. in den 1980er Jahren richtete sich die Sitzordnung in den meisten Kirchen nach der Kaste, und die Priester verteilten die Kommunion getrennt an die verschiedenen Gruppen.¹⁹⁷

So zeigt sich, dass die Verletzung der Menschenwürde und der Menschenrechte auch vor der Kirche nicht Halt macht. Gleichzeitig dürfen die Reaktionen der Orts- und Weltkirche auf diese strukturelle Ungleichheit und die Menschenrechtsverletzungen in Indien nicht ignoriert werden.

3.5 Die Reaktionen der Kirche auf das Kastensystem

Die Herausforderungen im Zusammenhang mit der Kastenzugehörigkeit stehen im Mittelpunkt der täglichen Bemühungen der katholischen Kirche in Indien. Viele Themen würden sich bei einer tiefgreifenden Analyse als Kastendilemmata erweisen – Streitigkeiten über Ernennungen, Entscheidungsfindungen, Entwicklungsprojekte in der Diözese usw. Es ist aber immer wieder ein tolles Predigtthema in Indien, über Gleichheit und Beziehungen über Kastengrenzen hinweg zu predigen. Das bedeutet, dass in den Predigten und verschiedenen Schriften deutlich gemacht wird, dass sich die katholische Kirche grundsätzlich gegen ein kastenbasiertes christliches Leben entschieden hat.

Die indischen Bischöfe haben alle Christen aufgefordert, mit allen staatlichen Sozialprogrammen zu kooperieren und zusammenzuarbeiten:

¹⁹⁷ Vgl. Gerhard SCHWEIZER, Indien: Ein Kontinent im Umbruch, Stuttgart 1995, 215 - 216.

Mit unserem Grundsatz der sozialen Gerechtigkeit fordern wir alle Katholiken auf, sich aktiv an den sozialen Diensten zu beteiligen, die im Rahmen des Plans vorgesehen sind – Bildung, Gesundheit, Wohnungswesen, Arbeit, Wohlfahrt der rückständigen Klassen, soziale Wohlfahrt, Rehabilitation und andere Programme für die Entwicklung der Ungebildeten und Arbeitslosen. In der Erkenntnis, dass die Liebe zum Land nicht nur ein nationales Gefühl, sondern eine Pflicht ist, drängen wir auf die Teilnahme der Katholiken am nationalen Leben und Streben.¹⁹⁸

Damit fordert die Kirche die Christen auf, gegen die Diskriminierungen einzutreten. Die Internationale Theologische Konferenz, die 1971 in Indien zum Thema „Evangelisierung und Dialog“ stattfand, betonte, dass die Mission in Indien nicht nur geistlich, sondern in erster Linie sozial ist. Es war ein neues Erwachen für das zentrale Forum der katholischen Bischöfe in Indien, die Katholische Bischofskonferenz Indien (CBCI).¹⁹⁹

Papst Johannes Paul II. sagte zu den indischen Prälaten im Vatikan am 17. November 2003:

Ihr müsst stets darauf achten, dass den Angehörigen der untersten Kasten, insbesondere den Dalits, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Sie dürfen niemals von den anderen Mitgliedern der Gesellschaft ausgegrenzt werden. Deshalb sollten Bräuche oder Traditionen, die die Kastenspaltung aufrechterhalten oder verstärken, behutsam reformiert werden, damit sie zu einem Ausdruck der Solidarität der gesamten christlichen Gemeinschaft werden.²⁰⁰

In der Geschichte der indischen Kirche will Papst Franziskus mit der Ernennung eines Dalit-Erzbischofs zum ersten Kardinal eine große Veränderung des Kastenklimas in der katholischen Kirche bewirken. Papst Franziskus plant, Erzbischof Anthony Poola von Hyderabad am 27. August 2023 zum ersten „Dalit“-Kardinal der Kirche zu ernennen.²⁰¹

Das Christentum ist keineswegs ein Vorreiter von Initiativen, um die ungleiche und ungerechte Behandlung durch das Kastensystem zu beseitigen. Vielmehr gab es prominente Persönlichkeiten innerhalb der Hindu-Religion, die eine reformierte

¹⁹⁸ Vgl. Padma R. KATTI, *Caste und alternative Culture*, Madras 1995, 47.

¹⁹⁹ Vgl. Raj S.J. und Sebast L., *Caste culture in Indian Church*, New Delhi 1993, 53.

²⁰⁰ Vgl. FRONTLINE, *A house divided* (25. April 2008), URL: <https://frontline.thehindu.com/social-issues/article30195479.ece> [Abruf: 13. März 2023].

²⁰¹ Vgl. VATICAN NEWS, *Der erste Dalit-Kardinal Anthony Poola im Interview* (9. Juni 2022), URL: <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-06/dalit-kardinal-konsistorium-anthony-poola-interview.html> [Abruf: 11. März 2023].

Gesellschaft mit Gleichheit und Menschenwürde anstreben. Dies soll im Folgenden kurz dargestellt werden.

3.6 Abschaffung der Kaste als Prinzip

In den 1949 verabschiedeten Grundsätzen der Verfassung Indiens heißt es unter dem Titel „Recht auf Gleichheit“ deutlich (Artikel 14 - 17): „Der Staat darf keinen Bürger benachteiligen aus Gründen seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion, Rasse oder Kaste oder seines Geschlechtes oder seiner Geburtsstellung.“ Unter Artikel 17 steht zu lesen: „Die Unberührbarkeit ist abgeschafft, und ihre Aufrechterhaltung in irgendwelcher Form ist verboten. Die Durchsetzung irgendwelcher aus Unberührbarkeit sich ergebenden Rechtsnachteile soll ein gemäß den Gesetzen strafbares Vergehen sein.“²⁰²

Mahatma Gandhi basierte sein moralisches und politisches Denken auf ein metaphysisches Konzept, das besagt, dass das gesamte Universum von einer höchsten Intelligenz oder einem höchsten Prinzip beherrscht wird, das er „Satya“ oder „Wahrheit“ nennt. Er behauptete, dass die Wahrheit in allen Wesen existiert und daher alle Menschen letztlich eins und identisch sind. Sein Verständnis von Ahimsa (Gewaltlosigkeit) führte zur Reform gegen die Geringschätzung der Unberührbaren.²⁰³

Es gibt jedoch viele Kritiker, die Gandhi vorwerfen, dass seine Reformen nicht auf die Abschaffung der Kasten, sondern auf die Duldung der Kasten abzielten. Gandhi, als geborener Vaishya, steht in einer langen Tradition von Reformern aus privilegierten Kasten. Arunthathi Roy bezieht sich auf ein Zitat aus der Zeitschrift Nava-Jivan, die ursprünglich von Gandhi in Gujarati geschrieben und von Ambedhkar ins Englische übersetzt wurde:

Caste is another name for control. Caste puts limit on enjoyment. Caste does not allow a person to transgress caste limits in pursuit of his enjoyment. That is the meaning of such caste restrictions as inter-dining and inter-marriage [...] These being my views I am opposed to all those who are out to destroy the Caste Systems.²⁰⁴

²⁰² Vgl. VERFASSUNG INDIENS, Verfassung der Republik Indien (5. April 2008), URL: <https://www.verfassungen.net/in/verf49-i.htm#:~:text=Wir%2C%20das%20Volk%20Indiens> [Abruf: 12. März 2023].

²⁰³ Vgl. Hans UCKO, Das Volk und das Volk Gottes, Münster 2002, 99 - 100.

²⁰⁴ Arndt MICHAEL, Marcel M. BAUMANN (Hrsg.), Indien verstehen: Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik, 223.

So wie Gandhi stets mit dem Titel ‚Mahatma‘ identifiziert wird, sprechen die Dalits über Ambedhkar, der eine elitäre und prominente Figur der Dalits in Indien ist, indem sie ihm den Titel „Dr. Ambedhkar“ verleihen. Ambedhkar entstammte den Unberührbaren in Maharastra. Er stellte bestimmte Grundsätze auf, um das Kastensystem abzuschaffen. Seine Idee war es, die wirtschaftliche und politische Freiheit der Dalits zu erreichen.²⁰⁵ Er warf den Christen, Muslimen und Sikhs vor, sich nicht deutlich genug vom Kastensystem zu distanzieren, und kritisierte, dass einige von ihnen bereits begonnen hätten, die Hindus in ihrem sozio-religiösen Ordnungsdenken zu imitieren.²⁰⁶

Auch innerhalb der Hindu-Religion gab es Personen, die sich gegen das Kastensystem wandten, so die Mystiker der Bhakti-Bewegung (spirituelle Bewegungen) wie Chaitanya, Ramananda und Kabir. Sie dehnten ihre spirituellen Bewegungen auf alle Arten von Kasten aus. Jeder konnte damit Mitglied dieser spirituellen und sozialen Bewegungen werden.

