

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Dehn, Ulrich

Title: "Religionen und Menschenrechte"

Published in: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft / Deutsche  
Gesellschaft für Missionswissenschaft.  
Immensee, Switzerland: Neue Zeitschrift für  
Missionswissenschaft; Beckenried: Seminar Schöneck

Volume: 53 (2)

Year: 1997

Pages: 131 – 147

ISSN: 0028-3495

---

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Religionen und Menschenrechte

Ulrich Dehn

Die Diskussion um Religionen und Ethik, um Menschenrechte, um eine gemeinsame Verantwortung der Religionen für die Gestaltung einer überlebensfähigen Welt und die Erhaltung der Rechte des Menschen in dieser Welt ist durch das «Projekt Weltethos» von Hans Küng erneut aufgeflammt, nachdem sie lange Zeit Nahrung eher im stillen erhalten hat. Folgende Daten sind in Erinnerung zu rufen:

Die «Islamische Deklaration der Menschenrechte» des Islamrats für Europa, eines Dachverbands von in Europa lebenden Muslim-Gruppen, wurde am 19. 9. 1981 veröffentlicht.<sup>1</sup> 1989 ergingen die Fatwa und das Todesurteil über Salman Rushdie durch Ayatollah Khomeini, und wurde – etwas weniger öffentlichkeitswirksam – im Februar desselben Jahres das International Network of Engaged Buddhists in einem ländlichen Kloster in Thailand gegründet.<sup>2</sup> Am 5. 8. 1990 wurde die «Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam» durch die Organisation der Islamischen Konferenz,<sup>3</sup> der derzeit ca. 50 islamische Staaten angehören, herausgegeben, und im September 1993 wurde vom Parlament der Weltreligionen in Chicago aus Anlaß des 100jährigen Jubiläums des Weltkongresses der Religionen die «Erklärung zum Weltethos» verabschiedet.<sup>4</sup>

Seit dem angeblichen Ende des Kalten Krieges wird umso intensiver das universale Feindbild des islamischen Fundamentalismus beschworen, das die Frage des Verhältnisses des Islam zur Weltgestaltung und zu den Menschenrechten allgemein noch einmal verschärft stellen läßt. Ferner ist auch durch die Fronten der UN-Menschenrechtskonferenz im Mai 1993<sup>5</sup> noch einmal neu die Diskrepanz zwischen «asiatischen»<sup>6</sup> (besser gesagt: «Dritte-Welt»-Werten) und «westlichen» Werten ins Bewußtsein gerufen worden, die die Menschenrechtsdiskussion nachhaltig beeinflusst. Vorübergehend lebten die Salman-Rushdie-Debatte

<sup>1</sup> A. Meier: Der politische Auftrag des Islam, Wuppertal 1995, 516–526. Vgl. O. Schumann: Einige Bemerkungen zur Frage der Allgemeinen Menschenrechte im Islam, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 30/1986, 155–174.

<sup>2</sup> U. Dornberg: Towards a Socially Engaged Buddhism, in: Seeds of Peace Vol. 5 No. 3 (1989), 26–28; K. Kraft: Prospects of a Socially Engaged Buddhism, in: Ders. (Hg.): Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence, Albany: State University of New York Press 1992, 11–30.

<sup>3</sup> CIBEDO 5/1991, Nr. 5/6, 178–184. Allgemein vgl. J. Schwartländer / H. Bielefeldt: Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte (hg. von der Wiss. Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn, Nov. 1992.

<sup>4</sup> H. Küng & K.-J. Kuschel (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993. Vgl. auch H. Küng: Projekt Weltethos, München 1990; H. Küng & K.-J. Kuschel (Hg.): Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen, München 1993.

<sup>5</sup> T. Kuschnerus: Reden ist Silber. Die Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien, in: Evangelische Kommentare 8/1993, 450f.

<sup>6</sup> W. S. Heinz: Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell? Zur Diskussion über «asiatische Werte», epd-Dokumentation Nr. 8/1996 (12. 2. 1996).

und ihre Menschenrechtsaspekte noch einmal auf, als sich u.a. das Deutsche Pen-Zentrum in einer Kampagne peinlichen Inhaltes und Ausmaßes gegen die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel im November 1995 meinte wenden zu sollen.

Immer wieder bringt das Thema «Religionen und Menschenrechte» sich ins Gerede, zumal dann, wenn es wie im Falle Rushdie um die Kollision von ethischen und anthropologischen religiösen Komponenten geht: hier die Meinungs- und Religionsfreiheit nach westlichem Verständnis, dort der Schutz des (religiösen) Gemeinwesens vor religiösem Apostatentum, vor Blasphemie, die Rushdies Buch «Satanic Verses» in der Tat zweifellos darstellt. Und eher kulturelle und zivilisatorische Divergenzen kommen zum Tragen, wenn es um den Vorwandcharakter der Menschenrechtsargumentation im diplomatisch-politischen Geschäft geht.

