

# Chancen und Nutzen des Befähigungsansatzes (*Capability Approach*) für deutsch-afrikanische Kirchenpartnerschaften\*

Lena Skirka

Beziehungen zwischen Kirchen in Afrika und Deutschland bestehen seit der Zeit der ersten Missionare und des Kolonialismus. Explizite Kirchenpartnerschaften entstanden in den 70er Jahren. Durch ein Auslandsstudium an der *Tumaini University Makumira* in Tansania wurde ich darauf sensibilisiert, dass viele deutsch-afrikanische Kirchenpartnerschaften nicht „auf Augenhöhe“ geführt werden, sondern hierarchische Strukturen bestehen, sie in monetären Beziehungsgefällen feststecken, Projekte scheitern, kolonialistisches Denken immer noch verbreitet ist und interkulturelles Lernen kaum stattfindet.

Damit zeigen sich Strukturen und Probleme, die auch in Projekten der Entwicklungshilfe zu finden sind. Auch wenn Kirchenpartnerschaften heute keine Entwicklungshilfe mehr sein wollen, ist es von diesen Überlegungen ausgehend, naheliegend zu untersuchen, inwiefern ein Ansatz hilfreich sein kann, der in der Entwicklungshilfe genutzt wird, um diesen Problemen zu begegnen. Der von AMARTYA SEN entwickelte und von MARTHA NUSSBAUM weitergeführten Befähigungsansatz (*Capability Approach*) eignet sich dafür, denn er fragt, wie die tatsächliche Lebensqualität der Menschen in Gesellschaften verbessert werden kann und welche Befähigungen oder Verwirklichungschancen der Mensch braucht, um ein für sich gutes und würdevolles Leben zu gestalten.

In einem ersten Teil wird zunächst der Befähigungsansatz von SEN und NUSSBAUM dargestellt und, um ihn auf christliche Partnerschaften beziehen zu können, theologisch interpretiert. Daraufhin werden konkrete Probleme gegenwärtiger deutsch-afrikanischer Kirchenpartnerschaften aufgezeigt, um zu ermitteln, inwiefern der Befähigungsansatz ein konstruktives, lösungsorientiertes Instrument zum Umgang mit diesen Problemen darstellt.

---

\* Zusammenfassung der Abschlussarbeit des diakoniewissenschaftlichen Schwerpunktes im Rahmen des Theologiestudiums bzw. der wissenschaftlichen Hausarbeit im 1. Theologischen Examen im Fach Praktische Theologie/ Diakoniewissenschaft.

# 1. Der Befähigungsansatz (*Capability Approach*) nach AMARTYA SEN und MARTHA NUSSBAUM

## 1.1. AMARTYA SEN als Begründer des Befähigungsansatzes (*Capability Approach*)

AMARTYA SEN, Ökonom, Gerechtigkeitstheoretiker und Philosoph hat sich zeitlebens mit der Frage auseinandergesetzt, wie „[...] eine ökonomische und soziale Entwicklung möglich [ist], die die Lebensqualität der Menschen in einer Gesellschaft tatsächlich verbessert.“<sup>1</sup> Darüber hinaus fragt er in *Die Idee der Gerechtigkeit*, wie Gerechtigkeit erhöht werden kann. Sein Augenmerk liegt dabei auf einem komparativen Weg, der tatsächliche Realisierungen in den Gesellschaften und nicht in den Institutionen möglich macht.<sup>2</sup> Gerechte Entwicklung und ein besserer Lebensstandard lassen sich nur durch die Befähigung zur Freiheit realisieren.<sup>3</sup> Biographisch illustriert SEN dies mit einer Geschichte aus seiner Kindheit:

„Eines Nachmittags (...) in Dhaka [kam] ein Mann herzerreißende Schreie ausstoßend und heftig blutend durch unser Tor gelaufen [...]. In seinem Rücken steckte ein Messer. Es waren die Tage der Volksunruhe, in denen Hindus und Moslems sich gegenseitig umbrachten (...). Der niedergestochene Mann, er hieß Kader Mia, war ein moslemischer Tagelöhner, der für ein paar Pfennige im Nachbarhaus arbeitete und auf der Straße vom Mob in unserem überwiegend von Hindus bewohnten Viertel angefallen worden war. Während (...) mein Vater ihn eilends ins Krankenhaus schaffte, erzählte Kader Mia, seine Frau habe ihn angefleht, in diesen unruhigen Zeiten ein so gefährliches Viertel zu meiden. Kader Mia blieb jedoch keine Wahl, er mußte Arbeit suchen, weil seine Familie nichts zu essen hatte. Die Strafe für seine wirtschaftliche Unfreiheit war der Tod.“<sup>4</sup>

Die Einsicht SENS, dass Kader Mias wirtschaftliche Unfreiheit in sozialer und politischer Unfreiheit kulminierte, brachte ihn dazu, nach einer Methode zu suchen, die individuelle Vor- bzw. Nachteile aufzeigen, messen und im Endeffekt ausgleichen kann: der *Capability Approach*.<sup>5</sup>

SEN grenzt sich in seinem Aufsatz *Equality of what?* von der utilitaristischen Theorie der Glücks- bzw. Nutzenmaximierung als Entwicklungsziel einer Gesellschaft ab, denn „utilitarianism fails to capture the relevance of overall advantage for the requirements of equality.“<sup>6</sup> Er kritisiert dass im Utilitarismus die Nutzensumme aller Zustände als Maß bzw. Informationsbasis für individuelles Glück verwendet wird.<sup>7</sup> Zum einen werden die Menschen,

<sup>1</sup> Christian Neuhäuser, Amartya Sen zur Einführung, Hamburg 2013, 54.

<sup>2</sup> Vgl. Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit* (aus dem Englischen übers. v. Christa Krüger), München 2012, 36f.

<sup>3</sup> Vgl. a.a.O., 47, 253-280, 314; Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft* (aus dem Englischen übers. v. Christiana Goldmann), München 2007, Kap. 1.3; ders., *Der Lebensstandard* (aus dem Englischen übers. v. Ilse Utz), Hamburg 2000., 31-34 u. ö.

<sup>4</sup> Sen, *Ökonomie*, 18f.

<sup>5</sup> Vgl. Sen, *Gerechtigkeit*, 259, Anm. 1.

<sup>6</sup> Amartya Sen, Art. „Equality of What?“, in: St. M. McMurrin (Hg.), *The Tanner Lectures on Human Values* 1, Salt Lake City/ Cambridge 1980, 204.

<sup>7</sup> Vgl. Sen, *Ökonomie*, 75-77.

so auch RAWLS, in ihrer Verschiedenheit nicht ernst genommen, woraus ein Ungleichgewicht in Verteilungsfragen resultiert. Nicht ihr individuelles Wohlergehen, sondern die Nutzen- und Glücksmaximierung der Gesamtgesellschaft steht im Vordergrund. Zum anderen können Rechte und Freiheiten Einzelner eingeschränkt werden, da sie keinen intrinsischen Wert besitzen.<sup>8</sup> Daher fordert SEN die Schaffung der Lebensbedingungen, die die Menschen befähigt, ihre Situation in Freiheit realistisch zu beurteilen (z.B. Bildung, Gesundheit, Arbeit) und fragt, welche Verwirklichungschancen die Menschen benötigen, um das für sie gute Leben zu führen.<sup>9</sup> SEN will also beides: einen objektiven Maßstab, wie sich Leben verbessern lässt, aber die Freiheit eines jeden Menschen, sich dafür oder dagegen zu entscheiden.<sup>10</sup>

SENS Gerechtigkeitstheorie basiert daher folgerichtig auch auf der Ablehnung der Konzentration auf Mittel und Güter und „konzentriert sich stattdessen auf die Chance, Zwecke zu erfüllen, und auf die substantielle Freiheit, diese wohlüberlegten Ziele zu erreichen.“<sup>11</sup> Da Menschen nicht nur eine dominante Identität zugeschrieben werden kann<sup>12</sup>, die ihre Präferenzen verraten würden, ist der Sinn des Befähigungsansatzes,

„(...) sich mit der Fähigkeit von Menschen [zu befassen], das Leben zu führen, das sie mit gutem Grund wertschätzen, [dieser] untersucht deshalb zum einen, was die Personen wertschätzen (...), und zum anderen fragt er, welche Einflüsse auf ihre Bewertungen einwirken (...).“<sup>13</sup>

SEN geht es demnach erstens darum, die Informationsbasis zur Bewertung der *Gerechtigkeit* innerhalb einer Gesellschaft zu erweitern, zweitens um die *substanzielle Freiheit*<sup>14</sup> des Individuums, frei zu entscheiden und zu handeln, und drittens um die Erweiterung der *Verwirklichungschancen* der Menschen, „(...) genau das Leben führen zu können, dass sie schätzen, und zwar mit guten Gründen.“<sup>15</sup>

Bei diesen drei Punkten geht es ihm keineswegs um das Erreichen der besten aller möglichen Gesellschaften (die für ihn nicht existieren kann).<sup>16</sup> Daher bezeichnet er seine Theorie auch gerade nicht als transzendental, sondern als komparativ. Das komparative Element ist dabei der nötige Vergleich von Gesellschaften und deren diversen Mängeln und Verdiensten. Eine Festsetzung auf eine einzige, ideale Gesellschaft wäre eher hinderlich:

<sup>8</sup> Vgl. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (aus dem Amerikanischen übers. v. Hermann Vetter), Frankfurt am Main 2017, 80.

<sup>9</sup> Vgl. Sen, Ökonomie, 81.

<sup>10</sup> Vgl. Neuhäuser, Amartya Sen, 56.

<sup>11</sup> Sen, Gerechtigkeit, 262.

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 274f. Vgl. Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt (aus dem Englischen übers. v. Friedrich Griese), München 2007, 33-35.

<sup>13</sup> Sen, Gerechtigkeit, 272.

<sup>14</sup> Sen, Ökonomie, 50.

<sup>15</sup> A.a.O., 29.

<sup>16</sup> Vgl. Sen, Gerechtigkeit, 125-129.

„Das Streben nach transzendentaler Gerechtigkeit kann für sich genommen eine intellektuelle Herausforderung sein, aber (...) sagt es uns nicht viel über die relativen Verdienste, die verschiedene gesellschaftliche Ordnungen haben.“<sup>17</sup>

Damit erklärt SEN seinen Ansatz zu einem, „(...) der zugesteht, dass Urteile unvollständig sein können (...)“<sup>18</sup> und fordert deshalb „eine auf öffentlichen Vernunftgebrauch beruhende Einigung über die Rangfolge von Alternativen, die verwirklicht werden können.“<sup>19</sup>

Um zu verstehen, wie die substanzielle Freiheit bzw. ein lebenswerter Lebensstandard für die Menschen erreicht werden kann, werden die Begriffe *functioning* (Funktionsweisen), *capability* (Befähigung) und *agency* (Handlung) erläutert. Dabei spielen die *Umwandlungsfaktoren* und die *Verwirklichungschancen* eine große Rolle.

Eine Funktionsweise, so SEN, ist

„(...) an achievement of a person: what he or she manages to do or to be. It reflects, as it were, a part of the ‘state’ of that person. It has to be distinguished from the commodities which are used to achieve those functionings.“<sup>20</sup>

Er erläutert dies am Beispiel eines Fahrrads: Es ist ein Unterschied, ob ich ein Fahrrad besitze oder darauf fahre. Der Besitz des Fahrrads ist das Gut (*commodity*) und das Fahren die Funktionsweise (*functioning*). Die Errungenschaft, Fahrrad fahren zu können, bleibt erhalten, ob dies gerade getan wird oder nicht.<sup>21</sup> SEN betont, dass „[d]er Begriff ‚Funktionen‘, (...), [...] die verschiedenen Dinge wieder[gibt], die eine Person gern tun oder die sie gern sein mag.“<sup>22</sup> Die *Fähigkeit* oder *Befähigung* (*capability*), die SENs Ansatz seinen Namen gab, ist das Vermögen die verschiedenen Funktionsweisen zu verbinden, um sie zu vergleichen und die herauszufinden und zu realisieren, die für das Individuum ein gutes Leben ausmachen.<sup>23</sup> NEUHÄUSER spricht von Fähigkeiten als allen potenziellen oder latenten Zuständen bzw. von (noch) nicht realisierten Funktionsweisen, die der Mensch erreichen kann.<sup>24</sup> SEN betont, dass sich dies auf die wirklichen Lebenschancen bezieht, die ein Mensch braucht, Funktionsweisen zu kombinieren und dadurch substanzielle Freiheit zu erreichen, und es nicht (nur) um die Bestreitung des Lebensunterhaltes geht.<sup>25</sup> Ein Beispiel, welches SEN häufig verwendet, verdeutlicht den Unterschied der Begriffe Funktionsweise und Befähigung sowie die unbedingte Verbindung des Ansatzes mit Freiheit: Zwei Menschen hungern, der eine, weil er keine Nahrung zur Verfügung hat, der andere, weil er aus religiösen Gründen fastet. Beide

<sup>17</sup> A.a.O., 129.