Mahavir (der Begründer des Jainismus 599 v. Chr.) und Buddha (564 v. Chr.) verurteilten das Kastensystem als Teil der brahmanischen Orthodoxie der privilegierten Kaste. Der Jainismus fördert die Werte der Zurückhaltung und Gewaltlosigkeit als Mittel zur Sicherung der Menschenwürde des Einzelnen in der Gesellschaft. Ohne Einschränkung lud der Buddhismus alle Kasten zu seiner spirituellen Bewegung ein und behauptete, dass der Wert eines Menschen nicht durch die Frage der Geburt bestimmt werden darf. Ramakrishna Paramahansa (1836 – 1886), ein Reformist der Hindu-Religion, förderte eine interreligiöse Atmosphäre und kritisierte die Wurzeln der Kastendiskriminierung in der Hindu-Religion.²⁰⁷

Verletzt durch die Verstöße gegen die Kastendiskriminierung standen unzählige Persönlichkeiten gegen das Kastensystem auf, von denen hier besonders Jyotiba Phule (1827 -1890), Periyar Ramaswami (1879 -1973), Phoolan Devi (1963 -2001) genannt werden sollen. Auch heute haben die enormen Anstrengungen verschiedener Einzelpersonen und Gruppen für eine kastenfreie Gesellschaft die Hoffnungen auf Gleichheit in der kastengeprägten Gesellschaft Indiens nicht begraben. In der Politik kämpft derzeit Tholkappian Thirumavalavan, geboren am 17. August 1962, eine Dalit-

²⁰⁵ Vgl. Pruthi R.K., *Indian caste system*, New Delhi 2004, 42.

²⁰⁶ Vgl. Gerhard SCHWEIZER, *Indien: Ein Kontinent im Umbruch*, Stuttgart 1995, 228.

²⁰⁷ Vgl. Hans UCKO, *Das Volk und das Volk Gottes*, Münster 2002, 97-99.

Ikone, ein Wissenschaftler aus Tamil Nadu, als Parlamentsabgeordneter gegen die Kastendiskriminierung.²⁰⁸

Vor diesem Hintergrund wird es wesentlich notwendig, gerade die konkreten Ansätze zur Überwindung dieser strukturellen Ungleichheit zu suchen. Es stellt sich die Frage, ob G. Maios Modell der Arzt-Patienten-Beziehung und Papst Franziskus' Idee von der Geschwisterlichkeit aller Menschen, wie er sie in *Fratelli tutti* formuliert hat, den Menschen in Indien helfen können, ihre Würde und Rechte zu wahren. Dies wird im nächsten Kapitel im Detail dargestellt.

²⁰⁸Vgl. WIKIPEDIA, Thol.Thirumavalavan (1. März 2023), URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Thol._Thirumavalavan [Abruf: 03. April 2023].

KAPITEL 4: RELATIONALITÄT ALS ANSATZ FÜR DIE PRAKTISCHE HERSTELLUNG VON WÜRDE?

4.1 Einführung

Indien wird wohl kein Interesse daran haben, die Kastenfrage in einem internationalen Forum zu erörtern, da es wie viele andere Nationen bestrebt ist, ein negatives Bild von sich zu vermeiden. Slogans wie „Indien glänzt“ und „Indien schreitet voran“ sind in den politischen Erklärungen Indiens üblich, die auf dem wirtschaftlichen Fortschritt des Landes, insbesondere des nördlichen Teils Indiens, bestehen. In derzeitigen Schriften, die sich seitenlang mit Indien befassen, wird kaum erwähnt, dass das Alltagsleben von Millionen Menschen in Indien durch das Elend des Kastensystems verletzt ist.

Doch der Einfluss von Modernisierung und Globalisierung hat Indien dazu bewegt, seine geschlossenen Systeme zu überdenken, so wie die modernen Gedanken in der medizinischen Ethik einen menschlichen Umgang mit dem Patienten beeinflussen. Daher bewegt sich die heutige indische Gesellschaft von ihren geschlossenen Systemen hin zu einem Zustand des Wandels und des Fortschritts, der durch die Durchsetzung der Menschenwürde und der Rechte unabhängig von Kasten und Glaubensbekenntnissen gekennzeichnet ist.²⁰⁹

In Bezug auf die Beziehungsvorstellungen von G. Maio in der medizinischen Ethik kann man die praktischen Ansätze zu einer Relationalität von Menschen in einer Situation der Ungleichheit heranziehen, um darzulegen, wie es zu einem Wandel der indischen Gesellschaft im Kontext der kulturell vorgegebenen Ungleichheit kommen könnte.

In diesem Kapitel möchte ich die Gedanken von G. Maio und die von Papst Franziskus auf die Situation sozialer Ungleichheit in Indien anwenden und sie dabei als Impulse

²⁰⁹ Vgl. Sebastian VELASSERY, *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*, Singapore 2005, xii.

begreifen, weil sich die Gedanken von G. Maio aufgrund der unterschiedlichen Umstände und Lebensweisen nicht immer direkt übertragen lassen auf die strukturellen Gegebenheiten in Indien.

4.2 Ansätze zu einer Relationalität im Kontext des Kastensystems in Indien

Die Arzt-Patient-Beziehung steht exemplarisch dafür, dass der Arzt bzw. die Ärztin trotz medizinischen Wissens und Könnens vor allem durch die Aufmerksamkeit für die Beziehung zwischen Menschen im Kranken den konkreten Menschen erkennt. Andererseits bietet der Patient bzw. die Patientin durch seine bzw. ihre Autonomie, aber auch durch die Angewiesenheit auf Hilfe dem Arzt eine tatsächliche Möglichkeit, seine eigene Person zu erkennen. Diese Relationalität könnte und müsste auch im Kontext einer krankmachenden Kastenklassifizierung in Indien in praktische Überlegungen einfließen, wie die Würde und die Rechte der Menschen in dieser Situation herzustellen sind. Die Relationalität gewinnt erst dann ihre Bedeutung, wenn sie in der Alltagspraxis umgesetzt wird. Dies wirft die Frage auf, wo dieser Zugangsweg der Relationalität für die Anerkennung der Menschenwürde in Indien angewendet werden könnten.

4.2.1 Intimität und Nähe gegen Unberührbarkeit

Wie die meisten Ansätze zum Thema „Unberührbarkeit“ sind auch die diesbezüglichen Stellungnahmen von G. Maio auf Intimität und Nähe ausgerichtet. Dabei wurde festgestellt, dass die Medizin auch eine sehr persönliche Komponente hat: „Sie lebt von Zwischenmenschlichkeit, hat mit Intimität zu tun, verlangt Nähe, emotionale Wärme und vor allem einfühlsames Verstehen.“²¹⁰ Maio meint, dass die Beziehung ohne persönliche Nähe nicht fruchtbar ist.²¹¹ Die persönliche Nähe wird in der indischen Kastenpraxis fast unmöglich gemacht, weil die Wohnstätten der niedrigen Kasten an der Dorfgrenze liegen. Je mehr man in seiner Lebensweise auf ein gewisses Gebiet begrenzt wird, desto mehr wird die Nähe zu den anderen unmöglich.

Die Beschränkung des Zugangs zu Tempeln ist einer der Hauptfaktoren, die die Dalits von den Göttern der privilegierten Hindus fernhalten. Man kann sich das Argument hinter dieser Praxis vorstellen: Wenn eine niedrige Kaste die privilegierten Kasten verunreinigen kann, kann sie auch den Ort der Götterverehrung verunreinigen, die der Sitz der Heiligkeit und Reinheit sind. Die Distanz wird im Namen Gottes, der rein ist, gerechtfertigt.

²¹⁰ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 494.

²¹¹ Vgl. Ebd., 494.

Gegen diese Distanzierung wurden bereits Anstrengungen unternommen. Die kastenfeindliche Dalit-Bewegung begann mit Jyotirao Phule in der Mitte des 19. Jahrhunderts und konzentrierte sich auf die Beseitigung der Beschränkungen für den Zugang zu Tempeln und die Schaffung eines Platzes für Dalits im Hinduismus. Phule rief eine Bewegung für Bildung und die Aufwertung von Frauen, Shudras und Dalits ins Leben, welche sich in vielen Teilen Indiens ausbreitete. Die Abschaffung der Idee der „Unberührbarkeit“ bedeutete für ihn in erster Linie die Abschaffung der Zugangsbeschränkungen zu Tempeln, die in vielen Tempeln auch heute noch gilt.²¹² Tempelfeste sind oft ein jährliches Kastentreffen, was manchmal zu Problemen mit der öffentlichen Ordnung führt, weil religiöse Prozessionen unter Umständen eher zu Kastenprozessionen werden. Ein soziales Erwachen durch wirksame Gesetze, die besagen, dass Götter und Tempel allen gehören, kann die Inder über die Kastenschränken hinweg zusammenbringen. Deshalb ist die Stärkung von Bewegungen wie der von Jyotirao Phule ein großes Anliegen.

G. Maio erkennt neben dieser Nähe und Intimität einen weiteren Aspekt der Medizin, nämlich dass die Medizin auf der anderen Seite auch in einem radikal unpersönlichen Rahmen operiert: „Sie hat etwas Formelles und Formalisiertes an sich, da sie nach Schemata vorgeht, die von institutionell vorgegebenen Regeln und von Sachlichkeit, Objektivität und Wissenschaftlichkeit getragen werden.“²¹³ Er ignoriert also nicht die Situation, die durch die institutionellen Regeln verursacht wird, um die Patienten mit Sachlichkeit zu behandeln. Wichtig ist, dass der Arzt auf diese Weise des Patienten nach dem Prinzip des Wohltuns behandelt. Im Gegensatz dazu befürwortet und fördert das Kastensystem durch seine kulturell vorgegebenen Regeln einen radikalen unpersönlichen Umgang mit den anderen Kasten.