Allemaal hat sich die Frage am schärfsten im Islam gestellt, der in ganz eigener Weise und mit viel Selbstbewußtsein als menschenrechtsfördernde und gemeinwesengestaltende Religion auftritt und sich dabei immer wieder gegen den Anspruch des Christentums und allgemein des «Westens» profilieren muß, die allgemeinen Menschenrechte seien ein universal anwendbares Kulturgut westlich-demokratischer Zivilisation. Sie seien ein Gradmesser menschlicher Zivilisation, der jeder Religion vorgeordnet sei.<sup>7</sup>

Die Frage der Menschenrechte ist, sofern sie nicht nur ein politisch-ideologisches Kampfmittel sein soll, zum Gradmesser für die ethische Kompatibilität der Religionen gemacht worden. Die Wirksamkeit dieses Maßstabs jedoch hängt vom jeweiligen Realitätsbezug und Kontext sowie der gemeinwesengestaltenden Funktion der Religionen ab. Auch ist die Auseinandersetzung über die Menschenrechte immer schon befrachtet gewesen von der Kreuzzugsvergangenheit des Christentums und der ideengeschichtlichen Herkunft des Menschenrechtsdenkens etwa auf UN-Ebene aus der Französischen Revolution und der Aufklärung, also westlichen Marksteinen. Die diesbezügliche Diskussion gibt aber auch einen Einstieg in die ethische und anthropologische Kontextualität von Religionen, die sich entsprechend einem universellen Anspruch jeglicher Art sperren müssen.

Ich möchte zunächst die islamischen Positionen zum Thema bedenken, die ins Gespräch mit der christlichen Tradition<sup>8</sup> kommen sollen; in der innerislamischen Diskussion werden bereits eine Reihe von zentralen Positionen formuliert, die in der weltweiten Debatte wichtig sind. Auch buddhistische Initiativen und Initiativen mit interreligiösem Anspruch wie das «Projekt Weltethos» u.a. sollen zur Sprache kommen. Das Christentum berührt auch im Rahmen des konziliaren Prozesses menschenrechtsrelevante Fragen.

<sup>7</sup> So etwa C. Colpe u.a. auf dem Symposium im Berliner Haus der Kulturen zum Thema «Religionen – eine europäisch-christliche Erfindung?» Anfang Juli 1996, vgl. Der Tagesspiegel, 5. 7. 1996.

<sup>8</sup> Im besonderen hierzu wie auch allgemein als guten Überblick (wenngleich eine Neuauflage nach der Änderung der Menschenrechtslage besonders in Ostdeutschland sinnvoll wäre) vgl. W. Huber & H. E. Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, München, 3. Auflage 1988.

## Menschenrechte im Islam

In deutlicher Spitze gegenüber dem westlichen, auf der Aufklärung und der Französischen Revolution aufruhenden Anspruch des Herkunftszusammenhangs der Menschenrechte wird in der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam» von 1981 auf die 1400 Jahre alte Menschenrechtstradition seit Koran und Sunna rekurriert. Diese «deutliche Bindung ... an die historischen Bestimmungen der islamischen Scharia darf nicht über den Umstand hinwegtäuschen, daß hiermit ein beachtlicher Versuch gemacht worden ist, einerseits die moderne Menschenrechtsidee der westlichen Tradition als Prinzip zu übernehmen, jedoch andererseits die Menschenrechte als solche aufgrund der Prämissen islamischer Theologie und Anthropologie authentisch islamisch zu legitimieren und inhaltlich entsprechend zu spezifizieren».<sup>9</sup> Weniger wohlwollend sieht Bassam Tibi hinter der «Allgemeinen Erklärung» überwiegend Fundamentalisten, die in ihre Formulierung von Menschenrechten eigentlich die Pflichtenlehre der *Fara'id* einkleiden. Das wirkliche und authentische Vorkommen von Menschenrechten im Islam ist für Tibi mit der Akzeptanz ihrer westlichen Herkunft und Ausprägung verbunden, auch wenn der Impuls und die Verankerung eines solchen Denkens aus dem Islam selber kommen müßten.<sup>10</sup>

Zum strittigen Thema der Religionsfreiheit wird immer wieder auf die Stellen Sure 2,256: «Es gibt keinen Zwang in der Religion»<sup>11</sup> und 109,6 «Ihr habt eure Religion, und ich habe meine Religion» verwiesen, die Tibi als «höchst ehrenwerte, mit den Menschenrechten harmonisierende Normen» bezeichnet, denen jedoch in der Realität keine Toleranz unter den Muslimen entspreche.<sup>12</sup> Auch die Allgemeine Erklärung bezieht sich auf Sure 2,256 als «allgemeinen koranischen Grundsatz» zur «religiösen Stellung der Minderheiten».<sup>13</sup> Die Koranzitate sind jedoch nur bei isolierter Lektüre als Religionsfreiheit stiftende Schriftstellen zu verstehen; schon ein Blick in den Kontext der Sure 2,255f. klärt darüber auf, daß Wahrheit und rechter Wandel sehr eindeutig definiert sind in der Einzigartigkeit und Erhabenheit Allahs und dem Absagen an alle Götzen. Paret, der in seiner Skepsis weiter als die meisten Koran-Kommentatoren geht,<sup>14</sup> verweist schon in

<sup>9</sup> Meier: Der politische Auftrag 520.

<sup>10</sup> So eine der wesentlichen Thesen seiner zahlreichen Veröffentlichungen, etwa in: Die Krise des modernen Islams (Erweiterte Ausgabe mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise), Frankfurt/Main 1991<sup>2</sup> und Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München 1994.

<sup>11</sup> Ich verwende die Koran Ausgabe von A. T. Khoury (Übers.) unter Mitwirkung von M. S. Abdullah, Gütersloh 1992<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Im Schatten Allahs 37f.

<sup>13</sup> Meier: Der politische Auftrag 525.