<sup>18</sup> A.a.O., 117.

<sup>19</sup> A.a.O., 45.

<sup>20</sup> Amartya Sen, *Commodities and capabilities* (Lectures in economics Bd. 7), Amsterdam 1985, 10.

<sup>21</sup> Vgl. A.a.O., 10.

<sup>22</sup> Sen, *Ökonomie*, 95.

<sup>23</sup> Vgl. Sen, *Ökonomie*, 95. Vgl. Sen, *Gerechtigkeit*, 260f.

<sup>24</sup> Vgl. Neuhäuser, Amartya Sen, 65.

<sup>25</sup> Vgl. Sen, *Gerechtigkeit*, 261. Vgl. Sen, *Ökonomie*, 95.

haben die Funktionsweise zu essen, nur letzterer hat die Fähigkeit im Sinne einer wirklichen Lebenschance oder Freiheit.<sup>26</sup> Ersterer müsste also dazu befähigt werden, essen zu können, während Letzterer in Freiheit entschieden hat, seine Fähigkeit nicht zu nutzen: „(...) ‘fasting’ as a function is not just starving; it is choosing to starve when one does have other options.”<sup>27</sup>

Die Wahlmöglichkeit hat nach SEN einen intrinsischen Wert. Es geht ihm in seinem Ansatz eben nicht nur um die Frage, aus welchen Funktionsweisen jemand wählen kann, sondern auch, ob diese Wahl in Freiheit getroffen wurde: „Man könnte also sagen, dass sich der Wert des Lebensstandards aus der Fähigkeit ergibt, unterschiedliche Arten von Leben zu führen.“<sup>28</sup>

Dabei ist die Unterscheidung der *intrinsischen* und *instrumentellen* Freiheit bedeutsam. Wie erwähnt, ist z.B. die Wahlmöglichkeit ein Teil der intrinsischen Freiheit; sie hat einen Wert an sich bzw. ist konstitutiv, unabhängig davon, ob sie z.B. der Entwicklung eines Landes hilft.<sup>29</sup> SEN versteht Entwicklung als Erweiterung von Freiheit. Die intrinsische Freiheit ist dabei das herausragende Ziel, die instrumentelle ist dafür das Mittel, sie

„(...) betrifft die Art und Weise, in der verschiedene Formen von Rechten, Chancen und Berechtigungen zur Erweiterung der menschlichen Freiheit im allgemeinen beitragen und damit die Entwicklung befördern.“<sup>30</sup>

Instrumentelle Freiheiten wie „(1) *politische Freiheiten*, (2) *ökonomische Einrichtungen*, (3) *soziale Chancen*, (4) *Transparenzgarantien* und (5) *soziale Sicherheit* (...)“<sup>31</sup> ergänzen sich gegenseitig und „erweitern die Verwirklichungschancen eines Individuums, in größerer Freiheit zu leben (...)“.<sup>32</sup>

Diese Befähigungen hängen wiederum eng mit den *Umwandlungsfaktoren* (persönlich, sozial oder umweltspezifisch) zusammen, die ein Mensch besitzt, Güter oder Ressourcen in Freiheiten *umzuwandeln*. So kann z.B. ein Mensch mit Behinderung seinen materiellen Wohlstand nicht unbedingt besser in ein gutes Leben umwandeln als ein ärmerer, aber gesunder Mensch.<sup>33</sup> SEN plädiert daher erneut, die Individualität des Menschen ernst zu nehmen und sich auf seine tatsächlichen Chancen zu konzentrieren.<sup>34</sup>

Die Befähigung muss vorhanden sein, die Verwirklichung jedoch nicht,<sup>35</sup> da die Verantwortung für das eigene Leben und die eigene Wahlmöglichkeit beim Individuum liegt:

<sup>26</sup> Vgl. Sen, *Der Lebensstandard*, 65. Vgl. Sen, *Ökonomie*, 95.

<sup>27</sup> Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford 1992, 52.

<sup>28</sup> Sen, *Der Lebensstandard*, 64.

<sup>29</sup> Vgl. Sen, *Ökonomie*, 50f. Entwicklung ist hier sehr eng gefasst (Wachsen des Bruttosozialproduktes). SEN geht davon aus, dass z.B. politische Partizipation immer ein Teil der Entwicklung ist (Vgl. Sen, *Ökonomie*, 28).

<sup>30</sup> Sen, *Ökonomie*, 51.

<sup>31</sup> A.a.O., 52.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Vgl. Sen, *Inequality Reexamined*, 33. Vgl. Sen, *Ökonomie* 89-90. Vgl. Sen, *Gerechtigkeit* 281-284.

<sup>34</sup> Vgl. Sen, *Gerechtigkeit*, 181.

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O., 266.

„Da eine Befähigung das Vermögen ist, etwas zu tun, erfasst die neue Perspektive auch die Verantwortlichkeit, die aus diesem Vermögen – dieser Macht – hervorgeht, und das kann Raum für Pflichtgebote, in weitem Sinn deontologische Forderungen, schaffen.“<sup>36</sup>

Dadurch stellt sich die Frage, wie Befähigung mit Wohlergehen zusammenhängt, da der Mensch seine Befähigungen nicht unbedingt (nur) für sein eigenes Wohlergehen einsetzt. Dabei wird der Begriff Tätigsein/ Handeln (*agency*) wichtig, welcher „[...] alle Ziele [umfasst], die sich eine Person mit Grund setzt, also nicht nur die Steigerung des eigenen Wohlbefindens, sondern womöglich auch andere Zwecke.“<sup>37</sup> Die Leistungen des Täters (*agent*) werden dabei nicht danach beurteilt, ob dieser die Zwecke und Ziele für jemand anderen (z.B. den Vorgesetzten) erfüllt, sondern inwiefern er seine eigenen Ziele erreicht.<sup>38</sup>

Hilfreich bei der Unterscheidung von Handeln und Wohlergehen ist die von mir etwas abgeänderte Tabelle von CROCKER<sup>39</sup>:

	Handeln ( <i>agency</i> )	Wohlergehen ( <i>well-being</i> )
Erreichtes Ergebnis ( <i>achievement</i> ) → Funktionsweise ( <i>functioning</i> )	Handlungserfolg ( <i>agency achievement</i> )	Erreichtes Wohlergehen ( <i>well-being achievements</i> )
Freiheit ( <i>freedom</i> ) → Befähigung ( <i>capability</i> )	Handlungsfreiheit ( <i>agency freedom</i> )	Freiheit zum Wohlergehen ( <i>well-being freedoms</i> )

Die Funktionsweise umfasst demnach den Handlungserfolg und das erreichte Wohlergehen, während Befähigung

„[...] als Freiheit zum Wohlergehen (entsprechend der Freiheit, das eigene Wohlergehen zu steigern) oder als Handlungsfreiheit (entsprechend der Freiheit, alle Ziele und Werte zu verfolgen, die eine Person mit Grund zu verwirklichen sucht) bestimmt werden [kann].“<sup>40</sup>

Der Vorteil, die Konzentration auf das übergeordnete Ziel der Befähigung zur substanziellen Freiheit zu legen, liegt also darin, die individuellen Ziele des Menschen nicht zu missachten. Dass diese Ziele nicht unbedingt mit dem Wohlergehen zusammenhängen, wurde bereits durch das Beispiel des fastenden Menschen deutlich. Auch ein Mensch im Hungerstreik wie z.B. Gandhi nutzte seine Fähigkeit zur Handlungsfreiheit, indem er nichts aß, um ein höheres Ziel zu erreichen als sein eigenes Wohlergehen. „Aber man muss nicht Gandhi sein (...), um zu

<sup>36</sup> A.a.O., 48.

<sup>37</sup> A.a.O., 315.

<sup>38</sup> Vgl. a.a.O., 30f.

<sup>39</sup> Vgl. David A Crocker, *Ethics of Global Development. Agency, capability, and deliberative democracy*, Cambridge 2008, 151 (CROCKER ordnet *functioning* unter *well-being achievements* und *capability* unter *well-being freedoms*. In seinen Ausführungen wird jedoch deutlich, dass die Funktionsweise sowohl den Handlungserfolg als auch das erreichte Wohlergehen und die Befähigung sowohl die Handlungsfreiheit als auch die Freiheit zum Wohlergehen beinhaltet. Deshalb habe ich die Tabelle dahingehend geändert und übersetzt).

<sup>40</sup> Sen, *Gerechtigkeit*, 316.

verstehen, dass es Ziele und Prioritäten gibt, die weit über die engen Grenzen des persönlichen Wohlbefindens hinaus gehen können.“<sup>41</sup>

SEN gesteht der Religion in seinem Ansatz nur die Rolle einer weiteren Information über einen Menschen zu. Er warnt gerade davor, dieses Identitätsmerkmal als ausschlaggebend für die Bewertung einer persönlichen Einstellung, geschweige denn einer Lebenssituation heranzuziehen. Er kritisiert sowohl die Praxis, religiöse Merkmale zum Hauptunterschied verschiedener Kulturen zu machen, da eine Kultur bzw. ein Land nicht nur einer religiösen Strömung angehört, als auch die Einteilung eines Einzelnen in eine Religionszugehörigkeit, da die Identität eines Individuums weitaus komplexer ist.<sup>42</sup>

## 1.2 MARTHA NUSSBAUMS Weiterführung des Befähigungsansatzes (*Capabilities Approach*)

MARTHA NUSSBAUM, Philosophin, Ethikerin und Aristotelikerin ist durch die kollegiale Zusammenarbeit mit SEN am *World Institute for Development Economic Research* seit 1986 mit seinem Befähigungsansatz in Berührung gekommen und hat ihn teils mit ihm, teils ohne ihn weiterentwickelt.<sup>43</sup> Genau wie SEN fragt sie danach, „what [people] are actually able to do or to be.“<sup>44</sup> Der von SEN vertretene komparative Ansatz ist in ihren Augen unterbestimmt:

„[M]y goal (...) is to go beyond the merely comparative use of the capability space to articulate an account of how capabilities, together with the idea of a threshold level of capabilities, can provide a basis for central constitutional principles that citizens have a right to demand from their governments.“<sup>45</sup>

NUSSBAUMS Befähigungsansatz beschäftigt sich mit der Frage, was eine Person sein oder tun kann. Ihr Ziel ist es, soziale Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten aufzudecken, um politische Aufgaben zu formulieren, die die Lebensqualität für alle gemäß ihren Befähigungen verbessern können.“<sup>46</sup>

Ihr Ansatz liegt dadurch nahe an SENs Überlegungen zur substanziellen Freiheit. Sie betont jedoch stärker eine Theorie des *guten* Lebens, angelehnt an ARISTOTELES' Idee eines guten Staates. Diese beinhaltet, so NUSSBAUM, die Bürger so auszustatten und zu befähigen, dass sie sich frei für ein gutes Leben und Handeln entscheiden können.<sup>47</sup> Wie SEN wendet sich

<sup>41</sup> A.a.O., 317.

<sup>42</sup> Vgl. Sen, *Die Identitätsfalle*, 72f.

<sup>43</sup> Vgl. Martha C Nussbaum, *Women and human development. The capabilities approach*, New Delhi 2000, 11.

<sup>44</sup> A.a.O., 12.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Martha C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge/Massachusetts/ London 2011, 18.