Auch heute ist es den Dalits auch verboten, die Straßen zu betreten, in denen sich die Häuser der oberen Kasten befinden, und es gibt viele Bräuche und Gesetze, die sie auf der Grundlage der Unberührbarkeitstheorie des Kastensystems außerhalb der Dörfer und Städte halten. Da sie außerhalb des Kastensystems eingestuft wurden, waren sie dazu bestimmt, sich nur in den Außenbezirken des Dorfes aufzuhalten und waren niemals ein integraler Bestandteil der Dorfgemeinschaft.²¹⁴

²¹² Vgl. Joti SEKHON, *Modern India*, Boston 2000, 48.

²¹³ Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 494.

²¹⁴ Vgl. Sebastian VELASSERY, *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*, 8.

Die Regierung des Bundesstaates Tamilnadu hat im Jahr 1998 mit dem Projekt „Samathuvapuram“ (d.h. Dorf der Gleichen) versucht, verschiedene Kasten in eine enge Wohnatmosphäre zu bringen. Das bedeutet, dass in einem bestimmten Gebiet Häuser für die Armen der unterschiedlichen Kasten gebaut und anhand von Losnummern verteilt werden. Dies ermöglichte in gewisser Weise eine Annäherung.

Blickt man auf dieses Projekt zurück, wird deutlich: Erstens, es war eher eine politische Strategie, um die Stimmen der Armen zu gewinnen, und deshalb hat die nächste Regierungspartei dieses Projekt entschieden ignoriert; zweitens, die im Rahmen dieses Projekts errichteten Häuser lagen weit entfernt von den üblichen Zugängen zu Straßen und Schulen, so dass viele nicht in den ihnen zugewiesenen Häusern wohnen wollten. Aber „Samathuvapuram“ an sich kann Nähe fördern, wenn es mit einem qualitativ hochwertigen Hausbau in den richtigen Gegenden verbunden ist, wo die Menschen Zugang zu ihren täglichen Bedürfnissen wie Märkten, Schulen, Krankenhäusern usw. haben.

4.2.2 Dalits und Ökonomie

Der Prozess der Überwindung von Armut und Analphabetismus der niedrigen Kasten ist einer der wichtigsten Aspekte des menschlichen Kampfes in Indien. Bildung und Ökonomie sind die wichtigsten Ansätze zur Verringerung der sozialen Distanz, zur Ermöglichung sozialer Interaktionen und zur Teilung der Macht. Es ist festzustellen, dass Kaste und wirtschaftlicher Status in der Vergangenheit und auch heute noch weitgehend stark miteinander verbunden sind. Jede Kaste wird im Allgemeinen mit einem bestimmten Beruf in Verbindung gebracht, was zu geschlossenen Arbeitsschichten führt, die schließlich eine soziale Ausgrenzung zur Folge hat.²¹⁵ Das Besondere an dieser sozialen Ausgrenzung liegt nicht nur in der Vertiefung einer Kastenidentität, sondern auch in der Behinderung des wirtschaftlichen Aufstiegs der niedrigen Kasten.²¹⁶

G. Maio ist sich bewusst, dass die Ökonomie eine wichtige Rolle bei der Behandlung von Patienten spielen kann. Dies veranlasste ihn, das Spannungsverhältnis zwischen Medizin und Ökonomie zu untersuchen. G. Maio stellt die Realität des Handelns des Arztes in derzeitiger Medizin so dar, „dass er zwar eigentlich helfen könne, dass diese Hilfe aber einen zu hohen Preis habe, für den aufzukommen der Gemeinschaft nicht zuzumuten sei. Deshalb werden sich viele Ärzte bei der Wahl der Behandlung ihrer Patienten tendenziell

²¹⁵ Vgl. John H. HUTTON, *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*, Bombay 1963, 47.

²¹⁶ Vgl. Joti SEKHON, *Modern India*, 49.

eher bedarfsorientiert als gerechtigkeitsorientiert entscheiden.“²¹⁷ In dieser Weise führt die Armut im Großen und Ganzen zu einer Abhängigkeit von anderen, was eine ungleiche soziale Ordnung zwischen den Menschen (arm und reich) schafft. Umso mehr wurden die Dalits, die der Rechte auf Bildung und Wirtschaft beraubt worden waren, in die Armut gedrängt, die in einer erbärmlichen Abhängigkeit von den privilegierten Kasten endete, die Land und Wirtschaft besaßen. Daher ist die wirtschaftliche Aufwertung der Dalits einer der wichtigsten Ansätze, um ihnen einen gleichberechtigten Status in den sozialen Foren zu ermöglichen.

In städtischen Gebieten hat die Beziehung zwischen Kaste und dementsprechenden Berufen heute an Bedeutung verloren, und es gibt weniger Beschränkungen für die soziale Interaktion.²¹⁸ Ambedkar war der Ansicht, dass die Unterordnung der Dalits in erster Linie wirtschaftlicher und politischer Natur war und nur durch eine Änderung der sozialen Struktur mit Hilfe von rechtlichen, politischen, wirtschaftlichen und bildungsermöglichenden Mitteln überwunden werden konnte.²¹⁹

Das 1960 eingeführte Reservierungssystem für Bildung und Arbeitsstellen sicherte bis zu einem gewissen Grad die Rechte der Dalits auf Bildung und Arbeitsplätze. In vielen Bundesstaaten gab es jedoch erheblichen Widerstand gegen die Umsetzung dieser Richtlinie. Die Zentralregierung ernannte eine Kommission unter der Leitung von B. P. Mandal, die sich mit dieser Frage befassen sollte. Im Jahr 1978 wurde der Bericht der Mandal-Kommission fertiggestellt. Sie kam zu dem Schluss, dass die Kastenzugehörigkeit der wichtigste Faktor für soziale und wirtschaftliche Rückständigkeit ist, und empfahl daher ein kastenbezogenes Reservierungssystem. Die Kommission empfahl weiterhin, dass 22 Prozent der Sitze in öffentlichen Stellen und Plätze in Bildungseinrichtungen für Dalits reserviert werden sollten. Leider setzte die Regierung diese Maßnahmen aus Angst vor dem massiven Widerstand der Bevölkerung nicht um. Im Jahr 1990 wurden aber die Empfehlungen der Kommission teilweise umgesetzt, was zu Unruhen und Widerstand von Jugendlichen aus privilegierten Kasten, Intellektuellen und Eliten führte.²²⁰ Viele der Institutionen ignorieren die Reservierungspolitik auch heute noch oder setzen sie nur widerwillig um.

Die derzeitige Bharatiya-Janata-Regierung von Narendra Modi hat Änderungen an den Reservierungen vorgenommen, die es den privilegierten Kasten ermöglichen, einen

²¹⁷ Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 403.

²¹⁸ Vgl. Joti SEKHON, *Modern India*, 55.

²¹⁹ Vgl. Joti SEKHON, *Modern India*, 48.

²²⁰ Vgl. Ebd., 50.

erheblichen Anteil an den Reservierungen zu erhalten.²²¹ Unzählige Versuche, die Reservierungsrichtlinie zu verwässern oder zu annullieren, zeigen nur, wie sehr die Rechte der Dalits auf Bildung bedroht sind. Trotz großer Widerstände hat das Reservierungssystem zum sozialen Status vieler Angehöriger unterprivilegierter Kasten beigetragen. Eine aufrichtige Überwachung und Stärkung dieses Systems kann dazu führen, dass der sozioökonomische Status der niedrigen Kasten verbessert wird und damit die strukturelle Distanz zu den anderen Kasten reduziert wird.

4.2.3 Autonomie gegen Endogamie

G. Maio betont die Autonomie, d.h. die freie Entscheidung des Einzelnen ist anzuerkennen. Der Einzelne hat das Recht, seine Werte und Prioritäten zu setzen, damit er die Freiheit hat, zu entscheiden, was für ihn gut wäre. Im Bereich der Medizin bezieht sich der Grundsatz der Autonomie in erster Linie auf die Anerkennung der grundlegenden Freiheit des Menschen (Patienten).²²² Dies kann jedoch auch auf die Frage der Eheschließung im indischen Kastensystem angewendet werden.

Die Ehe wird als sozialer, religiöser, spiritueller und/oder rechtlicher Zusammenschluss von Personen betrachtet. Sie ist eine Institution, in der zwischenmenschliche Beziehungen (in der Regel intime und sexuelle) vom Staat, von einer religiösen Autorität oder von beiden anerkannt werden. In Indien ist die kulturelle Auffassung von der Ehe eine ganz andere als in weiten Teilen der Welt. Sie gilt als eine der wichtigsten sozialen Institutionen in Indien, die nicht zwei Menschen, sondern zwei Familien miteinander verbindet.²²³

Wenn ein Junge oder ein Mädchen in Indien einen Partner nach den Wünschen seiner Familie – d.h. auch im Rahmen der eigenen Kaste – auswählt, gilt er als ideal, wenn er aber gegen die Wünsche seiner Familie verstößt, wird er von der Familie selbst fast zum Verbrecher erklärt, da er die Familienwerte (die Reinheit der Kaste) verletzt. Die Familien des künftigen Paares treffen sich und treffen Entscheidungen über die bevorstehende Heirat ihrer Kinder. Um die Familienehre zu schützen, beugen sich diese Familien dem gesellschaftlichen Druck und begeben sich auf diesen unmenschlichen

²²¹ Vgl. THE ECONOMIC TIMES, Modi govt announces 10 per cent quota for economically backward in general category (07.Januar 2019), URL: <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/big-move-by-modi-government-ahead-of-polls-announces-10-quota-for-upper-castes-reports/articleshow/67418661.cms> [Abruf: 02.April 2023].