<sup>14</sup> A. Th. Khoury verweist auf die beiden Richtungen in der Auslegung: «Es darf kein Zwang in der Religion ausgeübt werden, entweder weil die Annahme des Glaubens Sache der freien Entscheidung des Menschen ist, oder weil die Anhänger einiger bzw. aller Religionsgemeinschaften unter bestimmten Bedingungen von diesem Zwang befreit sind». Die Theologen der Mu'tazila und ihnen nahestehende Autoren gingen von diesem Satz als einer Bestätigung der Lehre von der freien Entscheidung in Glaubensdingen aus (Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Band 3, Gütersloh 1992, 173). Noch in seinem Buch «Toleranz im Islam» (München 1980, 20) hat Khoury sich deutlicher gegen Paret abgesetzt und geschrieben: «Dieser Grundsatz (Sure 2, 256 – UD) ist das Fundament der islamischen Toleranz in Sachen des Glaubens und der religiösen Praxis. Die

seiner Übersetzungsparaphrase («d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen») darauf hin, daß hier nicht von der Freiheit zu anderem Glauben, sondern von der Resignation des Propheten Muhammed vor der Verstocktheit der Menschen, die nicht zum rechten Glauben gebracht werden könnten, die Rede sei.<sup>15</sup> Und mit Sicherheit problematisch ist es, auf der Basis dieses Verses und Sure 10,99f. («Wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden. Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden?») zu behaupten: «Der Qur'an ist vielleicht die älteste Charta der Religionsfreiheit überhaupt...»<sup>16</sup> Auch Sure 109,6 will kein religiöses Laissez-faire freisetzen, sondern zieht klare und unerbittliche Grenzen zwischen den unvereinbaren Territorien des Glaubens und des Unglaubens: «Sprich: O ihr Ungläubigen, ich verehere nicht, was ihr verehrt, auch ihr verehrt nicht, was ich verehere. Weder ich werde verehere, was ihr verehrt habt, noch werdet ihr verehere, was ich verehere. Ihr habe eure Religion, und ich habe meine Religion.»

Es zeigt sich deutlich, daß mindestens das Recht der Religionsfreiheit, das ja bereits bei der Verabschiedung der «Allgemeinen Erklärung über die Menschenrechte» der UNO von 1948 mit seinem Paragraphen 18 zum Stein des Anstoßes für die Vertreter Saudi-Arabiens wurde,<sup>17</sup> nicht in direkter und schriftbeweisförmiger Weise aus dem Koran erhoben werden kann.<sup>18</sup> Nichtsdestoweniger gehört es heute zum Grundbestand des aufgeklärten Islam, und Sure 2,256 wird in der Regel in diesem Sinne aktualisiert interpretiert.

Ähnlich schwierig wäre eine solche buchstäbliche Eruierung aus den Grundlinien des Alten Testaments, das in der theologischen Interpretation seit der Exilszeit geradezu das Nichtvorhandensein von Religionsfreiheit zum Movens der Geschichte Israels erhebt.<sup>19</sup> Hier werden religiöse Traditionen aus einer Zeit,

islamische Tradition hat diesen Vers als Verbot verstanden, die Menschen zum Glauben zu zwingen, nicht nur als Feststellung, daß keiner außer Gott die Menschen zum Glauben zwingen kann.»

<sup>15</sup> Der Koran. Kommentar und Konkordanz von R. Paret, Stuttgart/Berlin/Köln 1994, 54f. Paret verweist zum Beleg auf folgende Stellen: Sure 10, 99f: «...Bist du es etwa, der die Menschen zwingen kann, gläubig zu werden? Niemand kann glauben, es sei denn mit der Erlaubnis Gottes»; 12,103: «Und die meisten Menschen sind nicht gläubig, du magst dich noch so sehr bemühen»; 16, 37: «Du magst dich noch so sehr bemühen, sie rechtzuleiten, Gott leitet nicht recht, wen Er (nun) irreführt» (nach Khoury). 1957 hatte er in seinem Buch Muhammed und der Koran (Stuttgart/Berlin/Köln 1991?) noch etwas vorsichtiger ein «Vielleicht» (...sei eher von der Unmöglichkeit als von der Unerlaubtheit des Zwanges zur Religion die Rede) eingefügt (109).

<sup>16</sup> U. Schaefer: Glaubenswelt Islam. Eine Einführung, Hildesheim 1996, 120. Recht hat Schaefer damit, daß der zeitgenössische Islam höhere religiöse Toleranz an den Tag legt, als sein Ruf ihm nachsagt, so daß einige islamische Staaten wie etwa Kuwait die Religionsfreiheit verfassungsmässig verankert haben.

<sup>17</sup> Vgl. Schumann: Einige Bemerkungen 155.

<sup>18</sup> So ist in der «Allgemeinen Erklärung» Art. 1 die Gleichheit auch ohne Rücksicht auf die Religion zugesagt, in Art. 12 jedoch der Rahmen der Scharia betont.