<sup>47</sup> Vgl. Martha C. Nussbaum, *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Dies., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (aus dem Amerikanischen übers. v. Ilse Utz), Frankfurt am Main <sup>8</sup>2014, 24-85: 24-32. NUSSBAUM rekurriert hier auf ARISTOTELES' *Politeia* in der er Zugang zu sauberer Luft und Wasser, eingeschränkte

NUSSBAUM gegen einen Güter- und einen utilitaristischen Ansatz, da ARISTOTELES negiere, dass Geld und Besitz uneingeschränkt gut seien. Es gehe ihm nicht darum, wieviel ein Mensch hat, sondern was ein Mensch tun und sein kann.<sup>48</sup> Güter haben nur dann einen Wert, „wenn die Güter in den Dienst des Lebens und Handelns von Menschen gestellt werden.“<sup>49</sup> Wie SEN weist NUSSBAUM daraufhin, dass es ein Problem ist, wenn Wünsche und Präferenzen als Maßstab für ein gutes Leben genommen werden, da die Menschen sich nur das wünschen können, was sich in ihrem Horizont bewegt. Deswegen geht es in der aristotelischen Regierung darum, die Entscheidungsfreiheit der Bürger zu befördern. Erst nachdem es dem Bürger möglich geworden ist, seine vollen Fähigkeiten zu entfalten, ist die Aufgabe der Regierung erfüllt.<sup>50</sup>

Für ihre davon inspirierte *starke vage Konzeption des Guten* fragt NUSSBAUM nach den charakteristischen Tätigkeiten und Fähigkeiten des Menschen, die in seiner Natur angelegt, also weder kulturell noch sozial bedingt sind, und die ihn von anderen Lebewesen unterscheidet – zu den Tieren, dessen Fähigkeiten die Menschen übertreffen und den „Göttern“, die die Grenzen der menschlichen Fähigkeiten aufzeigen.<sup>51</sup> Diese anthropologische Ebene erreicht NUSSBAUM durch eine narrative Methode. Sie untersucht Geschichten und Mythen (z.B. altgriechische Göttersagen), die die Natur und die Grenzen der Menschheit erzählen: „Diese Geschichten legen den Gedanken nahe, daß sich die Menschen in vielen verschiedenen Gesellschaften über die allgemeinen Umrisse einer solchen Konzeption einig sind.“<sup>52</sup> Jede Kultur dieser Welt erzählt sich solche Universalgeschichten, die, wenn sie geteilt werden, zu einer kulturübergreifenden Verständigung führen können und die bestimmte Erfahrungen als konstitutiv für das Menschsein erscheinen lassen. Durch diese Methode werden nationale und zeitliche Grenzen überwunden. Es kann eine plurale, heterogene, weder biologische noch metaphysische, vorläufige, offene und auf Vernünftigkeit beruhende Liste der Konzeption des Menschen entstehen.<sup>53</sup> Deshalb nennt NUSSBAUM ihre Konzeption sowohl *stark* als auch *vage*. Sie ist *stark*, weil sie sich nicht wie RAWLS mit vielseitig verwendbaren Mitteln zufrieden gibt, aber trotzdem *vage*, weil sie die inhaltlichen Vorgaben relativ offen hält, die dann erst im Konkreten spezifiziert werden müssen.<sup>54</sup>

---

Erlaubnis des Privateigentums, sodass niemand Mangel leidet, und eine Einstellung des Menschen als Freie und Gleichgestellte als Bedingungen für ein gutes menschliches Leben nennt.

<sup>48</sup> Vgl. Nussbaum, Sozialdemokratismus, 37.

<sup>49</sup> Vgl. Nussbaum, Sozialdemokratismus., 35.

<sup>50</sup> Vgl. a.a.O., 40-43.

<sup>51</sup> Vgl. Nussbaum, Menschliche Fähigkeiten, weibliche Menschen, in: Dies., Gerechtigkeit oder *Das gute Leben* (aus dem Amerikanischen übers. v. Ilse Utz), Frankfurt am Main 2014, 176-226: 187. Vgl. Nussbaum, Sozialdemokratismus, 47.

<sup>52</sup> Nussbaum, Menschliche Fähigkeiten, 188.

<sup>53</sup> Vgl. a.a.O., 189f.

<sup>54</sup> Vgl. a.a.O., 46.

In ihrer Konzeption geht sie von drei Ebenen aus: der konstitutiven Bedingung des Menschen, der Grundbefähigungen des Menschen und der politischen Implikationen.

Nach NUSSBAUM bestimmen folgende Grenzen und Fähigkeiten die erste Ebene: „*Sterblichkeit; der menschliche Körper (1. Hunger und Durst: das Bedürfnis nach Essen und Trinken; 2. Das Bedürfnis nach Schutz; 3. Sexuelles Verlangen; 4. Mobilität); die Fähigkeit zum Erleben von Freude und Schmerz; Kognitive Fähigkeiten: Wahrnehmen, Vorstellen, Denken; Früh-kindliche Entwicklung; Praktische Vernunft; Verbundenheit mit anderen Menschen; Verbundenheit mit anderen Arten und mit der Natur; Humor und Spiel; Getrenntsein; Starkes Getrenntsein.*“<sup>55</sup> Die Liste enthält Fähigkeiten, die ein Mindestmaß für ein gutes Leben umreißen und Grenzen, die dem Menschen natürlicherweise auferlegt sind, ohne die sich aber kein Mensch vorstellen kann, zu leben.<sup>56</sup> Um zur zweiten Ebene, den menschlichen Grundfähigkeiten, zu gelangen, beschreibt NUSSBAUM zuerst die „Idee eines Schwellenwertes einer jeden Fähigkeit, unterhalb dessen ein wirklich menschliches Tätigsein den Bürgerinnen und Bürgern nicht mehr möglich ist.“<sup>57</sup> Die erste Schwelle ist jene, unter der ein menschliches Leben nicht mehr als solches erkannt werden kann und die zweite Schwelle jene, unter der menschliches Leben zwar möglich, aber nicht als ein *gutes* Leben erkannt werden kann.<sup>58</sup> Die Idee der zweiten Schwelle korreliert mit der zweiten Eben ihrer Konzeption, welche folgende Liste der zentralen menschlichen Grundbefähigungen enthält: „1. *Leben*; 2. *Körperliche Gesundheit*; 3. *Körperliche Integrität*; 4. *Sinne, Vorstellungskraft und Denken*; 5. *Gefühle*; 6. *Praktische Vernunft*; 7. *Zugehörigkeit*; 8. *Andere Spezies*; 9. *Spiel*; 10. *Kontrolle über die eigene Umwelt*; A. *Politisch*; B. *Inhaltlich.*“<sup>59</sup>

NUSSBAUM versteht „diese Liste als eine Liste von miteinander zusammenhängenden Fähigkeiten [*capabilities*] und nicht von tatsächlich ausgeübten Tätigkeiten [*functionings*] (...).“<sup>60</sup> *Capabilities* sind demnach die tatsächlichen Möglichkeiten und Handlungsweisen, die einem Menschen nach seiner Natur und seinem Umfeld offenstehen.<sup>61</sup>

Demgegenüber sind *functionings* “(...) an active realization of one or more capabilities (...). Functionings are beings and doings that are the outgrowths or realizations of capabilities.”<sup>62</sup> *Capabilities* sind demnach die Befähigungen, etwas in Freiheit zu tun, während *functionings* die

<sup>55</sup> Nussbaum, Sozialdemokratismus, 49-56. Hier sind nur die Überschriften der einzelnen menschlichen Eigenschaften genannt.

<sup>56</sup> Vgl. a.a.O., 57.

<sup>57</sup> Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit (aus dem Amerikanischen übers. v. Robin Celikates u. Eva Engels), Berlin 2010, 105.

<sup>58</sup> Vgl. Nussbaum, Menschliche Fähigkeiten, 197.

<sup>59</sup> Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit, 112-114. Hier sind nur die Überschriften der verschiedenen Befähigungen genannt.

<sup>60</sup> Nussbaum, Sozialdemokratismus, 57. Hier ist beachtenswert, dass *functionings* mit „Tätigkeiten“ und nicht wie bei SEN mit „Funktionsweisen“ übersetzt wurde.

<sup>61</sup> Vgl. Nussbaum, Creating Capabilities, 20.

<sup>62</sup> A.a.O., 25.

tatsächlichen Taten sind. Laut NUSSBAUM ist es die politische Aufgabe Menschen zu befähigen und nicht, sie auf eine gewisse Weise funktionieren zu lassen.<sup>63</sup>

NUSSBAUM wird oft vorgeworfen, dass für Pluralismus und Entscheidungsfreiheit auf ihrer Liste kein Platz ist und ihr Ansatz daher ein paternalistischer sei. Dagegen wendet sie ein, dass es die Freiheit eines jeden ist, die zweite Schwelle nicht zu übertreten, nachdem ihm vom Staat die Übertretung der ersten Schwelle ermöglicht wurde.<sup>64</sup> So wie im aristotelischen Sozialdemokratismus haben die Bürger das Recht, sich für oder gegen ein gutes Leben zu entscheiden und sich durch aktive Teilnahme einen Plan für das eigene Leben zu machen. Gerade deswegen nennt NUSSBAUM ihre Konzeption *stark* und *vage*.<sup>65</sup> Außerdem ist die Liste gerade aus pluralistischen Gründen offen und bedarf der Modifikation eines jeden Einzelnen, aber auch einer jeden Regierung. Sie kann mit verschiedenen religiösen und säkularen Ideen verbunden werden und schützt gerade die Rechte, die Pluralismus und Entscheidungsfreiheit fördern (z.B. Rede- und Meinungsfreiheit). Nicht zuletzt darf die Liste nicht mit Gewalt durchgesetzt werden.<sup>66</sup>

Trotz der Betonung der möglichen Pluralität der Liste argumentiert NUSSBAUM, dass die Liste als eine Minimalkonzeption der Gerechtigkeit angesehen werden kann. Ein Staat, der unter diese zweite Schwelle sinkt, kann sich demnach nicht als gerecht bezeichnen.<sup>67</sup> Dies begründet sie mit einer Universalidee der Menschenwürde:

„But whereas there is room to argue about whether innate potential differs across people, human dignity, from the start, is equal in all who are agents in the first place (...). All, that is, deserve equal respect from laws and institutions.”<sup>68</sup>

Alle Grundbefähigungen gehören zu einem menschenwürdigen und damit zu einem gerechten Leben. Die Heterogenität der Liste zeigt, dass alle Befähigungen erfüllt sein müssen und die eine nicht durch eine andere aufgewogen werden kann.<sup>69</sup> Die Erfüllung der Liste deckt sich dann mit der dritten Ebene, den politischen Implikationen, die vom Staat durchgesetzt werden sollen.

Anders als bei SEN kommt die Religion bei NUSSBAUM in ihrer Liste der zentralen menschlichen Befähigungen vor.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> Vgl. Nussbaum, *Creating Capabilities*, 25. Vgl. Nussbaum, *Women*, 87.

<sup>64</sup> Vgl. Nussbaum, *Menschliche Fähigkeiten*, 198.

<sup>65</sup> Vgl. Nussbaum, *Sozialdemokratismus*, 72-79.

<sup>66</sup> Vgl. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, 115-117.

<sup>67</sup> Vgl. a.a.O., 111.

<sup>68</sup> Nussbaum, *Creating Capabilities*, 31. Die Idee der Menschenwürde ist ähnlich universal anzusehen, wie die Idee der Menschenrechte – beide sind miteinander verwandt und aufeinander bezogen (vgl. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, 104-115).

<sup>69</sup> Vgl. Nussbaum, *Creating Capabilities*, 34.

<sup>70</sup> Vgl. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, 112-114.

NUSSBAUM ist erstens davon überzeugt, dass die Religion dabei hilft, die oben genannten menschlichen Grundbefähigungen zu erreichen, sie jedoch nicht die einzige schützenswerte Befähigung ist, da die Religion zweitens die Befähigung der individuellen Sinnsuche befördert und eng an künstlerische, ethische und intellektuelle Befähigungen gekoppelt ist.<sup>71</sup>

NUSSBAUM setzt einer streng feministischen oder säkular-humanistischen Weltsicht, die Religion als per se patriarchalisch betrachten, drei Argumente entgegen, die für die Religion sprechen: Erstens betont sie die „*intrinsic value of religious capabilities*.“ bzw. den „*respect for persons*“.<sup>72</sup> Dadurch wird anerkannt, dass Menschen die Möglichkeit gegeben werden muss, den ultimativen Sinn im Leben für sich selbst herauszufinden. Vielen Menschen dient die Religion als „Quelle des Gewissens“ und dies sollte als Befähigung anerkannt werden.<sup>73</sup> Zweitens dürfen dabei die anderen menschlichen Grund-befähigungen nicht verletzt oder außer Acht gelassen werden.<sup>74</sup> Drittens weist sie auf die „*internal diversity of religion*“<sup>75</sup> hin, hebt also hervor, dass es innerhalb einer Religion verschiedene mehr oder weniger autoritäre Traditionen gibt.<sup>76</sup> Dadurch stellt sie sich auf eine Linie mit SEN, der die Pluralität der Identitäten hervorhebt.<sup>77</sup>

### 1.3 Theologische Interpretation des Befähigungsansatzes: Gottebenbildlichkeit, Würde und Gerechtigkeit

SEN und NUSSBAUM haben eine Theorie über das gute Leben entwickelt. Dabei steht – v.a. bei NUSSBAUM – die Würde des Menschen und – v.a. bei SEN – dessen substanzielle Freiheit an oberster Stelle, welche das Recht auf Befähigung zu einem guten Leben legitimieren. SENS Freiheitsbegriff ist in weiten Teilen in NUSSBAUMS Ausführungen zur Würde inkludiert. Darüber hinaus entwickeln beide eine Gerechtigkeitstheorie, die Gleichheit an Verwirklichungschancen fordert. An dieser Stelle wird versucht, den Befähigungsansatz theologisch zu interpretieren, um daraufhin nach der Anwendbarkeit desselben in der christlichen Sozialethik und den deutsch-afrikanischen Kirchenpartnerschaften zu fragen.