²²² Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 159.

²²³ Vgl. SHEELA und Narayanaswamy AUDINARAYANA, Mate selection and female age at marriage: A micro level investigation in Tamil Nadu, India. in: JCFS 34/4 (2003), 497.

Weg. Dies ist zu einem landesweiten Stereotyp für kastenbezogene Eheschließungen geworden.

Sogar im modernen Indien gelten kastenübergreifende Ehen und Liebesheiraten nach wie vor als unethische Eheschließungen. Die Heirat bedeutet eine formale Verbindung zweier Individuen, durch die sie gesellschaftliche Akzeptanz erlangen. Die Verbindung sollte nur mit dem Einverständnis zweier erwachsener Personen geschlossen werden, die eine weise und informierte Entscheidung treffen. Indische Ehen, d. h. traditionelle arrangierte Ehen, werden nur innerhalb der Kaste geschlossen.

Selbst im modernen Indien sind kastenübergreifende Ehen und Liebesheiraten nach wie vor unethische Ehen, bei denen sich ein Individuum aus freien Stücken für eine Heirat entscheidet. Kastenübergreifende Ehen führen auch zu Ehrenmorden, von denen täglich in den Zeitungen zu lesen ist. Es wird immer noch geglaubt, dass Liebesheiraten gegen die Werte der Kastenreinheit verstoßen, weil zwei Menschen gegen die gesellschaftliche Norm der arrangierten Ehe verstoßen und sich ihren Familien widersetzen.

Dr. Ambedkar empfiehlt drei Ansätze, um das Kastensystem zu beseitigen: Brahmanen müssen die Gesetze des Kastensystems (Varanshramadharma) aufgeben, das Essen zwischen den Kasten fördern und Ehen zwischen den Kasten fördern. Nach Berichten des *India Human Development Survey* (IHDS) sind derzeit nur 5 % der Ehen kasten- oder religionsübergreifend – was darauf hindeutet, dass es dringend notwendig ist, solche Ehen durch Anreize in Form von Geld zu fördern. Der Oberste Gerichtshof hat erklärt, dass jeder heiraten kann, wen er will, und dass die Polizei ihm Schutz bieten sollte.²²⁴

Die Förderung von kastenübergreifenden Ehen ist die ethischste Sache, die man tun kann, da sie das Gift des Kastendenkens, das die indische Gesellschaft seit Jahrhunderten beherrscht, abschwächen würde. Solche Ehen sollten gefördert werden, weil sie dazu beitragen, kastenbezogene Vorurteile abzubauen und kulturelle Unterschiede zu verringern. Diese Ehen fördern die wirtschaftliche Gleichheit, da die Aufhebung der Kasten-Gemeinschaftsgrenzen allen Kasten neue Möglichkeiten und Chancen eröffnet.

Kastenübergreifende Ehen würden dazu beitragen, die Unterschiede zwischen den Kasten zu verringern. Dies würde die Harmonie fördern und die Toleranz würde zunehmen. Die nächste Generation könnte fast frei von Hass sein. Wenn verschiedene Kasten zusammenkommen, kommen auch verschiedene Kulturen zusammen. Dies wird die

²²⁴ Vgl. Sahil VERMA, Is Inter-caste marriage the way to eradication caste system? (15.Mai 2019), URL: <https://www.youthkiawaaz.com/2019/05/inter-caste-marriage-is-the-only-solution-to-eradicate-caste-system/> [Abruf: 23. März 2023].

Harmonie zwischen den Menschen fördern, die Fälle von kommunalen Unruhen und Ausbeutung reduzieren und vor allem würde dies den Verlust von Menschenleben verringern.

Abgesehen davon sollte die Kaste kein weiteres Kriterium für eine Heirat geben, da der eigentliche Zweck einer Ehe das Glück der beiden Personen und die Gründung einer Familie ist. Die Ehe kann also nicht auf der Grundlage der Kastenzugehörigkeit geschlossen werden, sondern sollte auf den Vorlieben des Einzelnen beruhen, unabhängig von der Kaste. Die Ablehnung von kastenübergreifenden Ehen widerspricht der modernen demokratischen und autonomieschätzenden Ethik.²²⁵

Das Gefühl der Ungewissheit und der sozialen Unsicherheit wird von den kastenübergreifenden Paaren in Bezug auf ihre Zukunft häufig erlebt. Da sie sich völlig im Klaren darüber waren, dass ihre Eltern ihnen die Heirat aufgrund der sozialen Bindungen niemals erlauben würden, fühlten sie sich immer unsicher, was ihre Zukunft anging. Die Entscheidung, eine kastenübergreifende Ehe einzugehen, ist ein sehr wichtiger Schritt, wenn die Paare erkennen, dass ihre Eltern und die Gesellschaft ihre Ehe verurteilen würden. Die Reaktion der Familie kann als einer der wichtigsten Aspekte angesehen werden, mit denen sich die Paare auseinandersetzen müssen. Dahinter steht die Überzeugung des Kastensystems, dass zwei Personen aus zwei verschiedenen Kasten von der menschlichen Natur her kein gutes Zusammenleben führen können. Es wird von den Mitgliedern verschiedener Kasten erwartet, dass sie sich unterschiedlich verhalten und unterschiedliche Werte und Ideale haben.²²⁶

Die Paare, die eine kastenverbindende Ehe eingehen, werden von der Gesellschaft gebrandmarkt. Unabhängig von ihrem familiären Hintergrund und ihrem sozialen Status sind sie und ihre Familien nun als Interkastenehe bekannt und werden als unreine Familie bezeichnet. Der Verlust der Mitgift ist ebenfalls ein wichtiger Grund, warum Familien (insbesondere die Eltern des Bräutigams) gegen eine kastenübergreifende Ehe sind. Jeder Ansatz, der die kastenübergreifenden Paare dabei unterstützt, ihre psychische Angst und soziale Unsicherheit zu überwinden, würde die kastenübergreifenden Ehen fördern, was enorm zu einer kastenfreien Gesellschaft beitragen würde.

²²⁵ Vgl. Sahil VERMA, Is Inter-caste marriage the way to eradication caste system? (15.Mai 2019), URL: <https://www.youthkiawaaz.com/2019/05/inter-caste-marriage-is-the-only-solution-to-eradicate-caste-system/> [Abruf: 23. März 2023].

²²⁶ André BÉTEILLE, Caste, Class, and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village, Berkeley 1965, 45.

4.2.4 Die verwandelnde Kraft des Dialogs

G. Maio konzentriert sich auf die dialogische Natur des Menschen, um in einer Situation der Not eine angemessene und bessere Lösung zu finden. Für ihn kann der Mensch sich nur als ein dialogisches Wesen begreifen. Er meint, dass der Dialog ohne die Berücksichtigung der Beziehungen eines Menschen nicht gelingt. Um tatsächlich die Patienten respektieren zu können, müsste der Arzt versuchen, sich ein Bild von Beziehungen seines Patienten zu dessen Angehörigen und Freunden zu machen. Nur in diesem besonderen Beziehungsfüge kann er die Einzigartigkeit und das Besondere seines Patienten und seiner Situation erfassen. Er setzt sich dafür ein, die Krankheitssituation durch Gespräche mit dem Patienten und seinen Angehörigen zu überwinden.²²⁷

Ein aufrichtiger und offener Dialog mit einander in Indien und vor allem mit anderen Kulturen jenseits der indischen Grenzen kann durchaus zu einer verwandelnden Kraft werden. Indien ist bestrebt, andere Nationen vor allem im kulturellen und wirtschaftlichen Bereich zu beeinflussen. Aber auch die Offenheit, mit anderen Kulturen ins Gespräch zu kommen, kann ein wichtiger Ansatz sein, um die hierarchische Ordnung des Kastensystems zu überwinden. Derzeit erweckt Indien oft den Anschein, mehr und mehr einem geschlossenen und exklusiven Ansatz nachzugeben, während man in Europa offener und inklusiver mit verschiedenen Menschen, Kulturen, Religionen usw. umgeht. Indien hat jedoch seine Fähigkeit zur Veränderung unter Beweis gestellt, als es dem Einfluss anderer Kulturen ausgesetzt war, zum Beispiel während der fast 200-jährigen Kolonisierung durch die Briten (1757 - 1947).

Die Ankunft der Briten hatte Auswirkungen auf das Elend des Kastensystems. Die Briten brachten ihre eigenen Traditionen, Kulturen und Regierungsformen mit. Als Christen hatten sie wenig Verständnis für die hinduistischen Institutionen.²²⁸ Am Anfang der Herrschaft der Britischen Ostindien-Kompanie wurden Kastenprivilegien und -bräuche gefördert, aber die britischen Gerichte begannen, die Diskriminierung der unteren Kasten zu beanstanden.²²⁹ Die britische Politik „des Trennens und Herrschens“ trug jedoch zur Verfestigung der Kastenidentitäten bei.²³⁰

²²⁷ Vgl. Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 224.

²²⁸ Vgl. Govind.S. GHURYE, *Caste and Race in India*, Bombay 1969, 270.