<sup>19</sup> Vgl. repräsentativ das deuteronomistische Geschichtswerk und in Sonderheit den blutigen Höhepunkt in der Ermordung der 450 Baalspropheten durch Elija (1 Könige 18). Zum Deuteronomium und dtr. Geschichtswerk vgl. G. v. Rad: Theologie des Alten Testaments Band 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen, München 1960, 232–244; W. Zimmerli: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972, 156–159.

in der Religion zum ethnischen Konstitutivum und ihre Reinerhaltung zur Überlebensmaßnahme der Ethnie gehörte, überfrachtet mit Gedanken aus einem ganz anderen Ambiente: dem einer pluralistischen, sich weltanschaulich zerfasernden bürgerlichen Gesellschaft und der zeitgenössischen Konversion des Religiösen zum spirituellen Zeitvertreib.<sup>20</sup>

Die exegetische Lage beiseitegestellt kann der Islam auf eine beachtliche Geschichte der Toleranz gegenüber anderen Religionen verweisen, zumal gegenüber den beiden «schriftgläubigen» Religionen Judentum und Christentum.

Individuelle Religionsfreiheit am Ende des 20. Jahrhunderts oder auch andere Menschenrechte, wie sie von den Vereinten Nationen 1948 festgeschrieben wurden, wären allenfalls aus sekundären systematisch-theologischen Denkfiguren im Geiste des Koran zu erheben oder eben durch die zeitgenössische und weithin üblich gewordene Interpretation etwa der klassischen Passage Sure 2,256, wie sie sich auch die Allgemeine Erklärung zu eigen macht.

Die Erklärung von 1981, wie auch die von 1990, gibt die islamische *Umma* und die Scharia<sup>21</sup> als konstitutiven Rahmen für die Menschenrechte vor und spricht von der Bestätigung dieser Rechte als dem «richtigen Weg zum Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft».<sup>22</sup> Dies ist umso erstaunlicher, als die Organisation der Islamischen Konferenz (OIK), deren europäischer Zweig der Islamrat für Europa ist, sich in der Präambel ihrer Charta von 1972 ausdrücklich auf den Boden der Menschenrechtscharta der UN stellt: «Sie (die Vertreter der Mitgliedsstaaten – UD) erneuern ihre Verpflichtung gegenüber der UN-Charta und den darin festgeschriebenen fundamentalen Menschenrechten, die eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen allen Völkern ermöglichen.»<sup>23</sup> Mit dem Versuch von 1981, nun also doch eine spezifisch islamische Grundlegung zu schaffen, wird die alte Spannung zwischen universaler Geltung naturrechtlich begründeter Menschenrechte und speziell theologisch begründeter Menschenrechte aufrechterhalten. Und deutlich ist mit dem Verweis auf *Umma* und Scharia eine Grenze gezogen, an die jeder Versuch stoßen wird, im islamischen Bereich die uneingeschränkte Geltung der individuellen Menschenrechte zu behaupten: der Vorrang der Gemeinschaft und ihr Recht, nicht durch das Verhalten ihrer einzelnen Mitglieder geschädigt zu werden. Dem Gegenüber von Individuum und Gesellschaft/Staat, das für das westliche Menschenrechtsdenken

<sup>20</sup> Womit ich nicht P. L. Bergers «Zwang zur Häresie» das Wort rede, sondern den ideologisch-gesellschaftlichen Stellenwert meine, der dem sich stetig privatisierenden Religiösen jeweils in seiner Zeit zugewiesen wird. Zu Berger vgl. nichtsdestoweniger u.a.: Auf den Spuren der Engel, Freiburg i.Br. 1992; Der Zwang zur Häresie, Freiburg i.Br. 1992.

<sup>21</sup> Dabei ist der Verweis auf die *Scharia* durchaus nicht eindeutig: Es kann sich sowohl um offenbartes göttliches Recht handeln als auch im umgangssprachlichen Gebrauch um das islamische Straf-, Familien- und Erbrecht, wodurch volkstümlich die scharfen Strafmaße als solche mit Scharia gleichgesetzt werden. Fundamentalisten und Reformisten sind sich einig darin, daß nur Koran und Sunna als Grundlagen für die Scharia dienen, während die Traditionalisten die Überlieferungen der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam ebenfalls hinzuziehen (vgl. B. Tibi: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt/Main 1985, 79–98; Chr. Lienemann-Perrin, Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte im Islam, CIBEDO 5/1995, 162–178, 165). In den Erklärungen von 1981 und 1990 wird das Konzept der Traditionalisten zugrunde gelegt.

<sup>22</sup> Meier: Der politische Auftrag 523.

<sup>23</sup> Meier: Der politische Auftrag 524.

grundlegend ist, wird ein gemeinsames Stehen von «Herrscher und Untertan» vor der Scharia und unter Koran und Sunna entgegengehalten. Einklagbar sind die Menschenrechte in immanenter Weise an der Instanz der Treue der *Umma* /des islamischen Gemeinwesens der Scharia gegenüber, wohingegen das westliche Denken mindestens theoretisch Staat und Individuum transzendierende Instanzen vorsieht. Material betrachtet jedoch sind die westlichen individuellen Menschenrechte übernommen und islamisch rezipiert, womit im weiteren Sinne auch Tibis euro-islamistischer Forderung Genüge getan sein könnte, den Islam aus sich heraus, aber auf der Basis westlich-zivilisatorischen Denkens zu reformieren: «Die Lösung der Probleme des Islam im Hinblick auf die Moderne kann nur von innen her erfolgen und nur von Muslimen getragen werden»,<sup>24</sup> so schreibt er pragmatischerweise, diese Lösung jedoch ist ihm mit einer eindeutigen Parteinahme für die europäische Aufklärung (mit Habermas und gegen kritischere Stimmen der frühen Frankfurter Schule<sup>25</sup>) und ihre Entdeckung des denkenden und seine individuellen Rechte in Anspruch nehmenden bürgerlichen Subjekts verbunden, weshalb auch die islamischen Menschenrechtsdeklarationen mit ihrer Treue zur Scharia von ihm als moderat fundamentalistisch eingestuft werden müssen.