KAINZBAUER betont, dass „[d]ie universale Würde des Menschen [...] im Alten Testament ihre schöpfungstheologische Begründung [erfährt], die im Neuen Testament in der Menschwerdung Gottes zugespitzt wird.“<sup>78</sup> Die schöpfungstheologische Begründung lässt sich

---

<sup>71</sup> Vgl. Nussbaum, *Women*, 179.

<sup>72</sup> A.a.O., 179f.

<sup>73</sup> Vgl. a.a.O., 180f.

<sup>74</sup> Vgl. a.a.O., 188.

<sup>75</sup> A.a.O., 181.

<sup>76</sup> A.a.O., 181f.

<sup>77</sup> Vgl. Ebd.

<sup>78</sup> Stefanie Kainzbauer, *Caritative Befähigungspraxis. Herkunftsbedingte Bildungsbenachteiligung und der christlich-ethische Anspruch auf gelingendes Leben*, Münster 2011, 111.

v.a. in Gen 1,26-28 und Ps 8,6 erkennen.<sup>79</sup> Wurden die Begriffe *צלם* und *דמות* in der Theologiegeschichte mit den lat. Begriffen *imago* und *similitudo* lange Zeit als verschiedenartig interpretiert, ist man sich heute weitestgehend darin einig, dass sich beide wechselseitig näher bestimmen. Ersterer wird mit „Standbild/ Statue/ Abbild“ übersetzt, letzterer mit „Ähnlichkeit“.<sup>80</sup> V.a. das Wort *צלם* zeigt die Eigenartigkeit der biblischen Vorstellung der Ebenbildlichkeit: Bei den Babyloniern war der Begriff gebräuchlich für Götterstatuen, die nicht nur ein Repräsentationsbild darstellten, sondern in denen Gott tatsächlich als präsent geglaubt wurde. Aus der ägyptischen Königsideologie kommt die Vorstellung, dass der König Gott auf Erden repräsentiert. Diese Erklärungen implizieren zwei Näherbestimmungen für die Ebenbildlichkeit des Menschen in der Bibel: Erstens findet dadurch, dass nicht nur der König, sondern jeder Mensch Abbild Gottes ist, eine gewisse Demokratisierung statt und zweitens ist Gott im Menschen gegenwärtig.<sup>81</sup> Diese Präsenz Gottes zeigt sich, so HÄRLE, in der qualitativen Unterschiedenheit des Menschen zu Gott, aber auch in der kategorialen Gleichheit.<sup>82</sup> Erstere erkennt HÄRLE in Ps 8,6, in dem es heißt, dass der Mensch nur *wenig niedriger* gemacht sei als Gott<sup>83</sup>, letztere in der aus Gen 1,26f. abgeleiteten Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes, die sich in seiner Beziehung zu Gott widerspiegelt:

„Es ist nicht *etwas* am Menschen, das ihn zu einem Bilde Gottes macht (...), sondern gemeint ist die Existenz im Gegenüber und in Beziehung zu Gott insgesamt, die seine Erschaffung und Bestimmung zum Bild Gottes ausmacht. Diese Bestimmung ist mit dem Dasein des Menschen gegeben, und der Mensch entspricht ihr, indem er in Bundestreue, d.h. in *Gerechtigkeit*, Gott gegenüber lebt (...).“<sup>84</sup>

Genau wie die Gottebenbildlichkeit keine vom Menschen zu verdienende Eigenschaft, sondern eine zu ihm gehörende Bestimmung ist, kommt dem Menschen eine Würde zu, die er weder verdienen noch verlieren kann. Diese Einsicht führt von der Schöpfung hin zur Inkarnation Gottes, seiner Menschwerdung. Am Kreuz offenbart sich einerseits die Schuld und andererseits die Erhebung des Menschen durch Gottes immerwährende Vergebung. Christus, der das ideale Ebenbild Gottes ist,<sup>85</sup> verwirklicht die dynamische Beziehung von Gott und Mensch, indem Gott in ihm Mensch wird:

<sup>79</sup> Diese Stellen werden dann von Gen 5.1.ff.; 9,6; 1 Kor 117; Kol 3,10; Jak 3,9 wieder aufgenommen (vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, , Berlin 42012, 445).

<sup>80</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, 445. Vgl. Hans Wildberger, Art. „*צלם* Abbild“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.), THAT 2, München/ Zürich 1976, Sp. 556-563, Sp. 559. Vgl. Jörg Jeremias, Theologie des Alten Testaments, Göttingen 2015, 347. *כְּדִמוּתוֹ* lässt sich im Zusammenhang von Gen 1,26 dann mit „ungefähr wie wir“ oder wie von mit „wie unser Abbild“ übersetzen.

<sup>81</sup> Vgl. Wildberger, Abbild, Sp. 558.. Vgl. Janowski, Die lebendige Statue Gottes, 189.

<sup>82</sup> Vgl. Härle, Dogmatik, 446.

<sup>83</sup> Vgl. Ebd.

<sup>84</sup> Härle, Dogmatik, 445.

<sup>85</sup> Vgl. z.B. 2 Kor 4,4; Kol 1,15.

„Durch den gekreuzigten Christus wird den Menschen die Gotteben-bildlichkeit im Abgrund der Verlassenheit, der Sünde und des Todes vor Augen gebracht. Das aber heißt, daß es keine Situation, ja keinen Abgrund menschlicher Existenz mehr gibt, die von der *Imago Dei* nicht erreicht und eingeholt werden könnte.“<sup>86</sup>

Sowohl im AT als auch im NT ist Gott somit einerseits als Gegenüber, andererseits als im Menschen präsent gezeichnet. Durch die Ideal-verwirklichung des Ebenbildes Gottes in Christus ist die Bestimmung des Menschen offenbar geworden: in einer dynamischen Beziehung zu Gott zu stehen und dieser in Liebe – zu Gott und zu den Mitmenschen – zu entsprechen. Im AT wird dies durch den Herrschaftsauftrag qualifiziert, im NT durch das Leben, Wirken und Sterben Christi. Ersterer nimmt, so WELKER, „die Reproduktions- und Selbsterhaltungsinteressen der Menschen gegenüber den Tieren und der Vegetation ernst.“<sup>87</sup> Diese werden zwar privilegiert, allerdings nicht ohne den Auftrag, die „(...) *königliche Gerechtigkeit und [den] Schutz der Schwachen* (...)“<sup>88</sup> einzuüben. Diese Verantwortung gegenüber sich selbst, Gott und den Mitmenschen kann der Mensch wahrnehmen, weil er durch seine *Imago Dei* „(...) von Gott dazu *befähigt* ist, die Erde als seine Lebenswelt zu deuten und zu gestalten.“<sup>89</sup> Letzteres entspringt der Aufforderung, dem Bild Christi zu gleichen (vgl. Röm 8,29). Menschen sind berufen, beauftragt und *befähigt*, diesem Bild in Form der „Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe“<sup>90</sup> zu entsprechen.

Die Gerechtigkeit im AT ist fundamental mit der Bestimmung des Menschen zur *Imago Dei* und dem Herrschaftsauftrag verbunden, da sie das Verhältnis der Menschen zu Gott, zueinander und zu ihrer Umwelt regeln soll.<sup>91</sup> Dabei ist *קהל* als „Gemeinschaftstreue“ zu verstehen. Gerecht kann ein Mensch nur in Relation, in seinem Verhalten zum Anderen sein<sup>92</sup>: „Dieses Aufeinander-angewiesen-Sein forderte den Erweis von Güte, von Treue und (...) von hilfreichen Erbarmen dem Armen oder Leidenden gegenüber.“<sup>93</sup> Die Weltordnung ist nach atl. Verständnis nur dann gerecht, wenn ein gemeinschaftstreu, barmherziges Verhalten gegenüber den Schwachen der Gesellschaft geübt wird.<sup>94</sup> Gerechtigkeit als ordnende Komponente evoziert aber auch den Tun-Ergehen-Zusammenhang (z.B. Ps 72,7; 92,13), der

<sup>86</sup> Vgl. Michael Welker, Person, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit, in: Ders.; Baldermann, Ingo (Hg.), Menschenwürde, JBTh 15, Neukirchen-Vluyn 2001, 261f.

<sup>87</sup> A.a.O., 258.

<sup>88</sup> A.a.O., 259.

<sup>89</sup> Reinhard Marx/ Helge Wulsdorf, Christliche Sozialethik. Konturen - Prinzipien – Handlungsfelder, Paderborn 2002, 72 (Hervorhebung durch mich).

<sup>90</sup> Welker, Person, 261.

<sup>91</sup> Vgl. Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1958, 382.

<sup>92</sup> Vgl. Klaus Koch, Koch, Klaus, Art. „*קהל* *gemeinschaftstreu*/ heilvoll sein“, in: Jenni, Ernst; Westermann, Claus (Hg.), THAT 2, München/ Zürich 1976, Sp. 507-529: Sp. 515. Vgl. v. Rad, Theologie, 383. Vgl. Jeremias, Theologie, 152.

<sup>93</sup> V. Rad, Theologie, 385. Vgl. dazu z.B. Spr 12,12; 21,26; 29,7. Vgl. Jeremias, Theologie, 152.

<sup>94</sup> Vgl. Peter Dabrock, Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh 2012, 121-123.

zunächst plausibel erscheint, aber bereits innerhalb des AT in Frage gestellt wird (z.B. bei Hiob)<sup>95</sup> Dabei ist zu beachten, dass die Gerechtigkeit nie als strafende, sondern stets als heilvolle verstanden wird.<sup>96</sup> Die Gerechtigkeit Gottes erscheint im AT wie „(...) ein Kraftfeld, in das Menschen einbezogen und dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden.“<sup>97</sup> Gottes Gebote sind daher auch nicht als einengende Norm zu verstehen, sondern als Lebensweisung, die das Zusammenleben der Menschen auf heilsame Weise ordnen.<sup>98</sup> Durch ihre Gottebenbildlichkeit sind die Menschen dazu befähigt, die Gebote zu halten<sup>99</sup> und in Gemeinschaftstreue zu leben, allerdings war auch den Israeliten bewusst, dass sie dabei der Gerechtigkeit Gottes nicht entsprechen können und seinem Erbarmen bedürfen.<sup>100</sup> Die Gerechtigkeitsvorstellung im AT ist also durch zwei Pole bedingt: der geschenkten Gemeinschaftstreue Gottes, die den Menschen zu einer liebenden Antwort befähigt, und der erlebten Wirklichkeit des Menschen, die einerseits auf Gottes Hilfe, andererseits auf sein Erbarmen hofft.

Die Gerechtigkeitsvorstellungen im NT sind äußerst plural. Allgemein kann jedoch festgehalten werden, so DABROCK, dass „(...) die *soteriologischen* Deutungen des Wirkens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi ganz in der Linie der von Gott als verbürgt und bewahrt geglaubten Gemeinschaftstreue zu verstehen [sind].“<sup>101</sup> Im Sinne der paulinischen/lutherischen Rechtfertigungslehre ist das Heil dieser Gemeinschaftstreue bzw. die Gnade Gottes nicht durch Werke zu erlangen. Diese können nur im geschenkten Glauben eine Antwort auf die Liebe Gottes darstellen.<sup>102</sup> Dem Bild Christi zu gleichen (vgl. Röm 8,29), geschieht nur durch das Geschenk des In-Christus-Sein (vgl. Röm 6,23), also durch die barmherzige Annahme des Menschen, die den Sünder als heilswürdig und dadurch als gerecht ansieht.

Auf die „bessere Gerechtigkeit“, die Jesus z.B. in der Bergpredigt fordert (Mt 5,20), soll trotzdem noch eingegangen werden, da an ihr die *Befähigung* zum gerechten Handeln erkannt werden kann. Dafür wird sich auf die 6. Antithese als exemplarische Antwort, was die „bessere Gerechtigkeit“ bedeutet, und die 7. Seligpreisung als Beispiel für die Berufung zur Nachfolge fokussiert.

Im Feindesliebegebot treffen die Aufforderungen, die Feinde zu lieben, für die Verfolgten zu beten, besonders und vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel auf die Verheißung, Söhne

---

<sup>95</sup> Vgl. a.a.O., 113.

<sup>96</sup> Vgl. v. Rad, Theologie, 389.

<sup>97</sup> Vgl. a.a.O., 388.

<sup>98</sup> Vgl. a.a.O., 386.

<sup>99</sup> Diese Ermächtigung zeigt sich z.B. auch im Dekalog durch die einleitende Erinnerung an die Befreiungstat Gottes aus Ägypten und die darauf von ihm geforderte Antwort der Israeliten.