²²⁹ Vgl. Seema ALAVI, *Sepoys and the Company tradition and transition in Northern India 1770–1830*. New Delhi 1998, 5.

²³⁰ Vgl. Stuart CORBRIDGE und John HARRIS, *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism and popular Democracy*, New York 2000. 8.

Die Ausbreitung der britischen Zivilisation in Indien war für die Angehörigen der verschiedenen Kasten fatal und wirkte sich auf die Vorstellungen aus, die sie vom Umgang miteinander hatten. Als die britische Regierung zum Beispiel ein Wassersystem in Mumbai einrichten wollte, gab es zunächst einen großen Aufschrei der oberen Kasten. Sie konnten nicht glauben, dass Reine und Unreine aus denselben Wasserhähnen trinken würden, wie sie selbst.²³¹ Auf diese Weise brachten die Briten die Menschen verschiedener Kasten auf zusammen. Dies zeigt nur, dass der Kontakt mit anderen Kulturen, vor allem mit solchen, die Gleichheit, Menschenwürde und Rechte hochhalten, Indien zu einem kulturellen Wandel bewegen kann.

Menschen leben nicht in einem geschlossenen, vorgegebenen System wie dem Kastensystem, sondern im ständigen Austausch mit ihrer Welt. Durch ihre Offenheit verändern sie diese Welt, in der sie leben. Das Verstehen und Umgehen mit einem Menschen in Indien stellt für die Inder deshalb eine so große Herausforderung dar, weil es sich dabei nicht um eine bloß theoretisch-wissenschaftliche Methode handelt, sondern vor allem um eine zwischenmenschliche Praxis. Dafür braucht man konkrete Beispiele zur Nachahmung. Es stellt sich die Frage, ob Christen in Indien nach den Tugenden des Christentums und vor allem gemäß Papst Franziskus' Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ ein solches Beispiel sein könnte.

4.3 Christliches Leben in Indien

Der Begriff „Geschwisterlichkeit“ ist in Indien nicht unbekannt. Swami Vivekananda, der Indien als Hindu-Mönch auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago im Jahr 1893 vertrat, fing seinen Vortrag mit der Begrüßung „Schwestern und Brüder Amerikas“ an, was bei den Zuhörern großen Beifall fand. Dann dankte er im Namen der alten Mönche der Welt, der Mutter aller Religionen und Millionen von Hindus aller Klassen und Sekten.²³² Vor diesem Hintergrund kann man die gesamte indische Gemeinschaft leicht mit den Gedanken von Papst Franziskus in Verbindung bringen, der die gesamte Menschheit als eine Familie von Brüdern und Schwestern sieht.

Damit verknüpft ist die Frage: Was heißt das konkret für die Christen in Indien? Die Idee, dass die christlichen Kirchen die Menschenwürde und die Menschenrechte nachdrücklich unterstützen sollten, bringt viele verschiedene Aufgaben und Herausforderungen mit sich.

²³¹ Vgl. Célestin BOUGLÈ, *Essays on the Caste System*, London 1971, 81.

²³² Vgl. Anila PILLAI, *Review of the Chicago speech* (Februar 2020), URL: https://www.researchgate.net/publication/339290181_Review_of_The_Chicago_Speech [Abruf: 23. März 2023].

Zwischen den verschiedenen Kirchen und Konfessionen bedarf es einer breiten interkonfessionellen Anstrengung, in der die Aspekte der Menschenwürde, die die unterschiedlichen christlichen Zugänge zur Bibelauslegung und zur Tradition prägen, diskutiert und in ein ergänzendes Verhältnis gebracht werden können.²³³ Es sollte jedoch eine gemeinsame Anstrengung aller christlichen Konfessionen in Indien sein, um effektiver ein Beispiel für mehr als 90 Prozent ihrer Brüder und Schwestern zu geben, die anderen Glaubensrichtungen angehören – die überwiegende Mehrheit dem Hinduismus. Papst Franziskus greift in diesem Zusammenhang die Volksbewegungen oder Zivilgesellschaften auf, denen er die Kraft zu Solidarität und sozialer Veränderung zutraut und die die Politik notwendig ergänzen. Er nennt diese gemeinsame Anstrengung „Sämänner der Veränderung“, die kreativ miteinander verbunden sind, wie in einem Gedicht. (FT 169)

4.3.1 Christliche Gemeinde der „Imago Dei“ gegen die Kastengemeinschaft

Christliche Gemeinschaften, die scheinbar als Kastengemeinschaften in Indien agieren, zeigen nur, dass der Glaubenswechsel ihr Bild des Menschen nicht verändert hat. Für einen Christen in Indien sind oftmals nur seine eigenen Kastenangehörigen seine Nachbarn und die übrigen sind Ausgestoßene. Es stellt sich daher die Frage, auf welchem ethischen Fundament das Christentum in Indien steht. Seine Wurzel im Prinzip des Imago Dei, der Gottebenbildlichkeit zu entdecken, wäre das Fundament, auf dem alle konkreten Ansätze für eine gerechte Gesellschaft ihre Berechtigung haben.

Das Prinzip der Imago Dei, d.h. „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 1,27), sieht den Menschen nicht nur als die Krönung der Schöpfung, sondern impliziert auch seine moralische Pflicht und sein Recht auf gegenseitige Achtung und Schutz des Lebens. Das heißt, der Mensch wie sein Schöpfer hat eine aktive und verantwortungsvolle Rolle beim Schutz des Lebens. Ein christliches Leben beruht im Wesentlichen auf diesem zentralen Prinzip der christlichen Ethik.

G. Maio benennt diesbezüglich als einen weiteren Aspekt der Rolle menschlicher Verantwortung, dass der Arzt mehr als ein Vertragsverhältnis eine große Verantwortung für die Patienten trägt, um die Patienten zu helfen.²³⁴ Diese Verantwortung kann man laut

²³³ Vgl. Sigrid MÜLLER, Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition, 45.

²³⁴ Vgl. Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 225.

G. Maio als eine Vertrauensbeziehung im Gegensatz zu einer Vertragsbeziehung bezeichnen.

Das universelle christliche Modell der Imago Dei ist in Indien nur durch die Emanzipation der unterdrückten Kasten zu erkennen. Paul Robeson bezeichnet eine solche Emanzipation der Unterdrückten als eine Sprache der Würde.²³⁵ Jedes soziale System, das von Würde spricht, sollte mehr Möglichkeiten für die Emanzipation von unterdrückten und marginalisierten Gruppen bieten als bloß eine abstrakte Sprache der Menschenrechte. Für Robeson ist Würde nicht etwas, das alle Menschen von Natur aus besaßen, sondern etwas, das im und durch den Kampf gegen Unterdrückung verwirklicht wird.²³⁶ G. Maio erinnert in seiner Darlegung der würdevollen Behandlung von Patienten und Patientinnen daran, dass das Prinzip des Nichtschadens nicht nur dazu anregt, einer anderen Person nicht zu schaden, sondern auch dazu, sie als ein Ziel an sich zu betrachten und ihr Leben zu bewahren.²³⁷

Dafür könnte ein öffentlicher Verzicht auf die Kastenidentität bei der Taufe durch die Eltern und bei der Firmung durch die Kandidaten selbst ein äußerst anspruchsvoller Ansatz sein. Umso mehr könnte der Eid des Kastenverzichts ein obligatorisches, viertes Gelübde neben den evangelischen Räten anlässlich der Weihen sein.

4.3.2 Die Anwendung von ‚Fratelli tutti‘ auf das indische Kastensystem

Der Papst zitierte in *Fratelli tutti* Mahatma Gandhi sowie Franz von Assisi, Martin Luther King, Desmond Tutu und Charles de Foucauld als einige der Quellen der Weisheit, die ihn zu dieser Enzyklika inspirierten. „Bei diesen Überlegungen zur Geschwisterlichkeit aller Menschen habe ich mich besonders von Franz von Assisi, aber auch von nichtkatholischen Brüdern inspirieren lassen: Martin Luther King, Desmond Tutu, Mahatma Gandhi und viele andere.“ (FT 286) Dieser Bezug auf Gandhi ermöglicht es, die sozialen Gedanken des Papstes im indischen Kontext überzeugend zu vermitteln.

4.3.2.1 Dalits als Opfer am Beispiel vom barmherzigen Samariter

Die Darstellung des Opfers im Beispiel vom barmherzigen Samariter in der Enzyklika kann durch die Figur eines Dalit identifiziert werden. Er wird als Unberührbarer seiner grundlegenden Menschenrechte beraubt, darf keine Tempelanlagen betreten und ist seit

²³⁵ Vgl. Sarah SHORTALL und Daniel STEINMETZ-JENKINS (Hgg.), *Christianity and Human Rights Reconsidered*, Cambridge 2020, 10.

²³⁶ Vgl. Sarah SHORTALL und Daniel STEINMETZ-JENKINS (Hgg.), *Christianity and Human Rights Reconsidered*, 10.

²³⁷ Vgl. Giovanni MAIO, *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*, 160.

der Begründung der Karmatheorie (Schicksal und Bestimmung) dazu geboren, den höheren Kasten zu dienen.

Es ist notwendig, das nationale Gelöbnis wieder in die Tat umzusetzen: Indien ist mein Land, und alle Inder sind meine Brüder und Schwestern.²³⁸ In einer Gesellschaft, die auf die geschwisterliche Liebe aufbaut, kann ich Partei ergreifen für die, die ihrer Würde und ihrer Lebenschancen beraubt werden, auch wenn ich dabei selbst verwundet werde oder Nachteile erfahre. Es kann keine Gleichgültigkeit oder Bewertung aus der Distanz geben angesichts der Not.