Ähnlich strukturiert ist die Kairoer Erklärung von 1990, die von vornherein die Menschenrechte in einen theologischen Zusammenhang stellt und in Art. 1 a) den wahrhaften (d.i. hier islamischen – UD) Glauben zum Garanten der Rechte des Menschen macht. Was folgt, ist ein Katalog von Rechten und Geboten, die eingebettet sind in «die kulturelle und historische Rolle der islamischen *Umma*, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde».<sup>26</sup> Ein anderer als dieser Rahmen einschließlich einer Verankerung im islamischen Rechtsverständnis ist auch in der Tat – so Christine Lienemann-Perrin – dem gläubigen Muslim nicht möglich.<sup>27</sup> Auch diese Erklärung beginnt von der Gemeinschaft, von der Familie aller Menschen, «deren Mitglieder durch die Unterwerfung unter Gott vereint sind und alle von Adam abstammen» (Art. 1, a). So hat ähnlich wie 1981 der Gemeinschaftsaspekt Vorrang vor den individuellen Rechten, doch ist deutlich hier die Rechtforderung gegenüber dem Staat vorgesehen und das Recht des Feindes auf faire Kriegsführung auch auf detaillierte Schutzbestimmungen seines zivilen Besitzes bis hin zu Flora und Fauna erweitert (Art. 3 b). In Art. 6 wird, im materialen Unterschied zum westlichen Menschenrechtsverständnis, die Ungleichbehandlung von Mann und Frau festgeschrieben, wenn auch nur in Gestalt einer innerfamiliären Arbeitsteilung und nicht einer allge-meingesellschaftlichen Vorrangstellung des Mannes, für die es koranische Belegstellen gegeben hätte (Sure 2,282; 2,228: «Die Männer stehen eine Stufe über ihnen [den Frauen – UD]»; 4,34 u.a.). Das Recht des Mannes auf Polygamie (um

<sup>24</sup> Im Schatten Allahs 206.

<sup>25</sup> Vgl. J. Habermas: «Die Moderne – Ein unvollendetes Projekt», in: Ders.: Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt/Main 1981, 444–464; Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/Main 1985; M. Horkheimer/T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Erstausgabe 1944), Frankfurt/Main 1969. Siehe auch die Aufklärungskritik J. B. Metz' im Sinne des frühen Horkheimer/Adorno in Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984, 4 bes. 29–43.

<sup>26</sup> CIBEDO 5/1991, 178.

<sup>27</sup> Chr. Lienemann-Perrin: Anmerkungen zum Verständnis 163.

Waisen gegenüber gerecht sein zu können, «heiratet, was euch an Frauen beliebt, zwei, drei oder vier», Sure 4,<sup>28</sup>) fällt der Aktualisierung zum Opfer.

Innerhalb des islamischen Rechtsempfindens, d.h. im Rahmen der Scharia und ihrer justitiablen Konkretion im *fiqh*, dem islamischen Rechtswesen, ist mit den beiden Menschenrechtserklärungen vermutlich eine weitestmögliche Übernahme und Bejahung der Menschenrechte auch im westlichen Sinne gegeben, umso mehr, als die Rechtswirklichkeit im «Westen» faktisch dem eigenen Menschenrechtsanspruch in der Regel nicht gerecht wird. So scheint hier mindestens ein Schritt auf dem Weg zu einem Menschenrechtskonzept gemacht zu sein, das «islamische und andere Dritte-Welt-Traditionen in sich zulassen muß, wenn es nicht weiterhin unversöhnliche Streitigkeiten provozieren will»,<sup>29</sup> vielleicht einer der wenigen überhaupt gehbaren Schritte. Die Idee eines global integrativen Menschenrechtskonzeptes weist erhebliche Probleme auf, zumal was Verwirklichung und Einklagbarkeit betrifft. Damit nehme ich vorweg die Schwierigkeiten des «Projektes Weltethos», sei es die Universalisierungsproblematik als solche, sei es die Vermischung der Ebenen von Recht und Ethos;<sup>30</sup> hierzu an späterer Stelle.

## Der Wertekonflikt zwischen Ost und West

Die unterschwellig, gelegentlich offenen Konflikte zwischen Universalität und Partikularität, westlicher Tradition von Aufklärung und bürgerlicher Revolution einerseits und Dritte-Welt-Kontext andererseits haben manchen Versuch einer Verständigung über Menschenrechte zur Sackgasse werden lassen. Auch ist hier zu unterscheiden zwischen gezielt interessengeleiteten Promulgationen asiatischer Regierungs- bzw. Wirtschaftsvertreter und den Äußerungen von Bürgerrechtsbewegungen und sozialen Aktionsgruppen bzw. von Autoren und Autorinnen, die sich diesem Hintergrund verdanken.

Singapur ist verschiedentlich als Exponent typisch asiatisch-konfuzianischer Werte hervorgetreten in Gestalt von Lee Kuan Yew, aber auch durch seine Botschafter. So hat der frühere Botschafter in den USA, Tommy Koh, 1993 folgende zehn Werte vorgeschlagen (ich fasse paraphrasierend zusammen):<sup>31</sup>

1. Ablehnung des extremen Individualismus des Westens, Vorrang von Familie und Gesellschaft; Individualismus ist verantwortlich für hohe Kriminalität in den USA und für übertriebene Wohlfahrtstaatlichkeit («welfarism»).