<sup>100</sup> Vgl. v. Rad, Theologie, 394f.

<sup>101</sup> Dabrock, Befähigungsgerechtigkeit, 114.

<sup>102</sup> Vgl. a.a.O., 115.

des Vaters zu sein. Sprachlich fällt dabei auf, dass die Verben in Mt 5,43 im Ind. Fut. stehen, aber als modale Form mit „sollen“ übersetzt werden können und dadurch zu einem Impf. werden. Dies entspricht dem hebräischen Gebrauch des Impf.<sup>103</sup> Theologisch weist die Verwendung dieser Zeitform darauf hin, dass die Zuhörerschaft den Nächsten nicht nur lieben *soll*, sondern auch lieben *wird*. Das Nächstenliebegebot Lev 19,18, auf welches Mt rekurriert, steht unter der Überschrift von Lev 19,2, nach der die Israeliten heilig sein sollen, da Gott heilig ist. Gottes Heiligkeit sowie Gottes Liebe *befähigen* den Menschen also, heilig zu sein und zu lieben, sodass er ein Sohn Gottes sein kann. Mt 5,48 wird meist nicht nur als Abschluss der sechsten Antithese, sondern der Antithesenreihe als Ganzes angesehen.<sup>104</sup> Im Vollkommenheitsanspruch kulminieren die in den Antithesen gegebenen Antworten auf die Frage, wie die „bessere Gerechtigkeit“ (Mt 5,20) aussieht, durch die man ins Himmelreich gelangt. Die schon in Mt 5,45 angeklungene Forderung bzw. der gegebene Zuspruch der *Imitatio Dei* (Söhne des Vaters zu sein) findet hier einen Höhepunkt.<sup>105</sup> Ähnlich ist die 7. Seligpreisung „Selig (sind) die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.“ (Mt 5,9) zu interpretieren. Das Wort *κληθήσονται* („sie werden genannt werden“) ist das Ind. Fut. Pass. von *καλέω* (rufen). In den synoptischen Evangelien wird oft Jesus und bei Paulus Gott als der *καλων* dargestellt; dadurch wird *καλεω* im NT zum *terminus technicus* des Heilsvorgangs, der Berufung Gottes der Menschen zu seinem Zweck in Christus.<sup>106</sup> Dem Griechischen *καλέω* entspricht in der Hebräischen Bibel *קָרָא*, welches auch die Bedeutung einer Machtübernahme Gottes haben kann. In dem Prozess, in dem Gott jemanden ruft bzw. benennt, wird derjenige in seinen Machtbereich hineingezogen, er wird *berufen*.<sup>107</sup> Durch Gottes Zuspruch wird es der Zuhörerschaft überhaupt erst möglich, Frieden zu stiften, sie werden dazu *befähigt*.<sup>108</sup>

Die geforderte Gerechtigkeit im NT ist also ähnlich zu dem „Kraftfeld“ der Gemeinschaftstreue des AT anzusehen. Der gerechtfertigte Sünder ist durch Gott dazu *befähigt*, seine Gerechtigkeit zu leben. Diese *imitatio Dei* entspricht seiner Bestimmung zur *Imago Dei*. Aus den vielfältigen atl. und ntl. Gerechtigkeitsvorstellungen, den Unrechtserzählungen und der

<sup>103</sup> Vgl. Heinrich von Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament. Neubearbeitung und Erweiterung der Grammatik Hoffmann – von Siebenthal, Gießen/ Basel 2011, 336f. Die gleiche sprachliche Besonderheit findet sich auch im Dekalog.

<sup>104</sup> Vgl. Matthias Konradt, Das Evangelium nach Matthäus. Übers. u. erklärt von Matthias Konradt, NTD 1, Göttingen 2015, 99. Vgl. Hubert Frankemölle, Matthäus, Kommentar 1, Düsseldorf 1994, 235.

<sup>105</sup> Vgl. Ulrich Luck, Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt, ThEx 150, München 1968, 17.

<sup>106</sup> Vgl. Hans Wilhelm Schmidt, Art. „καλέω“, in: Friedrich, Gerhard (Hg.); Kittel, Gerhard (Begr.), ThWNT III, Stuttgart 1938, 488-492: 489f.

<sup>107</sup> Vgl. Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, begr. v. D. Rudolph Meyer, bearb. u. hrsg. v. Herbert Donner, Berlin/ Heidelberg u.a. 182012, 1286 Sp. 2.

<sup>108</sup> Vgl. Walter Kläiber, Das Matthäusevangelium. Mt 1,1 - 16,20 (Die Botschaft des Neuen Testaments Bd. 1), Neukirchen-Vluyn 2015, 90.

daraus folgenden Solidarität kann sich dann in der „Option für die Armen“ auch heute ein Weg bahnen, Gemeinschaftstreue zu wahren.<sup>109</sup>

Im Vergleich zum Befähigungsansatz zeigt sich, dass sowohl das Gerechtigkeitsverständnis des Befähigungsansatzes als auch das der Bibel keine Gleichheitstheorie im Sinne einer Uniformität aller Menschen ist. Letztere, so wurde oben deutlich, realisiert sich in der Gemeinschaftstreue, die sich wandelt, je nachdem mit wem interagiert wird. Diese ist dabei keine ethische Rechtsnorm, sondern eine individuelle Festlegung im Kontext der Begegnung. Erstere priorisiert die individuelle Identität des Menschen. Es geht nicht darum, absolut gleiche Gesellschaften zu erschaffen, sondern das Individuum zu befähigen, das für ihn gute Leben verwirklichen zu können. Dabei muss – so NUSSBAUM – die Liste der Grundbefähigungen eingehalten werden und niemand darf aufgrund seiner Identität benachteiligt werden. Die Ähnlichkeit zum biblischen Konzept der Gemeinschaftstreue zeigt sich in der Fähigkeit der *Zugehörigkeit*, nach der jeder Mensch ein soziales Wesen ist und jede Handlung in Verbundenheit mit anderen Menschen geschieht.

#### 1.4 Der Befähigungsansatz in der christlichen Sozialethik

WINKLER hat verschiedene Rezeptionstypen des Befähigungsansatzes in der christlichen Sozialethik analysiert. Die für das Thema dieser Arbeit relevanten sind die Befähigung zur *Eigenverantwortung* und zum *menschennwürdigen* Leben.<sup>110</sup>

Die Befähigung zur *Eigenverantwortung* will, so WINKLER, das Individuum aktivieren. Dabei ist zwar der Staat Handlungsträger der Befähigung, jedoch wird die Eigeninitiative des zu Befähigenden stark betont.<sup>111</sup> Partiiell kann diese Befähigungssemantik in dem aus der kath. Sozialethik stammendem Konzept der Subsidiarität, der EKD-Schrift „Gerechte Teilhabe“ und DABROCKs Befähigungsgerechtigkeit erkannt werden. Dabei wird das Prinzip der Subsidiarität als „Hilfe zur Selbsthilfe“ interpretiert. Es dient „(...) der Entfaltung des Menschen als die zur Freiheit und Verantwortung bestimmte Person.“<sup>112</sup> Der Staat darf dabei nicht paternalistisch „von oben“ agieren,<sup>113</sup> sondern den Menschen anhand seiner bereits vorhandenen Ressourcen und Potentiale beratend aktivieren, um seine Selbstbestimmung zu fördern. *Befähigung* wird hier

<sup>109</sup> Vgl. Dabrock, Befähigungsgerechtigkeit, 116, 127f. Die „Option für die Armen“ hat im deutschsprachigen Raum vor allem HEINRICH BEDFORD-STROHM stark gemacht (vgl. Heinrich Bedford-Strohm, Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie Bd. 4), Leipzig 2018.).

<sup>110</sup> Vgl. Katja Winkler, Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden 2016.

<sup>111</sup> Vgl. a.a.O., 173.

<sup>112</sup> Marx/Wulsdorf, Christliche Sozialethik, 181.

<sup>113</sup> Vgl. a.a.O., 187, Fn. 118.

mit *Empowerment* gleichgesetzt.<sup>114</sup> Ähnlich argumentiert die EKD-Denkschrift „Gerechte Teilhabe“, welche Armut als fehlende Teilhabe am gesellschaftlichen Leben interpretiert. Eine solche könne nur durch eine Beteiligungsgerechtigkeit, welche in der christlichen Sozialethik als Ineinandergreifen von Befähigungs- und Verteilungsgerechtigkeit verstanden wird, gelingen.<sup>115</sup> Befähigt werden müsse der Mensch zu eigenverantwortlichem Handeln, neu verteilt werden müssten die Güter, sodass jeder auch die nötigen Ressourcen zur Verwirklichung seiner Chancen bekomme. Eine solche Gerechtigkeit konkretisiert sich in der „Option für die Armen“, welche in der Gottes- und Nächstenliebe legitimiert ist und als Leitlinie allen gesellschaftlichen Handelns gelten solle.<sup>116</sup> Dabei geht es nicht um eine wirtschaftliche Umverteilung im Sinne relativer Gleichheit, sondern um die Inklusion aller, die durch einen aktivierenden Sozialstaat und die Verantwortung der Wohlhabenden erreicht werden soll.<sup>117</sup> Befähigung wird also, so WINKLER, „(...) mit einem bestimmten Inklusionsbegriff in Verbindung gebracht, der die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft durch die Ermöglichung zum eigenverantwortlichen Leben definiert.“<sup>118</sup> Ähnlich argumentiert DABROCK, der „Befähigungsgerechtigkeit als Ermöglichung gesellschaftlicher Inklusion“ und „Überwindung von Exklusionshemmnissen“ definiert und diese im Sinne der biblischen Gemeinschaftstreue als vorrangige Option für die Benachteiligten weiter spezifiziert.<sup>119</sup>

Bei diesen Rezeptionstypen steht also, so WINKLER, die gesellschaftliche Teilhabe durch die Aktivierung der schon vorhandenen Potentiale eines jeden Menschen im Vordergrund.<sup>120</sup> Kritisiert werden kann daran, dass nicht jedem Menschen Potentiale, die sich zur Eigenverantwortung entwickeln können, gegeben sind, diesen Menschen jedoch aus biblischer Sicht trotzdem Würde zukommt. Die angestrebte individuelle Selbstverwirklichung liegt aber auf der Linie des Befähigungsansatzes. Diesem entgegengesetzt stehen die Rezeptionstypen dann, wenn sie die Subjektivierung des Einzelnen als vollkommene unabhängige Eigenverantwortung interpretieren, da der Befähigungsansatz die Menschen als abhängig von- und angewiesen aufeinander charakterisiert.<sup>121</sup>

Die Befähigung zum *menschenwürdigen Leben* definiert, so WINKLER, eine Schwelle des menschenwürdigen Minimums auf der Linie der Grundbefähigungsliste von NUSSBAUM. Dem

---

<sup>114</sup> Vgl. Hilpert, Konrad, Solidarität mit den Schwachen und am Rand Stehenden. Kirchliches Engagement zwischen Anwaltschaft und Paternalismus, in: Fateh-Moghadam et. al. (Hg.), Grenzen des Paternalismus (Ethik im Diskurs Bd. 3), Stuttgart 2003, 303-317: 314f.

<sup>115</sup> Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland [EKD] (Hg.), Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland. Mit einer Kundgebung der Synode der EKD, Gütersloh 2006, 43f.

<sup>116</sup> Vgl. a.a.O., 44f.

<sup>117</sup> Vgl. a.a.O., Teilhabe, 46f.

<sup>118</sup> Winkler, Semantiken, 182.

<sup>119</sup> Vgl. Dabrock, Befähigungsgerechtigkeit, 138, 184-189.

<sup>120</sup> Vgl. Winkler, Semantiken, 184f.

<sup>121</sup> Vgl. a.a.O., 256f.