Christen können der Überzeugung sein, dass sie für die Fülle geschaffen sind, die man nur in der Liebe erlangt. Es ist keine mögliche Option, gleichgültig gegenüber dem Schmerz zu leben; Christen können nicht zulassen, dass Dalits „am Rand des Lebens“ bleiben. (FT 68)

Im Beispiel des barmherzigen Samariters sind es religiöse Menschen, die vorbeigehen. Sie trennen ihren Glauben und ihr Amt von der konkreten Liebe, die gefordert ist. Der heilige Johannes Chrysostomos hat diese Herausforderung für Christen mit großer Klarheit zum Ausdruck gebracht:

Willst du den Leib Christi ehren? Dann übersieh nicht, dass dieser Leib nackt ist. Ehre den Herrn nicht im Haus der Kirche mit seidenen Gewändern, während du ihn draußen übersiehst, wo er unter Kälte und Blöße leidet. Paradoxerweise können diejenigen, die sich für ungläubig halten, den Willen Gottes manchmal besser erfüllen als die Glaubenden. (FT 74)

Wir alle sind Nächste und nur gemeinsam können alle Menschen die geschwisterliche Liebe leben. Der Samariter kennt seine Grenzen. Er bittet andere um Hilfe, die es besser können als er und involviert sie so. Nur gemeinsam können Menschen die Not lindern und einen Neuanfang schaffen.

Wir alle tragen eine Verantwortung gegenüber dem Verwundeten, das heißt gegenüber dem eigenen Volk und allen Völkern der Erde. Tragen wir Sorge für die Zerbrechlichkeit jedes Mannes, jeder Frau, jedes Kindes und jedes älteren Menschen mit dieser solidarischen und aufmerksamen Haltung der Nähe des barmherzigen Samariters. (FT 79)

²³⁸ Vgl. Emmanuel NANDURI, Fratelli Tutti: an Indian perspective, Dehonians (23. November 2020), URL: <https://www.dehoniani.org/en/fratelli-tutti-an-indian-perspective/> [Abruf: 11. Februar 2023].

Papst Franziskus' Bezug auf den Barmherzigen Samariter hilft hier, neu zu denken. Der barmherzige Samariter holt sich Hilfe. Er kennt die Grenzen seiner Möglichkeiten und involviert andere beim Helfen, so dass ein „Wir“ entsteht.

Denn ein Einzelner kann einer bedürftigen Person helfen, aber wenn er sich mit anderen verbindet, um gesellschaftliche Prozesse zur Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit für alle ins Leben zu rufen, tritt er in das Feld der umfassenderen Nächstenliebe, der politischen Nächstenliebe ein. Es geht darum, zu einer gesellschaftlichen und politischen Ordnung zu gelangen, deren Seele die gesellschaftliche Nächstenliebe ist. (FT 180)

Das Kastensystem gibt dem Begriff „Wir“ ein völlig anderes Verständnis, indem es ausschließlich Personen einer bestimmten Kaste als „Wir“ identifiziert und andere als "Sie" ausgrenzt. Als Christen baut man in Indien darauf, dass Gott jeden Menschen liebt und Christus für alle sein Leben hingegeben hat. Daher muss die Geschwisterlichkeit Richtschnur des Lebens und Handelns sein und befähigt zum Aufbau einer universalen Gemeinschaft und zur sozialen Freundschaft, die alle Menschen umfasst und in der jeder Mensch jedem Menschen zum Nächsten werden kann.

4.3.2.2 Kastenübergreifende Tischgemeinschaft als christliche Freundschaft

Papst Franziskus fördert die Solidarität:

Es bedeutet, dass man im Sinne der Gemeinschaft denkt und handelt, dass man dem Leben aller Vorrang einräumt – und nicht der Aneignung der Güter durch einige wenige. Es bedeutet auch, dass man gegen die strukturellen Ursachen der Armut kämpft: Ungleichheit, das Fehlen von Arbeit, Boden und Wohnung, die Verweigerung der sozialen Rechte und der Arbeitsrechte. (FT 116)

Diese Liebe, die auch die Fremden und die Fernen in den Blick nimmt, drückt sich aus in der „sozialen Freundschaft“, die sich mit allen verbunden weiß und Wege zu denen sucht, die in der Peripherie leben. Zur Freiheit und Gleichheit der Menschen muss die Geschwisterlichkeit hinzutreten, denn nur so führt Freiheit nicht zu Vereinzelung und Gleichgültigkeit und Gleichheit nicht zu Gleichmacherei und Abschottung.

Diejenigen, die nur mit ihresgleichen zusammen sein können, schaffen geschlossene Welten. Welche Bedeutung hat dann ein Mensch in diesem Schema, der nicht zum Kreis ihresgleichen gehört und der neu dazukommt und von einem besseren Leben für sich und seine Familie träumt? (FT 104)

Um so zu wachsen, ist die Pflege der Gastfreundschaft zentral, die normalerweise sehr eng mit der indischen Gesellschaft zusammenhängt, aber nur innerhalb der eigenen Kasten gelebt wird. Christliche Gastfreundschaft soll in einer kastenübergreifenden Tischgemeinschaft zum Ausdruck kommen. Sie kann ein besonderer Ausdruck der Liebe sein, die die Begrenzungen überwinden kann und zu immer größerer Offenheit drängt.

4.3.2.3 Politik der Nächstenliebe

Papst Franziskus meint eine Politik, die eine Form der Nächstenliebe ist, weil sie dem Gemeinwohl dient. Dabei versteht der Papst „Volk“ als eine offene, dialogische Gemeinschaft im Gegensatz zur populistischen Verwendung dieses Begriffes.

Die geschlossenen populistischen Gruppen verzerren das Wort „Volk“. Wovon sie reden, ist nämlich in Wirklichkeit kein echtes Volk. Ein lebendiges, dynamisches Volk mit Zukunft ist jenes, das beständig offen für neue Synthesen bleibt, indem es in sich das aufnimmt, was verschieden ist. Dazu muss es sich nicht selbst verleugnen, sondern bereit sein, in Bewegung gesetzt zu werden und sich der Diskussion zu stellen, erweitert zu werden, von anderen bereichert. Auf diese Weise kann es sich weiterentwickeln. (FT 160)

Eine Politik, die sich als einzige Quelle ethischer Debatten auf Werte bezieht, bedient daher die legitimen Bedürfnisse einer Gesellschaft nach Identität und Lebensgefühl, nimmt deren Wünsche nach moralischer Verortung und Legitimation ernst und achtet deren kulturell und historisch gewachsene Vorstellungen vom Wünschenswerten.²³⁹

Für die „beste Politik“ ist es außerdem wichtig, der Arbeit einen zentralen Stellenwert zu geben, weil sie dem Menschen die Möglichkeit gibt, sich aktiv in die Gesellschaft einzubringen und sein Leben selbst zu erhalten. Die Arbeit ist im Kastensystem aufgeteilt, und jeder hat von Geburt an seine zugewiesene Aufgabe. Die Vererbung des Berufs ist eine Regel, die in der Wirtschaft des städtischen und ländlichen Lebens eine große Rolle spielt. Die Mobilität in Bezug auf Beruf ist durch die Kaste eingeschränkt und es kommt nur selten vor, dass jemand den Beruf seiner Vorfahren verlässt, um seinen eigenen Weg zu gehen.

Der Papst weist dabei auf den Zusammenhang hin, der zwischen den Größen Volk und Person besteht. Die von der katholischen Soziallehre inspirierte

...politische Nächstenliebe hat zur Voraussetzung, dass man ein gesellschaftliches Bewusstsein entwickelt hat, das jede individualistische Mentalität hinter sich lässt:

²³⁹ Vgl. Regina POLAK, Werte in der Politik, in: Sigrid MÜLLER u.a. (Hgg.), Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch, Münster 2020, 49.

Die soziale Liebe lässt uns das Gemeinwohl lieben und auf wirkungsvolle Weise das Wohl aller Personen anstreben, die nicht nur als Individuen, sondern auch in der sozialen Dimension betrachtet werden, die sie vereint. Jeder ist dann wirklich eine Person, wenn er zu einem Volk gehört, und gleichzeitig gibt es kein wahres Volk ohne Respekt vor dem Angesicht jeder Person. Volk und Person sind korrelative Begriffe. (FT 182)

Das Elend, die Würde eines Menschen nur in Bezug auf seine Kastenzugehörigkeit zu bestimmen, wird hier als ungerechter Ansatz entlarvt.

Ein offenes Herz für die ganze Welt zu haben bedeutet, „dass wir freudig akzeptieren, dass kein Volk, keine Kultur oder keine Person sich selbst genügen kann. Die anderen sind konstitutiv notwendig für den Aufbau eines erfüllten Lebens. Denn der Mensch ist das Grenzwesen, das keine Grenze hat.“ (FT 150)

Wenn man die Vorstellungen von Papst Franziskus zusammenführt, lässt sich folgern, dass die Sozialenzyklika ‚Fratelli tutti‘ im Wesentlichen eine geschwisterliche Beziehung gegen die hierarchische Beziehung des Kastensystems in Indien fördert.