<sup>28</sup> Schaefer (Glaubenswelt Islam aaO.) weist zurecht darauf hin, daß Mohammed die Polygamie weder eingeführt noch empfohlen, sondern vielmehr vorhandene Bräuche (auf vier Frauen, mit Tendenz zur Einehe) limitiert hat und nur zuläßt, falls dem Mann eine Gleichbehandlung seiner Frauen möglich sei, was einem faktischen Verbot der Polygamie gleichkäme (111).

<sup>29</sup> So Abdul Aziz Said in *Human Rights in Islamic Perspective*, in: A. Pollis/P. Schwab (Hg.): *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, New York 1979, 96, zitiert bei Lienemann-Perrin aaO. 172.

<sup>30</sup> Letztere Bedenken erhebt insbesondere W. Huber (*Die tägliche Gewalt. Gegen den Ausverkauf der Menschenwürde*, Freiburg i.Br. 1993, 172ff.).

<sup>31</sup> *The 10 Values that undergird East Asian Strength and Success*, in: *International Herald Tribune*, 11./12. 1993, zitiert in W. S. Heinz: *Gibt es ein asiatisches Entwicklungsmodell? Zur Diskussion über asiatische Werte*, epd-Dokumentation 8/1996, 12. 2. 1996, 24f.



2. «Starke» Familien als soziale Schutzgemeinschaften.
3. Hohe Schätzung der Bildung für alle Volksschichten, nicht nur für Eliten.
4. Tugend der Sparsamkeit und des bescheidenen Lebens.
5. Tugend der harten Arbeit (Rezept des Wirtschaftserfolgs gegenüber dem Westen).
6. «Nationales Teamwork», Unternehmer und Gewerkschaften als Partner, nicht als Klassenfeinde, Philosophie des nationalen Konsensus.
7. Asiatische Version des Gesellschaftsvertrages zwischen Volk und Regierung. Verpflichtung der Regierung zur Sicherung der Befriedigung der Grundbedürfnisse und zur fairen und humanen Behandlung der Bevölkerung, Verpflichtung der Bürger zum Respektieren der Regierung, Sparsamkeit und zur entsprechenden Erziehung der Kinder.
8. Bürger zu «Anteileignern» (Wohnungsbesitzern etc.) machen.
9. Aufbau/Erhaltung einer moralisch sauberen Umwelt.
10. Freiheit der Presse durch «Verantwortlichkeit» einzuschränken: kein Aufstacheln zu Spannungen zwischen rassistischen, religiösen und Sprachgruppen und Recht der Angegriffenen auf Antwort.

Das Profil dieser «asiatischen Werte» springt stärker ins Auge, wenn sie mit «westlichen Werten» verglichen werden, wie sie etwa Samuel Huntington als «zentrale Elemente der amerikanischen Demokratie» formuliert hat:<sup>32</sup>

1. Das Individuum hat heilige Rechte.
2. Die Quelle politischer Macht ist das Volk.
3. Alle Regierungen sind durch Gesetze und das Volk eingeschränkt.
4. Kommunale Regierung wird der nationalen Regierung vorgezogen.
5. Die Mehrheit ist weiser als die Minderheit; und
6. je weniger Regierung, um so besser.»

Auch in dieser Gegenüberstellung ist ein grundlegender Unterschied erkennbar, der schon im Vergleich des islamischen und westlichen Menschenrechtsverständnisses auffiel: In den von Koh vorgeschlagenen Werten ist das Gegenüber von Individuum und Gemeinwesen weitgehend aufgehoben zugunsten einer Philosophie des «nationalen Konsensus», der «Partnerschaft», einer «asiatischen Version» des «Gesellschaftsvertrages» und wie immer die westlichem Jargon angepaßten Formulierungen des konfuzianischen Loyalitätszusammenhangs heißen mögen. Huntingtons Aufstellung, ganz im Geiste der Deregulierungsphilosophie seit der Reagan-Ära (6.!), beläßt das Gegenüber und versucht, die «Gemeinwesen»-Seite weiter zu schwächen.

Die Aufstellungen haben gemeinsam, daß sie beide idealtypisch sind und je auf eigene Weise – auf Herrschaftsideologie hinauslaufen: Huntingtons Deregulierungsphilosophie überläßt politisch wie wirtschaftlich die Gestaltung der Wirklichkeit dem «freien Spiel der Kräfte» auf dem unregulierten Markt, mit den hinlänglich bekannten Phänomenen einer tendenziellen Verelendung der unteren Schichten in den westlichen Gesellschaften. Kohs Philosophie des asiatischen Gesellschaftsvertrages setzt die Pazifizierung der Interessen «von unten» um des Gesamtwohls des Gemeinwesens, eine Dämpfung des allgemeinen Widerstands- und Widerspruchsrechts mit dem Hinweis auf das «Alle in einem Boot»-Syn-

<sup>32</sup> American Democracy in Relation to Asia, in: R. Bartley u.a.: Democracy and Capitalism: Asian and American Perspectives, Singapur 1993, 35, zitiert in Heinz aaO. 25.

drom voraus. Der Unterschied zur islamischen Allgemeinen Erklärung von 1981 besteht darin, daß bei Koh die Maßstäbe durch die Regierung/den stärkeren Sozialpartner gesetzt werden, während es in der islamischen Erklärung Koran und Sunna bzw. die Scharia sind, an denen sich auch ein islamischer Staat messen soll: auch dies allerdings eine idealtypische Konstruktion.