Staat kommt die Aufgabe zu, durch sozialpolitische Maßnahmen und Fürsorge die Freiheit der Bürger zu verwirklichen.<sup>122</sup> Exemplarisch für diese Befähigungssemantik steht die Ethik von SPIEB, der betont, dass die Parallele zwischen dem Befähigungsansatz und der christlichen Sozialethik in der Auffassung liege, dass zuerst anthropologische Grundentscheidungen über die Verfasstheit des Menschen getroffen werden müssten, bevor soziale Gerechtigkeit konzipiert werden könne.<sup>123</sup> NUSSBAUMS Konzeption der Schwelle menschenwürdigen Lebens kann der christlichen Sozialethik dann helfen, „(...) normativ relevante Aussagen über die Gesichtspunkte der Lebensqualität (...)“<sup>124</sup> zu machen. Menschenwürde hat dabei, so SPIEB NUSSBAUM rezipierend, weder kulturelle noch natürliche Beschränkungen:

„Die Frage, was ‚Natur‘ sei und was ‚Kultur‘, stellt sich aber völlig anders, wenn die Voraussetzung anerkannt wird, dass von Natur überhaupt immer nur im Modus unserer eigenen (individuellen, kulturellen, historisch bedingten) Wahrnehmung und Selbstinterpretation die Rede sein kann.“<sup>125</sup>

Im Gegensatz zu den Ethiken, die die *Eigenverantwortung* betonen, geht dieser Befähigungsbegriff, so WINKLER, „[...] vielmehr mit einer Vorstellung vom Menschen als grundsätzlich bedürftigem, abhängigem, ‚sozialem‘ Wesen [einher].“<sup>126</sup>

## 2. Probleme gegenwärtiger deutsch-afrikanischer Kirchenpartnerschaften

### 2.1 Konzeptionelle Partnerschaftsarbeit oder: Das Problem des Begriffes „Partnerschaft“

Die deutschen Begriffe „Partner/ Partnerschaft“ wurden im 19. Jh. aus den Englischen „partner/ partnership“, welche sich aus dem Wort „part“ (dt. „Teil“) entwickelt hatten, übernommen. Die ursprüngliche Bedeutung kann deshalb mit „Teilhaber/ Teilnehmer/ Kompagnon“ wiedergegeben werden.<sup>127</sup> Die grundlegende „(...) Autonomie und Gleichrangigkeit der Beteiligten (...)“<sup>128</sup> ist bei einem Unternehmen durch einen vertraglichen Zusammenschluss verschiedener Teilhaber gegeben. Die Anwendung auf die Beziehung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer sowie auf die Ehe oder nichteheliche amouröse Paarbeziehung soll den Beteiligten Mitspracherechte und Gewinn-beteiligung einräumen bzw. Geschlechtergerechtigkeit herbeiführen. Allerdings kann der Begriff auch dazu führen, dass

<sup>122</sup> Vgl. a.a.O., 186, 217f.

<sup>123</sup> Vgl. Christian Spieß, *Gerechtigkeit und Humanität*. Martha Nussbaums feministischer Liberalismus, in: Ders.; Winkler, Katja (Hg.), *Feministische Ethik und christliche Sozialethik*, ICS 57, Berlin 2008, 307-345: 322.

<sup>124</sup> A.a.O. 339.

<sup>125</sup> A.a.O. 333.

<sup>126</sup> Winkler, *Semantiken*, 193.

<sup>127</sup> Vgl. Duden, *Das Herkunftswörterbuch, Etymologie der deutschen Sprache*, bearb. v. Jörg Riecke, Berlin/Mannheim/Zürich, 52014. 618, Sp. 1.

<sup>128</sup> Bernd Oberdorfer, Art. „Partnerschaft“ in: RGG 6, Tübingen 2003, Sp. 960-962: Sp. 960.

eine anhaltende Hierarchie verschleiert wird.<sup>129</sup> In gemeindlichen Kirchenpartnerschaften passierte dies z.B. in den 1970er Jahren durch den unreflektierten Austausch des paternalistischen Begriffes „Patenschaft“ zu „Partnerschaft“ für die Nord-Süd-Beziehungen, ohne auch die Implikation zu verändern.<sup>130</sup>

Der in Deutschland gebräuchliche Partnerschaftsbegriff beruht demnach auf der Annahme eines gerechten, gleichberechtigten Teilens, welches meist durch einen Vertrag gesichert wird. Somit ist die aus dem anglo-amerikanischen Raum übernommene ökonomische Verwendungsweise stärker vertreten als die einer Liebes- oder Freundschaftsbeziehung. Laut BAUEROCHSE ist nicht nur das Wort „Partnerschaft“ aus dem Englischen übernommen worden, sondern auch der kirchliche Partnerschaftsbegriff durch die koloniale Verwendung des britischen Empire geprägt worden. Er analysiert, dass bei der Weltpartnerschaftskonferenz (WPK) in Whitby britische Missionsvertreter den Partnerschaftsbegriff in die Diskussion einbrachten. Großbritannien führte als Ausdruck eines neuen Verhältnisses zu seinen Kolonien nach dem Ersten Weltkrieg das Prinzip der Treuhandschaft (*trusteeship*) ein, welches einerseits die britische Regierungsgewalt sicherte, diese aber andererseits verpflichtete, für die Bildung der Bevölkerung und eine geteilte Herrschaft zu sorgen. Nach dem Zweiten Weltkrieg sollte eine verantwortliche Selbstregierung der Kolonien durch den Begriff Partnerschaft (*partnership*) ausgedrückt werden. Nach der Dekolonisation in den 1970er Jahren wurde der Begriff zu einer Phrase, die den weiteren Einfluss der britischen Regierung sichern sollte. BAUEROCHSE zeigt damit, dass sich der Begriff in der Missionstheologie parallel zur Weltpolitik gewandelt hat und er deshalb auch heute noch von vielen als eine Phrase zur Machtsicherung des Nordens verstanden wird.<sup>131</sup> Ähnlich wird der Begriff bis heute in der Entwicklungspolitik verwendet. Laut dem Verein *glokal*, der Entwicklungszusammenarbeit analysiert, setze jede Nicht-Regierungs-Organisation (NRO) inzwischen auf den Slogan „Partnerschaft“. Dies suggeriere Gleichheit und Gleichberechtigung, verschleierte jedoch die neoliberalen Machtinteressen des Nordens.<sup>132</sup>

Dieser Effekt werde v.a. dadurch erzielt, so WROGEMANN, dass die Partner ihre Projekte durch Verträge beschließen, die den Nehmer ohne großes Mitspracherecht dazu verpflichten, einen Eigenanteil aufzubringen, Fristen einzuhalten bzw. Kredite an die Privatisierung und Liberalisierung des Marktes geknüpft werden.<sup>133</sup> Das Grundproblem ist und bleibt demnach die

---

<sup>129</sup> Vgl. a.a.O., Sp. 960f.

<sup>130</sup> Lothar Bauerochse, *Miteinander leben lernen. Zwischenkirchliche Partnerschaften als ökumenische Lerngemeinschaften*, Erlangen 1996., 12.

<sup>131</sup> Vgl. a.a.O., 156-163.

<sup>132</sup> Vgl. *Glokal, e.V., Das Märchen von der Augenhöhe. Macht und Solidarität in Nord-Süd-Partnerschaften*, Berlin 2016., 12.

<sup>133</sup> Vgl. Henning Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart. Globale Entwicklungen, kontextuelle Profile und ökumenische Herausforderungen (Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft Bd. 2)*, Gütersloh 2013., 108.

Überzeugung der Überlegenheit des Nordens, die fehlende Aufarbeitung von seit dem Kolonialzeitalter gewachsenen Macht- und Abhängigkeitsstrukturen und die fehlende Transparenz der wahren Interessen der Entwicklungspolitik und NROs.<sup>134</sup>

Im Gegensatz zum ökonomisch verstandenen Partnerschaftsbegriff in Deutschland gibt es in Afrika andere Vorstellungen. Exemplarisch wird dies an den Begriffen für „Partnerschaft“ in der Sprache Swahili, die mehrheitlich in Ostafrika gesprochen wird, illustriert. Die auf Swahili verbreitetsten Begriffe für „Partnerschaft“ sind *Urafiki* (Freundschaft), *Uhusiano* (Beziehung/Verhältnis) und *Undugu* (Geschwisternschaft). Letzterer wurde durch die *Ujamaa*-(Einheits-)Bewegung des ersten Präsidenten Tansanias, Julius Nyerere, sozialistisch geprägt und wird inzwischen ungern auf Kirchenpartnerschaften angewandt, spielt aber in der tansanischen Gesellschaft immer noch eine Rolle.<sup>135</sup> Diese Begriffe zeigen, dass Partnerschaft v.a. als freundschaftliche oder verwandtschaftliche Beziehung angesehen wird, so wie es auch der Asiat AZARIAH bereits auf der WMK 1910 in Edinburgh gefordert hatte.<sup>136</sup> Ausgedrückt werden diese Beziehungen des Weiteren in dem Swahili-Sprichwort *Mtu ni watu* und *Umoja ni nguvu*. Ersteres lässt sich wörtlich nicht ins Deutsche übersetzen, bedeutet aber, dass ein Mensch nur durch andere leben kann.<sup>137</sup> Die Beziehung zum eigenen Land (auf dem die Ahnen wohnen) und zur Familie ist daher anders als in Deutschland. Das Sprichwort impliziert, dass die Beziehungen innerhalb der Großfamilie den Menschen bestimmen und er ohne diese nicht leben kann. Dies bedeutet weiterhin, dass Geben und Nehmen innerhalb der Familie nicht so vorbelastet sind, wie in Europa, wo Privatbesitz oft strikt getrennt ist und Geld und Güter meist nur innerhalb der Kleinfamilie geteilt werden. Afrikanische Verwandtschaftsverhältnisse implizieren dagegen oft einen gegenseitigen Warenaustausch ohne Vertrag oder Rückzahlung.<sup>138</sup> Indem dieses Verständnis von Verwandtschaft und Freundschaft auf die Kirchenpartnerschaft übertragen wird, können sich sowohl Konflikte in Bezug auf Rückzahlungen und Vertragsvereinbarungen als auch in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungsmuster ergeben.

---

<sup>134</sup> Vgl. global e.V., Märchen, 11-14.

<sup>135</sup> Vgl. Thomas Schuster (Hg.). Partnerschaft über-dacht. Analyse internationaler kirchlicher Partnerschaften, Hamburg 2006., 16.

<sup>136</sup> Interessant ist, dass der deutsche Berichtband über die Konferenz in Whitby von der brüderlichen Gemeinsamkeit und nicht von Partnerschaft berichtet. Die verwandtschaftliche Beziehung, die jedoch auch jahrhundertlang christlich geprägt war, übersetzte den englischen Begriff *partnership* für die deutschen Teilnehmer wohl am besten (vgl. Walter Freytag, Der große Auftrag. Weltkrise und Weltmission im Spiegel der *Whitby*-Konferenz des Internationalen Missions-Rats. Bericht der deutschen Teilnehmer, Stuttgart 1948, 87-95).

<sup>137</sup> Vgl. Eila Helander, A Sociological Approach to Partnership Relations within the Context of Missions, in: Dies; Niwagila, Wilson B., The Partnership and Power. A Quest for Reconstruction in Mission (Makumira Publication Bd. 7), Erlangen 1996, 16-76: 32f.

<sup>138</sup> Vgl. a.a.O., 32-34. Vgl. Bauerochse, Miteinander, 433.

Auch das zweite Sprichwort *Umoja ni nguvu* (Einheit ist Kraft),<sup>139</sup> bedeutet, dass ein Mensch nur durch andere leben kann. MBITI übersetzt dieses Konzept mit: „I am because we are and, since we are, therefore I am.“<sup>140</sup> Die ostafrikanischen Verstehensmöglichkeiten des Begriffes „Partnerschaft“ stellen also das „Wir-Gefühl“ und die gegenseitige Unterstützung in den Vordergrund. KILEO weist darauf hin, dass diese Konzepte zwar Großteile der afrikanischen Gesellschaft widerspiegeln, sich das „Wir-Gefühl“ jedoch auch als Gruppenbildung gegen andere Gruppen entpuppen kann.<sup>141</sup>

## 2.2 Projektbezogene Partnerschaftsarbeit oder: Das Problem des Geldes und der Macht

Die meisten Missionswerke, Kirchenkreise und Gemeinden sind sich der Ambivalenzen der Projektförderung innerhalb von Kirchen-partnerschaften bewusst, allerdings werden sowohl auf afrikanischer als auch auf deutscher Seite trotzdem als nötig, hilfreich und bedürfnisorientiert angesehen. Folgendes Zitat eines Tansaniers verdeutlicht diese These:

„Geldtransfers beeinflussen die Partnerschaftsarbeit massiv: ABER: Beide Seiten benötigen Projekte mit Spenden. Wir in Tansania, um Entwicklung schneller erfahren zu können. Ihr in Deutschland, damit bei Euch Weihnachten werden kann. Denn ohne dass Ihr spenden dürft, kann es bei euch nicht richtig Weihnachten werden.“<sup>142</sup>

Die Ambivalenzen des Helfens betrachtet ALBERT aus psychologischer Sicht. Gerade für den Hilfsempfänger bedeutet Hilfe nicht nur Linderung der Not, sondern kann durch fehlende Möglichkeiten der Rückzahlung oder andauernder Abhängigkeit zu einem geringeren Selbstwertgefühl führen.<sup>143</sup> Dies könne nur verhindert werden, wenn Hilfe im Sinne einer Reziprozität, einer Gleichberechtigung des Helfenden und des Hilfsempfängers geschieht. Ansonsten verfestigt sich ein Gefälle der Einseitigkeit, das auf Seiten des Hilfeempfängers zu einer andauernden gefühlten Hilflosigkeit führt. Davon ausgenommen ist eine kurzfristige Unterstützung in einer Notsituation, die – wenn sie normativ angemessen ist – als Geschenk

<sup>139</sup> Dieses Sprichwort hat ein Äquivalent in der südafrikanischen Sprache isiXhosa: *Ubuntu*. Desmond Tutu sieht Ubuntu als Zeichen der menschlichen Verbundenheit. Wenn es einer Person schlecht geht, geht es allen schlecht. Nelson Mandela benutzte selbigen Begriff, um Menschen zu ermutigen, die Mehrung ihrer eigenen Fähigkeiten für die Gemeinschaft einzusetzen (Vgl. Emmanuel Kileo, Weiß-Sein als ideologisches Konstrukt in kirchlichen Süd-Nord Partnerschaften, Neuendettelsau 2014., 122f.).