4.4 Pflege von Beziehungen

Im Kastensystem befinden sich die Unterdrückten in einer besonderen Situation der Angewiesenheit und Schutzbedürftigkeit. Die Sozialdistanz als Ausdruck indischer gesellschaftlicher Wertvorstellungen, die die Menschen strukturell voneinander getrennt hält, benötigt eine Pflege von Beziehungen. Wie im Bereich der Medizinethik gezeigt wurde, lässt sich die Arzt-Patient-Beziehung adäquat beschreiben als das Gegenüber zweier souveräner Menschen, da der Patient nicht als Gegenstand, sondern als Gegenüber, als Mensch, gesehen wird. Die Pflege solcher Beziehungen würde die strukturelle Asymmetrie ausblenden, die der Kastenbeziehung innewohnt. Sie ermöglicht es, die kulturell vorgegebenen Wertvorstellungen der hierarchischen Beziehung in zwischenmenschliche Beziehung zu verwandeln. Daraus folgt die Frage: Was genau muss berücksichtigt werden, um die Pflege von Beziehungen als einen nützlichen Schritt auf dem Weg zur Abschaffung des Kastensystems fördern zu können?

Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, wie der Mensch in Indien betrachtet wird. Das Menschenbild, das den Menschen gemäß seiner bestimmten Fähigkeiten dauerhaft ins Kastensystem eingliedert, widerspricht dem Bild des Menschen als eine Ganzheit mit Würde und Rechten. Das bedeutet, dass das Menschsein immer etwas mit der Ganzheit eines Menschen zu tun hat und mit seinem Umgang mit anderen als

Ganzheit, um auf alle Aspekte des Lebens mit Autonomie zu reagieren. Genauso kann die Gesundheit nicht durch eine bestimmte Fähigkeit identifiziert werden. Vielmehr ist es die Fähigkeit des gesamten Organismus, auf alle Herausforderungen zu reagieren, die Gesundheit herstellt.

In der Pflege von Beziehungen ist es ein grundlegendes Anliegen, einen anderen Menschen, seine Situation oder sogar sein ganzes Leben zu verstehen. Um eine Gleichheit der Menschen in Indien aufzubauen, ist es essenziell, den anderen ohne Vorurteile der Kastenzugehörigkeit verstehen zu können, denn jeder ist auf die eine oder andere Weise von seinem Menschsein geprägt. Verstehen des Anderen heißt konkret, sich mit Interesse und Engagement auf den Welthorizont des anderen einzulassen. Es ist letztlich der Respekt vor dem anderen, aus dem heraus man durch wechselseitige Beziehungen die Person des anderen als Mensch anerkennt, indem man sich zugleich als ein guter und gerechter Mitmensch über Kastengrenze hinaus begegnet. Wenn eine solche Haltung eingenommen wird, kann der Mensch immer als Mensch in seiner Ganzheit im Mittelpunkt in der indischen Gesellschaft stehen.

5. SCHLUSSREFLEXION

Die Grundhaltung der gesamten Arbeit ist: Alle Menschen sind gleich. Die Menschen sind als Gleiche geboren. Die Menschen haben das Recht, als Gleiche miteinander zu leben und in Beziehung zu treten. Als Krone der Schöpfung Gottes und als Abbild Gottes, teilt der Mensch die Aufgabe des Schöpfers, das Leben zu fördern und zu schützen.

Über Generationen hinweg, selbst nach fünfundsiebzig Jahren Unabhängigkeit und zweiundsiebzig Jahren Demokratie, spaltet, differenziert, eckt an, foltert und ermordet das Kastensystem die Menschen in der indischen Gesellschaft. Viele Einzelpersonen, Bewegungen und Regierungen kämpften und kämpfen noch immer gegen das Elend des kulturell vorgegebenen Kastensystems. Die vorliegende Arbeit schließt sich diesem Kampf für die Menschenwürde und die durch das Kastensystem geraubten Rechte an. Sie war vor allem ein Dialog zwischen der entwickelten westlichen Welt und dem sich entwickelnden Indien, der die soziale Krankheit analysierte, aber noch wichtiger war die Suche nach Möglichkeiten der Heilung. Das 'Beziehungsmodell' von G. Maio und das 'Geschwisterlichkeitsmodell' von Papst Franziskus wurden in einen Dialog mit der strukturellen Ungleichheit in Indien gebracht.

Indien steht im Dialog mit der Welt. Indien fördert viele Interaktionen mit anderen Ländern. All diese Interaktionen führen zu einer Bewusstwerdung und Modernisierung des Denkens. Heute hat Indien mit dem Etikett „Entwicklungsland“ und einer raschen Industrialisierung einen großen Schritt nach vorn gemacht. Das einzige, worauf man sich konzentrieren muss, ist, die eigenen Söhne und Töchter ohne die Kastenhierarchie zur Interaktion und zum gemeinsamen Fortschritt zu bringen.

Indien muss sich darüber im Klaren sein, dass das Kastensystem den Menschen ihrer Freiheit beraubt, dass es sie nur spaltet und die einen im Vorteil und die anderen im Nachteil hält, was insgesamt zum Nachteil der Nation führt. Die Zeit hat sich geändert, also müssen alle sich auch ändern, jeder ist frei in dieser freien Welt, niemand ist anders und niedrig. Eine Kultur der Beziehung als Gleiche (G. Maio), als Geschwister (Fratelli tutti), kann Indien zu neuen Höhen des Friedens innerhalb der Nation und des Fortschritts unter anderen Nationen führen. Martin Buber schreibt: „Mensch sein heißt, das gegenüber seiende Wesen sein.“²⁴⁰

²⁴⁰ Giovanni MAIO, Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin, 221.

6. LITERATURVERZEICHNIS

- ALAVI, Seema. *Sepoys And The Company Tradition and transition in Northern India 1770–1830*. New Delhi: Oxford University Press India, 1998.
- ALLGEMEINE ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. <https://www.menschenrechtserklaerung.de/> (Zugriff 12. März 2023).
- ARENDT, Hanna. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books, 1951.
- ARNDT, Michael, MARCEL M. Baumann (Hgg.). *Indien verstehen: Thesen, Reflexionen und Annäherungen an Religion, Gesellschaft und Politik*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2016.
- AUDINARAYANA, Sheela und Narayanaswamy, "Mate selection and female age at marriage: A micro level investigation in Tamil Nadu, India." *Journal of comparative family studies*, 2003, 34, 497-508.
- BECCHI, Paolo. "Human Dignity in Europe: Introduction." In Paolo Becchi, Klaus Mathis (Hgg.). *Handbook of human dignity in Europe*. Cham: Springer Nature, 2019, 1-36.
- BÉTEILLE, André. *Caste, Class, and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California, 1965.
- BOUGLÉ, Célestin. *Essays on the Caste System*. London: Cambridge University Press, 1971.
- BRAGUE, Rémi. *Zum Christlichen Menschenbild*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2022.
- CHAKRABARTY, Bidyut. "Confluence of Thought: Mahatma Gandhi and Martin Luther King, Jr." *A journal of Social justice*, 2015, 27, 525-527.
- DUPIUS, Jacques. *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Innsbruck-Wien: Tyrolia Verlag, 2010.
- FISCHER, Johannes. "Güter, Tugenden, Pflichten: Zum sittlichen Fundament der Medizinethik." *Ethik in der Medizin*, 2006, 18, 148-156.
- FRANCIS, Pope. *The encyclical letter Fratelli tutti: on fraternity and social friendship*. New York: Paulist Press, 2020.
- FRANZISKUS, Papst. *Enzyklika Fratelli tutti über die Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 227). Bonn, 2020.

- BUHLER. *Manusmriti: The Laws of Manu*.
<https://www.islamawareness.net/Hinduism/manusmriti.pdf> (Zugriff 3. April 2023).
- GHURYE, Govind S. *Caste and Race in India*. Bombay: Popular Prakashan, 1969.
- GRUBER, Judith. *Intercultural Theology: Exploring World Christianity after the Cultural Turn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- GUPTA, Dipankar. *Interrogating caste: understanding hierarchy and difference in Indian society*. New Delhi: Penguin Books, 2000.
- HÄHNEL, Martin. *Das Ethos der Ethik. Zur Anthropologie der Tugend*. Wiesbaden: Springer Verlag, 2015.
- HARRISS, Stuart, CORBRIDGE, John. *Reinventing India: Liberalization, Hindu Nationalism, and Popular Democracy*. Cambridge: Polity, 2000.
- HEINE, Elisabeth. *Briefe der heiligen Johanna Franziska von Chantal and den Heiligen Franz von Sales und ihre Aussagen über sein Tugendleben*. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1929.
- HEINRICHS, Ulrich, STECKMANN, Bert. "Künstliche Intelligenz und menschliches Maß". In Thomas Grote, Janina Loh (Hgg.). *Medizin – Technik – Ethik Spannungsfelder zwischen Theorie und Praxis* (TPAHT, 5), Berlin: J.B. Metzler Verlag, 2023, 17-36.
- HEMSLEY, Sebastian, HESELHAUS, Ralph. "Human Dignity and the European Convention on Human Rights." In Paolo Becchi, Klaus Mathis (Hgg.). *Handbook of human dignity in Europe*. Switzerland: Springer Nature, 2019, 969-992.
- HUNSTORFER, Karl. "Werte im ärztlichen Handeln." In Stephanie Höllinger, Bettina Baldt, Sigrid Müller (Hgg.). *Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch*. Münster: Aschendorff Verlag, 2020, 113-128.
- HUTTON, John. H. *Caste in India: Its Nature, Function and Origins*. Bombay: Indian Branch, Oxford University Press, 1963.
- INTERNATIONAL DALIT SOLIDARITY NETWORK. *What is caste discrimination*.
<https://idsn.org/caste-discrimination/what-is-caste-discrimination> (Zugriff 12. März 2023).
- BERR, K., FRANZ, J.H. (Hgg.). *Menschenrechte und Menschenwürde: Philosophische Zugänge und alltägliche Praxis*. Berlin: Frank & Timme, 2022.
- PRUTHI, K. Raj. *Indian caste system*. New Delhi: Discovery Publishing House, 2004.