Daß das konfuzianische Herrschaftsmodell «eingeschränkter Demokratie» aus Singapur nicht repräsentativ für Asien ist, hat auch die Gegenthese von Kim Dae Jung und Corazon Aquino gezeigt, die von der Unentbehrlichkeit der Demokratie für Frieden und Entwicklung ausgehen und die Wurzeln demokratischer Ansätze in asiatischen Gesellschaften nachweisen.<sup>33</sup> In Anbetracht des in sich kulturell und politisch heterogenen Kontinents Asien ist eine Debatte über asiatische Werte allemal in einem Feld hoher Beliebtheit bzw. Interessenabhängigkeit angesiedelt. So ist auch der Konfuzianismus nicht in allen Teilen Asiens, geschweige denn der «Dritten Welt», beherrschend, und auch war er als Volksreligion nicht ohne demokratische Komponenten (vgl. Meng-tzu [372–289 v. Chr.] und seine Verteidigung der «Würde» des Menschen), so daß H. Roetz zu der These gelangt: «Der theoretische Abstand zwischen den philosophischen Grundlagen der chinesischen Kultur und der Anerkennung der Menschenrechte ist nicht größer, als es der entsprechende Abstand im «Westen» gewesen ist. Zu den Unterschieden zwischen Ost und West haben die Wechselfälle geschichtlicher Konstellationen mehr beigetragen als konstant sich durchhaltende Weltbilder».<sup>34</sup>

Im Falle des Disputs ist oft ein hoher negativer Anteil zu verzeichnen, als es – nicht nur im Konflikt zwischen islamischen Organisationen und der UNO – häufig um Opposition gegen die Hegemonie westlicher «Werte» und Interessen geht.

Dieser Verdacht belastete auch die, von seiten der Befürworter überwiegend wohlgemeinte, Debatte um die Einführung von Sozialnormen in die Kriterien fairen Handels der als Nachfolgeorganisation von GATT neugegründeten World Trade Organisation im Verlauf des UN-Sozialgipfels im März 1995 in Kopenhagen. Mochte es den Befürwortern zumal aus westlichen kirchlichen Entwicklungsorganisationen um die (individuellen) Rechte von insbesondere Kindern in Südasien auf ein kindgerechtes und unausgebeutetes Leben gehen, ging es den basisnahen Gegnern der Sozialnormen aus diesen Ländern mit einer kommunen- und familienorientierten Perspektive um das Überleben der Gemeinwesen, gegebenenfalls auch mit Hilfe des Erwerbs aus Kinderarbeit, solange es für diese keine flächendeckende sozio-ökonomische Kompensation gebe. Die Unterscheidung von Ost- und West-Werteorientierung schlägt wieder nicht an, wenn regierungsoffizielle Sozialnormengegner aus «Dritte-Welt»-Ländern eindeutig eher die reibungslose Aufrechterhaltung des Handels (Vorwurf des «versteckten Protektionismus» an die Sozialnormenbefürworter) als die Menschenrechtseinhaltung im Auge haben.

<sup>33</sup> Vgl. W. Pfennig: Forum of Democratic Leaders in the Asia-Pacific, in: Asien, Nr. 55/1995, 52–55.

<sup>34</sup> H. Roetz: Menschenrechte und Konfuzius, in: Die Zeit, 9. 6. 1995, 43.

## Engagierter Buddhismus und Menschenrechte

Weniger eine eindeutige Werte-Diastase Ost-West als vielmehr eine Vielheit von sozio-ökonomisch-kulturellen Kontexten quer durch die Kontinente prägt die Beitragsfähigkeit oder -unfähigkeit der Religionen zum Thema Menschenrechte. Dies zeigt sich besonders bei Zusammenschlüssen wie dem International Network of Engaged Buddhists (*INEB*), das 1989 auf Initiative des thailändischen Aktivisten und Sozialdenkers Sulak Sivaraksa und des japanischen freien Journalisten und ehemaligen Priesters der Nichiren-Schule Maruyama Teruo gegründet wurde; es vereint alle wesentlichen großen geographischen Widersprüche in sich. Der *INEB* aber waren seit den 1960er Jahren eine Reihe von sozial engagierten buddhistischen Aktivitäten in Vietnam, Thailand, Burma, Japan, England, den USA und anderen Ländern, insbesondere die Bemühungen Thich Nhat Hanhs um ein Ende des Vietnamkriegs, vorausgegangen.<sup>35</sup> 1976 gab es Wander-Demonstrationen mehrerer US-buddhistischer Zentren unter der Führung von Mönchen des japanischen nichirenbuddhistischen Friedensordens Nihonzan Myōhōji.<sup>36</sup> 1978 wurde in Zeiten einer allorts blühenden Friedensbewegung unter Mitwirkung von Gary Snyder und Robert Aitken die Buddhist Peace Fellowship mit Schwerpunkt in den USA gegründet. Die 1980er Jahre sahen eine weitere Reihe von buddhistischen Friedensaktivitäten, so die Initiative von 1983, ein Weltfriedenszentrum in Lumbini, der Geburtsstätte des Buddha Shakyamuni, zu gründen, oder die Vollendung der ersten «Friedenspagode» in der westlichen Welt in Massachusetts 1985. Der Friedensnobelpreis 1989 für den 14. Dalai Lama aufgrund seiner Verdienste um eine gewaltfreie Lösung auf Menschenrechte und Frieden in Tibet hin markiert einen Höhepunkt im buddhistischen Einsatz für Menschenrechte in der zeitgenössischen Geschichte.