<sup>140</sup> Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 141. Dieses Konzept wurde „(...) in den nationalistischen Bewegungen als ‚harmabee‘ (etwa: ‚Zusammen-am-gleichen-Strang-ziehen‘) in Kenia und als ‚bega kwa bega‘ (etwa: ‚Schulter an Schulter‘) in Tansania weiter definiert (Kileo, Weiß-Sein, 123).

<sup>141</sup> Vgl. Kileo, Weiß-Sein, 125.

<sup>142</sup> Anonymes Zitat eines Tansaniers, in: Thomas Schuster, *Evaluation: Gut gemacht oder nur gut gemeint? Kirchliche Partnerschaften auf dem Prüfstand*, Leipzig 2015., 38 (Zitat im Original in kursiv).

<sup>143</sup> Vgl. Anika C. Albert, *Helfen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs*, Heidelberg 2010, 138.

empfangen werden kann und keiner Rückzahlung bedarf, da sie keine langfristige Abhängigkeit erzeugt.<sup>144</sup>

Genau diese Abhängigkeit wird aber in den meisten deutsch-afrikanischen Kirchenpartnerschaften geschaffen, so BAUEROCHSE und PIEPEL. Dies liegt einerseits daran, dass durch Projektförderung westliche Vermögensstandards als Norm transportiert werden und sogenannte Wohlstandsinseln entstehen, ohne die dann auch der afrikanische Partner nicht mehr leben möchte. Andererseits befriedigen Spenden das Bedürfnis der Deutschen zu wissen, wohin das Geld fließt. Teilen bedeutet in dem Zusammenhang dann v.a. Teilen von Ressourcen bzw. deutsches Geben und afrikanisches Nehmen.<sup>145</sup> Negativ interpretiert verdecken die Spenden der Deutschen die eigentlichen Armut- und Ungerechtigkeitsursachen im Partnerland, mit denen sich dann nicht mehr beschäftigt werden muss, bzw. die dadurch noch verfestigt werden.<sup>146</sup> Positiv interpretiert ist der Wunsch nach einer Direktspende dem Willen entsprungen, die in Deutschland oft ausgelagerte diakonische Verantwortung der Gemeinde wahrzunehmen. Dies wirkt jedoch nur dann glaubwürdig, wenn die eigene Beteiligung an der Ungerechtigkeit der Welt thematisiert wird.<sup>147</sup>

Projekte scheitern oft an Korruption, Veruntreuung oder auch nur am Verdacht derselben. Deswegen haben Missionswerke Richtlinien gegen Korruption entworfen, die diese einzudämmen versuchen. Das Problem dabei sei, so KILEO, dass z.B. das *Evangelische Missionswerk in Deutschland* (EMW) eine Richtlinie gegen Korruption ohne ihre Partner aus dem Süden entworfen habe, von diesen jedoch eine Unterzeichnung erwartet werde. Im schlimmsten Falle sieht die Richtlinie eine Beendigung einer Partnerschaft vor.<sup>148</sup> Diese Vorgehensweise zeugt einerseits von einer Machtausübung des Nordens und andererseits von einem diskriminierenden Vorurteil gegen die Partner des Südens, wenn Veruntreuung mit afrikanischer Kultur gleichgesetzt werde, so KILEO an anderer Stelle:

„Eine ‚gefährliche Kultur‘ wird in der Beziehung zwischen Norden und Süden hergestellt, aber dem Missbrauch als globalem und sozialem Phänomen wird nicht die entsprechende Aufmerksamkeit geschenkt. Anders gesagt, soziale Probleme sollten auf keinen Fall ethnisiert werden, weder als ‚typisch‘ afrikanisch noch als ‚typisch‘ europäisch.“<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Vgl. a.a.O., 139-141.

<sup>145</sup> Vgl. Bauerochse, *Miteinander* 394-396. Vgl. Klaus Piepel, *Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt* (Misereor-Dialog Bd. 7), Aachen 1993., 330.

<sup>146</sup> Vgl. a.a.O., 326f.

<sup>147</sup> Vgl. a.a.O., 332, 340. Die in diesem Zusammenhang oft benutzte Phrase „Solidarität“ ist laut Glocal e.V. nur ein weiteres Synonym für machtbasierte Hilfe, denn die Solidarität mit einem Partner impliziert die Herrschaft des einen über den anderen, da die Solidarität nur von dem Mächtigeren ausgeht und eine wohlwollende Zuwendung darstellt. Solidarität zwischen zwei Partnern hingegen symbolisiert die eigentliche Bedeutung des Wortes: die Verbundenheit mit- und untereinander (vgl. Glocal e.V., *Märchen*, 15).

<sup>148</sup> Vgl. Kileo, *Weiß-Sein*, 258.

<sup>149</sup> A.a.O., 231.

Projektbezogene Partnerschaftsarbeit läuft damit Gefahr faktisch in den Partnerschaftsmodellen der 1970er Jahre zu verbleiben.

### 2.3 Besuchsbezogene Partnerschaftsarbeit oder: Das Problem der Verständigung

Eine Partnerschaft, die aus gegenseitigen Besuchen besteht, stellt eine Alternative zu einer projektbasierten Partnerschaftsarbeit dar. In der Realität werden Kirchenpartnerschaften meist sowohl mit Projekten als auch durch Besuche gepflegt. Gegenseitige Besuche „auf Augenhöhe“ werden sowohl von afrikanischer als auch von deutscher Seite gewünscht. V.a. auf afrikanischer Seite wird mehr Reziprozität, z.B. in Finanzierung der Kost und Logis verlangt.<sup>150</sup> Afrikanerinnen und Afrikaner wünschen sich des Weiteren ein gemeinsames Lernen in z.B. Glaubensdingen und der geistlichen Problembewältigung<sup>151</sup> und das Teilen der Kultur, der Gaben, Talente und Lebensweisen, aber auch der Probleme<sup>152</sup> sowie der gegenseitigen Begleitung in Gottes Mission.<sup>153</sup> GUGU SHELEMBE aus Südafrika hält Besuchsreisen für wichtig in Bezug auf eine Entmystifizierung der afrikanischen Lebensweise. Sie erwartet von der Partnerschaft Bildungsarbeit und fordert Austausch-programme, Bibelarbeiten und ökumenische Gottesdienste.<sup>154</sup> Besuchsreisen auf Basis der Reziprozität können zur Gleichheit der Partner führen, so HELANDER:

„Generalized reciprocity maintains equality between the parties involved in spite of differences between those involved. Interdependence, belonging to each other, is more important than the resources exchanged.”<sup>155</sup>

Ziel der Besuchsreisen ist demnach ein breiteres Vertrauen zueinander, geschaffen durch Beziehungsarbeit und interkulturellem Lernen.

Gerade am Ziel des interkulturellen Lernens scheitern deutsch-afrikanische Kirchenpartnerschaften aber immer wieder, so BAUEROCHSE. Dies liegt v.a. an der Form der Besuche, dessen Vorbereitung eher konzeptionelle Fragen beinhalten und deren Nachbereitung oft nicht mehr als Fotovorträge oder auch nur Grußworte ausmachen.<sup>156</sup> Die Besuchsreisen der deutschen Delegation in Afrika führt oft sogar zur Verfestigung von Vorurteilen und Klischees, da die „(...) überschäumende Herzlichkeit und Fröhlichkeit (...)“<sup>157</sup> jeden Tag erlebt wird. Dies liegt v.a. an der Struktur der Besuche, deren Qualität auf afrikanischer Seite an der Quantität

<sup>150</sup> Daniel J. Lyatuu, They should eat what we eat!, in: Thomas Schuster (Hg), Partnerschaft über-dacht, Analyse internationaler kirchlicher Partnerschaften, Hamburg 2006, 7f.

<sup>151</sup> Vgl. A.a.O., 8.

<sup>152</sup> Vgl. Loveland Makundi (Tansania) in: Nordelbisches Zentrum für Weltmission und kirchlichen Weltdienst (Hg.), *Ökumene in Nordelbien – zukunftsfähige Partnerschaften gestalten*. Dokumentation, Hamburg 2011, 13.

<sup>153</sup> Vgl. Luke Nzioko Mwololo (Kenia) in: a.a.O., 16.

<sup>154</sup> Gugu Shelembe (Südafrika) in: a.a.O., 18f.

<sup>155</sup> Helander, Approach, 67.

<sup>156</sup> Vgl. Bauerochse, Miteinander, 324-327.

<sup>157</sup> Aa.O., 328.

der besuchten Gemeinden und Kirchen gemessen wird. Bei diesen kurzen Einblicken werden oft nur die Gäste bewirtschaftet und ihnen Lieder und Tänze vorgeführt. Die Versuche der Deutschen diese „afrikanische“ Spiritualität in einen deutschen Gemeindealltag zu integrieren, scheitern regelmäßig. Zeit für Austausch über Alltäglichkeiten und Probleme oder gemeinsame Bibelstudien, Gebete etc. bleibt meist nicht.<sup>158</sup> Die Form der Besuche der Afrikaner in Deutschland unterscheidet sich nur unwesentlich. Auch in Deutschland werden die Besucher in Gemeindegruppen, Missionswerken, Landeskirchenämtern etc. herumgeführt mit dem Unterschied, dass nicht die ganze Gemeinde, sondern nur Einzelpersonen Führungen übernehmen.<sup>159</sup> Gerade der Austausch und das gemeinsame Erleben der verschiedenartigen Spiritualität hätte laut PIEPEL die Chance, eine wirkliche Lerngemeinschaft zu initiieren, da in dieser Form Glaube, Mystik und Alltag in wechselseitiger Beziehung als Geschenk angesehen werden können.<sup>160</sup>

PIEPEL erläutert, warum es besuchsbezogenen Partnerschaften so schwerfällt, voneinander zu lernen:

„Der ‚eingengegte Blick‘ auf den Partner und das Bemühen, möglichst viel von ihm und über ihn in Erfahrung zu bringen, gehen mit einer ‚Ausblendung‘ der eigenen Lebenswirklichkeit einher, die relevante, d.h. identitäts- und verhaltensverändernde Lernprozesse verhindert.“<sup>161</sup>

Lernprozesse scheitern demnach am mangelnden Reflektionsvermögen der eigenen Lebensrealität bzw. der Angst, dass die Partnerschaft radikalere Veränderungen und Herausforderungen im eigenen Leben fordert als gemeinhin angenommen. Hinzu kommt ein Ohnmachtsgefühl, wenn die eigene Verstrickung in weltpolitische Ungerechtigkeiten zutage kommt.<sup>162</sup> Partnerschaften verkommen dann zu irrelevanten Veranstaltungen, wenn es nur um den Austausch „exotischen“ Wissens geht und keine Alltagsrelevanz für alle Beteiligten besteht. Wenn sie jedoch von den Deutungsmustern der Einzelnen bzw. von der Frage nach der Einbindung der lokalen Kirche in die globale Welt ausgehen, kann über den Austausch von Alltagsgeschichten und -problemen die Erkenntnis entstehen, dass die eigenen Werte und Normen nicht unbedingt gültig sind.<sup>163</sup> Alltagsrelevant wird die Partnerschaft dann, wenn ein Besuch nicht nur pädagogische, sondern auch politische Implikationen hat, die die jeweiligen Partner bei sich zu Hause umsetzen. Erst dann kann Solidarität zwischen den Partnern glaubwürdig erscheinen und ein Nord-Süd-Gefälle aufgehoben werden.<sup>164</sup>

---

<sup>158</sup> Vgl. a.a.O., 329-332.

<sup>159</sup> Vgl. a.a.O., 333-336.

<sup>160</sup> Vgl. Klaus Piepel, Lerngemeinschaft Weltkirche. Lernprozesse in Partnerschaften zwischen Christen der Ersten und der Dritten Welt (Misereor-Dialog Bd. 7), Aachen 1993., 302, 315.