- KATTI, Padma Rao. *Caste and alternative Culture*. Madras: Gurukul Lutheran Theological Research Centre, 1995.
- KIRSTE, Stephan. "Die Würde des Menschen als Menschenrecht und Fundament der Menschenrechte." In Dietmar von der Pfordten, P. G. Astolfi (Hgg.). *Menschenwürde: Zur Frage ihrer Unverfügbarkeit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022, 147-172.
- KÖRTNER, Ulrich H. J. "Werte in der Gesundheits- und Krankenpflege." In Stephanie Höllinger, Bettina Baldt, Sigrid Müller (Hgg.). *Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch*. Münster: Aschendorff Verlag, 2020, 129-146.
- RAJ, Sebastia L., RAJ, G. F. Xavier. *Caste culture in Indian Church*. New Delhi, 1993.
- MAIO, Giovanni. *Mittelpunkt Mensch: Lehrbuch der Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Schattauer, 2017.
- MANDELBAUM, David G. *Society in India: Change and continuity*. Bd. 2. Berkeley: University of California Press, 1970.
- MINNERATH, Roland. "Fraternity as a Principle of Social Ethics." In R. Minnerath u.a. (Hgg.), *The Proceedings of the Webinar on Fratelli Tutti*. Vatikan: Libreria editrice Vaticana, 2021.
- MÖBIUS, Malte. *Die heilige Ordnung der Menschenwürde: Die Sakralität der Person verstehen, begründen, problematisieren*. Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 2020.
- MÜLLER, Sigrid. "Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition." *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary society*, 2020, 6, 22-55.
- NANDURI, Emmanuel. *Fratelli Tutti: an Indian perspective*. *Dehonians*. 23. November 2020. <https://www.dehoniani.org/en/fratelli-tutti-an-indian-perspective> (Zugriff 11. Februar 2023).
- NDTV. *Human Feces found in water tank in Tamilnadu: probe ordered*. 15. Januar 2023. <https://www.ndtv.com/india-news/human-feces-found-in-water-tank-in-tamil-nadu-probe-ordered-3692808> (Zugriff 13. März 2023).
- PILLAI, Anila. *Review of the Chicago speech*. Februar 2020. https://www.researchgate.net/publication/339290181_Review_of_The_Chicago_Speech (Zugriff 23. März 2023).

- POLAK, Regina. "Werte in der Politik." In Stephanie Höllinger, Bettina Baldt, Sigrid Müller (Hgg.). *Werte im Beruf: Ethik und Praxis im Gespräch*. Münster: Aschendorff Verlag, 2020, 43-56.
- PRABHUPADA, A.C. Bhaktivedanta Swami. *Bhagavad Gita wie sie ist*. Heidelberg: The Baktivedanta Book Trust, 1987.
- RAJSHEKAR, V.T. *The Black Untouchables of India*. Atlanta: Clarity press Inc., 1987.
- ROESLE, Xavier von Hornstein, MAXIMILIAN, P. (Hgg.). *Franz von Sales: Gnade und Mass*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger Verlag, 1962.
- ROWENA, Robinson. *Christians of India*. New Delhi: Sage Publications, 2003.
- SAALMAN, Gernot. *Soziale Ungleichheit in Indien: Von Dumont zu Bourdieu*. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2017.
- SCHWEIZER, Gerhard. *Indien: Ein Kontinent im Umbruch*. Stuttgart: Klett-Cotta GmbH, 1995.
- SEKHON, Joti. *Modern India*. Boston: McGraw-Hill, 2000.
- SMITH, Brian K. *Classifying the Universe: the Ancient Indian Varna System and the Origins of Caste*. New York: Oxford University Press, 1994 .
- SMITHER, Edward L. "Intercultural Theology." *Journal of the Evangelical Theological Society*, 2017, 3, 167 - 171.
- SORONDO, M. S. "Fratelli Tutti: The Grace of Christ as the Basis for Love and Social Friendship." In R. Minnerath u.a. (Hgg.). *The Proceedings of the Webinar on Fratelli Tutti*, Vatikan: Libreria editrice Vaticana, 2021, 149-175.
- STEINMETZ-JENKIN, Sarah, SHORTALL, Daniel. *Christianity and Human Rights Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- THORNHILL, A. Chadwick. *The Chosen People: Election, Paul and Second Temple Judaism*. Westmont: InterVarsity Press, 2015.
- UCKO, Hans. *Das Volk und das Volk Gottes*. Münster: LIT Verlag, 2002.
- VATICAN NEWS. *Der erste Dalit-Kardinal Anthony Poola im Interview*. 9. Juni 2022. <https://www.vaticannews.va/de/welt/news/2022-06/dalit-kardinal-konsistorium-anthony-poola-interview.html> (Zugriff 11. März 2023).
- VELASSERY, Sebastian. *Casteism and Human Rights: toward an Ontology of the Social Order*. Singapore: Marshall Cavendish Academic, 2005.
- VERFASSUNG INDIENS. *Verfassung der Republik Indien* (5. April 2008). <https://www.verfassungen.net/in/verf49-i.htm#:~:text=Wir%2C%20das%20Volk%20Indiens> (Zugriff 12. März 2023).

- VERMA, Sahil. *Is Inter-caste marriage the way to eradication caste system?* 15. Mai 2019. <https://www.youthkiawaaz.com/2019/05/inter-caste-marriage-is-the-only-solution-to-eradicate-caste-system/> (Zugriff 23. März, 2023).
- VISWANATHAN, S. *A house divided*, *Frontline*. 25. April 2008. <https://frontline.thehindu.com/social-issues/article30195479.ece> (Zugriff 13. März 2023).
- VÖGELE, Wolfgang. "Christliche Deutung der Menschenwürde im Kontext gegenwärtiger Debatten." In Christian Thies (Hg.). *Der Wert der Menschenwürde*. München: Ferdinand Schöningh, 2009, 63–74.
- WETZ, Franz-Josef. "Menschenwürde als Opium fürs Volk." In Matthias Kettner (Hg.). *Biomedizin und Menschenwürde*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, 221–248.
- WIKIPEDIA. *Hathras gang rape and murder*. 5. Oktober 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/2020_Hathras_gang_rape_and_murder (Zugriff 12. März 2023).
- . *Indien*. 21. Februar 2006. <https://de.wikipedia.org/wiki/Indien> (Zugriff 9. März 2023).
- . *Manusmriti*. 13. März 2013. <https://en.wikipedia.org/wiki/Manusmriti> (Zugriff 13. März 2023).
- . *Thol.Thirumavalavan*. 1. März 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/Thol._Thirumavalavan (Zugriff 3. April 2023).
- . *Udumalai Shankar murder case*. 18. Oktober 2022. https://en.wikipedia.org/wiki/Udumalai_Shankar_murder_case (Zugriff 3. April 2023).
- ZAMAGNI, Stefano. "Fraternity as a Principle of Social Order. Remarks on the Encyclical Letter Fratelli Tutti by Pope Francis." In R. Minnerath u.a. (Hgg.). *The Proceedings of the Webinar on Fratelli Tutti*. Vatikan: Libreria editrice Vaticana, 2021, 176-192.
- ZICHY, Michael. "Menschenwürde Eine transzendentalphilosophische Begründung." *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 2021, 107, 523-548.

7. ABSTRACT

Alle Menschen sind gleich. Die Menschen haben das Recht, als Gleiche miteinander zu leben und in Beziehung zu treten. Real gesehen existiert die Gleichheit jedoch nicht immer. Z.B. in einer Pflegesituation entsteht eine Ungleichheit zwischen Patient und Arzt. Auch im Sozialsystem gibt es an vielen Orten auch strukturelle Ungleichheit, die weite Bereiche des Lebens beeinflusst.

Über Generationen hinweg werden Menschen in Indien durch das Kastensystem gespalten, gefoltert und ermordet. Giovanni Maio, ein gefragter Ethik-Experte aus der Universität Freiburg versucht die Ungleichheit zwischen Arzt und Patient im Kontext der medizinischen Ethik aufzuheben und stellt dazu die Gestaltung der Beziehung zwischen beiden als Möglichkeit vor, um die ursprüngliche Gleichheit herzustellen.

Diese Masterarbeit bezieht sich auf die Überlegungen G. Maios und auf die Enzyklika ‚Fratelli tutti‘ von Papst Franziskus und untersucht, ob diese im Alltag des indischen Kastensystems einen Ansatz bieten könnten, um in der Praxis an der Überwindung der Ungleichheit zu arbeiten, die das Kastensystem unter den Menschen bewirkt.