<sup>161</sup> A.a.O., 262.

<sup>162</sup> Vgl. a.a.O., 262f.

<sup>163</sup> Vgl. a.a.O., 296-271.

<sup>164</sup> Vgl. a.a.O., 274.

### 3. Fazit oder: Chancen und Nutzen des Befähigungsansatzes (*Capability Approach*) für deutsch-afrikanische Kirchenpartnerschaften

Die Idealziele der Partnerschaft, die sich aus dem obigen Kapitel ergeben, sind die Förderung des interkulturellen Austausches, das Teilen von Ressourcen, Gaben und der Spiritualität, sodass jeder Beteiligte gut leben kann, sowie die Intensivierung der gegenseitigen Beziehungen im Sinne einer Freundschaft. Das Idealziel des Befähigungsansatzes ist es, jeden Menschen zu einem guten Leben im individuellen Sinne zu befähigen. Der Wert der Lebensqualität ergibt sich dabei aus der Fähigkeit, unterschiedliche Arten von Leben führen zu können und fähig zu sein, dafür Verantwortung zu übernehmen. Im Sinne einer positiven Freiheit wird nicht danach gefragt, was für die Person getan werden kann, sondern was die Person tun kann. Die Befähigung der Person ist somit die Befähigung zur Freiheit zum Wohlergehen und zur Handlungsfreiheit. Güter und Ressourcen haben nur insofern einen Wert, als sie – gestellt in den Dienst des Menschen – diesem behilflich sind, seine Chancen zu verwirklichen und über die Schwelle des guten, menschenwürdigen Lebens zu treten. Welche Chancen birgt der Befähigungsansatz, um die Idealziele der Partnerschaft zu erreichen?

#### 3.1 Chancen für konzeptionelle Partnerschaftsarbeit

Bei der theologischen Partnerschaftsarbeit stehen v.a. die verschiedenen Verständnisse des Begriffes „Partnerschaft“ konträr zueinander. Mit Hilfe des Befähigungsansatzes und der Kritik an einem Güteransatz und Utilitarismus kann sich jedoch auf theologische Partnerschaftsarbeit fokussiert und dadurch Verständnis füreinander gewonnen werden: Gott ist derjenige, der die Menschen befähigt, er ist schöpfungstheologisch gesehen der Partner des Menschen und seine Gemeinschaftstreue ist Grund für eine mögliche Gemeinschaft der Menschen untereinander. Gemeinschaft bedeutet dabei keinen Verlust der eigenen Identität, sondern eine Bereicherung durch die anderen. Für die deutschen Partner könnte es hilfreich sein, im Sinne der frühchristlichen *koinonia* eher von „Geschwisternschaft“ zu sprechen, um die afrikanische Sichtweise besser zu verstehen. Die Religion darf dabei, so SEN, nicht zu einer Ideologie verkommen, die den Menschen über seine prekäre Lage hinwegtäuscht. V.a. NUSSBAUMS anerkennende Interpretation der Rolle der Religion kann für theologische Partnerschaftsarbeit fruchtbar sein, da sie die Religion als hilfreich ansieht, die Grundfähigkeitenliste zu erreichen, die individuelle Sinnsuche und die Entwicklung des Menschen zu sich selbst zu befördern. Dies kann gemäß der Interpretation der Ethik des *menschenwürdigen Lebens* und der theologischen Interpretation des Befähigungsansatzes nur in Gemeinschaft passieren, die in Freiheit füreinander entsteht. Diese Gemeinschaft basiert dann nicht auf einem Gütertausch, sondern

einem geschwisterlichen und freundschaftlichen Verhältnis, welches Gottes Partnerschaft mit den Menschen zur Grundlage hat.

### 3.2 Chancen für projektbezogene Partnerschaftsarbeit

Der Befähigungsansatz kann projektbezogene Partnerschaften auf mehreren Ebenen transformieren: Erstens fragt er, wie die Lebensqualität für die Menschen tatsächlich verbessert werden kann. Wohlergehen wird dabei nicht unbedingt an Reichtum geknüpft, sondern an ein würdevolles Leben. Auch in Kirchenpartnerschaften kann gefragt werden, welche Ziele der Mensch aus gutem Grund wertschätzt und deshalb für lebenswert hält. Befähigung bedeutet dann, den Menschen zu diesem Leben in positiver Freiheit zu verhelfen. Die ethische Reflektion, nach der der Befähigungsansatz die Aktivierung zur Eigenverantwortung und das Prinzip der Subsidiarität („Hilfe zur Selbsthilfe“) beinhaltet, hat gezeigt, dass durch Befähigung ein selbstbestimmtes Leben möglich gemacht werden kann. Für Kirchenpartnerschaften impliziert dies, Befähigung zur Eigenverantwortung sowohl in Afrika als auch in Deutschland zu fördern, sodass Abhängigkeitsverhältnisse abgebaut werden können.

Zweitens kann der von NUSSBAUM vorgeschlagene und relativ anpassungsfähige Schwellenwert insofern helfen, als er eine Diskussion darüber ermöglichen kann, was Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben sind und wo eine Schwelle erreicht ist, bei der eine Partnerkirche Unterstützung braucht, um diese Würde schützen und stützen zu können. Diese Diskussion sollte auch einen Austausch darüber beinhalten, welche Strukturen geschaffen werden müssen, um ein gutes Leben im Sinne der zweiten von NUSSBAUM genannten Schwelle zu ermöglichen und welche Ressourcen dafür notwendig bzw. inwiefern die Kirche dazu befähigt werden muss. Dieser Prozess wird auch theologische Überlegungen beinhalten. Denn so wie der Befähigungsansatz nicht für uniforme Gleichheit plädiert, ist auch die biblische „Option für die Armen“ nicht an einem homogenen Geber-Nehmer-Verhältnis interessiert, sondern an der Bevorzugung derjenigen, die nichts haben. Der Befähigungsansatz ist damit kein Plädoyer gegen Hilfe an sich, sondern für eine gemeinsame Festlegung auf Basis des „öffentlichen Vernunftgebrauchs“<sup>165</sup> bzw. der „praktischen Vernunft“<sup>166</sup>. Bei der Festlegung ist zu beachten, dass Lebensqualität höchst unterschiedlich bewertet werden kann und es keineswegs darum gehen darf, ein westliches Wohlstandsideal zu implementieren.

Drittens stellt sich die Frage, wer wen befähigt. Im Ansatz von SEN und NUSSBAUM ist es Aufgabe der Regierung zu befähigen. In Kirchenpartnerschaften – wenn sie tatsächlich auf Augenhöhe stattfinden sollen – kann dies nur bedeuten, dass die „Regierungen“ der Partner,

---

<sup>165</sup> Sen, *Gerechtigkeit*, 45.

<sup>166</sup> Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, 112-114.

also die Entscheidungsgremien der jeweiligen Organisationen sowohl deutsche als auch afrikanische Mitgliedskirchen zu einem guten Leben und zu einem guten Miteinander befähigen. Dafür ist m.E. die Frage essenziell, wer welche Fähigkeiten mitbringt und was die Partner *gegenseitig* voneinander lernen können, sodass die eine die andere Seite befähigt, ohne dass zwangsläufig ein Gütertausch stattfinden muss. Dadurch wird die Frage der Afrikaner ernst genommen, was sie für Deutsche tun können. Des Weiteren ist in Kirchenpartnerschaften zu fragen, was es überhaupt bedeutet, ein gutes Leben zu haben. Die theologische Interpretation hat verdeutlicht, dass ein gutes Leben im christlichen Sinne die Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit beinhaltet, sowie dass Gott derjenige ist, der zu diesem Leben befähigt. Dies ist nicht zu pauschalisieren, aber wenn sich die Mitarbeiter der Missionswerke und Kirchenpartnerschaften als „Mitarbeiter Gottes“ ansehen, kann das Gefälle in der Frage, wer wen befähigt, aufgehoben werden und eine dynamische Beziehung im Sinne der Gemeinschaftstreue Gottes entstehen. Der oberste Wunsch eines jeden Partners wäre es dann, die Lebensqualität des jeweils anderen zu verbessern – auf deutscher und auf afrikanischer Seite.

### 3.3 Chancen für besuchsbezogene Partnerschaftsarbeit

Um besuchsbezogene Kirchenpartnerschaften relevanter und ergebnisreicher zu gestalten, ist, wie oben deutlich wurde, v.a. interkulturelles Lernen, gegenseitiges Verständnis und Toleranz entscheidend.

Durch NUSSBAUMS Idee, Alltags- und Universalgeschichten zur anthropologischen Reflexion über das Wesen des Menschen zu machen kann durch das Teilen sowohl afrikanischer als auch deutscher Märchen, Geschichten und Mythen gegenseitiges Verständnis in Bezug auf die Fragen, woher man kommt und wie man leben will erworben werden. Der Austausch über die Bibel als Universalsammlung verschiedener anthropologischer Geschichten kann für christliche Partnerschaften zu einem höheren Gemeinschaftsgefühl beitragen. Daher plädiere ich gerade bei deutsch-afrikanischen Besuchsreisen für eine Maximierung der Bibelarbeiten und -gesprächskreise, da diese die unterschiedlichen Weltansichten verdeutlichen und zu einem vertieften Verständnis füreinander führen können. Das, was in NUSSBAUMS Ansatz für Staaten die *starke vage Konzeption des Guten* ist, kann für Kirchenpartnerschaften ein ökumenisches, kulturübergreifendes Verständnis der Bibel sein. Sie ist *stark*, weil sie gemeinschaftsfördernd ist, und *vage*, weil sie Raum für kultur-spezifische Interpretationen gibt.

Sowohl NUSSBAUMS architektonische Fähigkeit der *Zugehörigkeit*, die theologische Reflexion der *Gemeinschaftstreue* als auch die ethische Reflektion des *menschenwürdigen Lebens* kommen zu dem Schluss, dass der Mensch grundsätzlich ein abhängiges und soziales Wesen ist. Teilnehmer der Besuchsreisen können lernen, dass sie nicht nur zu ihrer eigenen Kultur und Lebensweise

gehören, sondern auch zum Partner und zur einen, weltweiten Kirche. Die für NUSSBAUM identitätsstiftende Rolle der Religion kann Teilnehmer in Partnerschaftsbesuchen bestärken, ihre eigene Spiritualität als Teil ihrer Identität anzunehmen, die sie in der Partnerschaft teilen und leben wollen, was zu einem besseren Verständnis des Anderen führt. Im Bereich des interkulturellen Lernens kann ebenso der komparative Ansatz SENS, der die Gesellschaften vergleicht, um das für die Menschen gute Leben herauszufinden, hilfreich sein. Im Vergleich der verschiedenen Gesellschaften und Strukturen kann die Wahrnehmung des Fremden ernst genommen werden und zu der Befähigung führen, sich selbst zu hinterfragen, seinen Alltag zu überdenken und weltpolitische Verantwortung vor Ort zu übernehmen. Der Fremde wird dann – auch durch SENS Betonung der pluralen Identitäten – nicht nur als Afrikaner/Deutscher etc. gesehen, sondern Partner und Freund, von dem etwas gelernt werden bzw. der auch zu einem Spiegelbild der eigenen Lebensweise werden kann und dadurch zu einer offeneren und toleranteren Weltsicht befähigt.

### 3.4 Ertrag

Es wurde deutlich, dass die Idealziele der Partnerschaft durchaus mit den Idealzielen des Befähigungsansatzes kompatibel sind. Der Hauptertrag liegt m.E. darin, dass sich deutsch-afrikanische Kirchenpartnerschaften mit Hilfe des Befähigungsansatzes noch einmal neu fragen können, wie ein für sie gutes Leben und eine für sie gute Partnerschaft aussieht. Anstatt eines Warenaustausches plädiere ich für einen primären Austausch der Fähigkeiten, bei der sich erst jeder für sich bewusst macht, welche Fähigkeiten er besitzt, was er selbst sein kann und will und was er davon dem Anderen weitergeben möchte. Projektförderung wäre dann nach einem langen Prozess des gegenseitigen Kennenlernens und Wertschätzens möglich. Die Idealziele der Kirchenpartnerschaften – Freundschaft, Teilen von Ressourcen, Gaben und Spiritualität – könnten insofern verwirklicht werden, als Ressourcen nur dann fließen, wenn sie zur gegenseitigen Befähigung beitragen. Das Teilen der Gaben (im Sinne von Talenten) und der Spiritualität könnten den anderen befähigen, sowohl sich selbst als auch den anderen besser kennenzulernen bzw. sich selbst im Anderen zu erkennen. Dies würde nicht zu einem Abhängigkeitsverhältnis führen, sondern den Weg zu einem Freundschaftsverhältnis bahnen.