Eine buddhistische «Menschenrechtserklärung» liegt uns nicht vor und war auch im islamischen Fall die Ausnahme: den islamischen Organisationen mußte daran gelegen sein, der weitverbreiteten Ansicht ihrer partiellen Menschenrechtsfeindlichkeit entgegenzutreten und in der schwelenden Diskussion eine Position zu beziehen. Unter solchen Zugzwängen steht der in sozialetischen Belangen eher unauffällige und mit dem «sanften Image» einer «Meditationsreligion» gesegnete Buddhismus nicht.

Das Thema der Menschenrechte kommt hier mittelbar zum Zug in Gestalt einer Neuentdeckung des sozialen Engagements und der Notwendigkeit der internationalen Vernetzung analog zu den Strukturen, die die christlichen, insbesondere katholischen Basisgruppen sich geschaffen haben;<sup>37</sup> Menschenrechts-

<sup>35</sup> Vgl. K. Kraft: Prospects of a Socially Engaged Buddhism, in: Ders. (Hg.): Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence, Albany: State University of New York Press 1992, 11–30.

<sup>36</sup> Gegründet 1916 durch Fujii Nittatsu, machte der Orden, der heute ca. 185 Geistliche und 1500 Gläubige zählt, mit dem Zweiten Weltkrieg eine pazifistische Wendung durch, nachdem er zunächst in den Fußstapfen des mittelalterlichen Religionsgründers Nichiren (1222–1282) eher nationalistisch-eifernd ausgerichtet war (vgl. Inoue N. u.a. [Hg.]: Shins-hūkyōjiten [Lexikon der Neureligionen] 9, Tokyo: Kōbundō 1990, 600 ff.; J. Laube [Übers. & Hg.]: Neureligionen: Stand ihrer Erforschung in Japan. Ein Handbuch, zusammengestellt v. Inoue N. u.a., Wiesbaden 1995, 255).

<sup>37</sup> So der japanische Buddhist und ehemalige Mönch der Nichiren-Schule Maruyama Teruo in seinem Buch «Tatakau bukyō» (jap., «Kämpfender Buddhismus»), Kyoto 1991, bes. 15–20.

gruppen sind es, die sich im *INEB* zusammengefunden haben. Innerhalb des spannungsgeladenen Netzwerks drängen insbesondere die an dogmatisch deduzierende Religiosität gewöhnten westlichen Buddhisten sowie die Japaner (zuvorderst Maruyama Teruo) auf eine theologische Durchdringung des Engagements und eine «buddhistische soziale Analyse». <sup>38</sup> Maruyama versucht, die Arbeit von *INEB* auf 6 buddhistisch begründbare Schwerpunkte zu konzentrieren: 1. Verwirklichung von Freiheit und Befreiung; 2. Erklärung des Rechtes auf Gleichberechtigung und die Befreiung aus verschiedenen Formen der Diskriminierung; 3. Befreiung aus Hunger und Armut; 4. Erklärung und Verwirklichung der Souveränität der Völker und nationalen Minderheiten; 5. Verwirklichung von Frieden und Versöhnung; 6. Erklärung und Verwirklichung der Würde des Menschen. <sup>39</sup> Je nach Kontext müsse die Betonung verschieden sein, so etwa werde in Thailand der Schwerpunkt auf Nr. 6 (Menschenwürde) liegen, während Gruppen, die gegen die Unterdrückung von nationalen Minderheiten kämpften, den Punkt 4 zur Priorität machen sollten. Die Integration individueller und sozialer Menschenrechte und ein gewisser Anklang an die «Zehn Grundüberzeugungen» der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul 1990 <sup>40</sup> sind in Maruyamas Vorschlag nicht zu überhören, der allerdings ökologische Komponenten vermissen läßt. <sup>41</sup>

Zum prominentesten Ansatz buddhistischen Sozialengagements und ökologischen Denkens und damit auch zum Menschenrechtseinsatz ist die zentrale Lehre vom «bedingten Entstehen» (Sanskrit *pratitya-samutpada*) geworden, die in ihrer radikalsten Version auch Pflanzen und Nicht-Lebendes miteinbeziehend, von Thich Nhat Hanh vorgetragen wird. Die Horizontalisierung des Gedankens, der im Kern vertikal die Kette/den Kreislauf der Wiedergeburten als Kausal- bzw. Konditionalnexus <sup>42</sup> plausibel machen soll, führt bei Nhat Hanh und anderen zu der unauflöselichen Verknüpftheit aller Lebewesen (und Dinge) in eine Schicksalsgemeinschaft, in der es heißt: «Co-exist or co-nonexist!» <sup>43</sup>

<sup>38</sup> So innerhalb des *INEB* seit 1993 das Projekt «Social Analysis» für eine buddhistische Praxis, zu dem u.a. der US-Amerikaner Jonathan Watts, der Waliser Ken Jones und Maruyama beitrugen. Vgl. auch K. Jones: *The social face of Buddhism*, Wisdom Books 1989; Ders.: *Beyond Optimism: A Buddhist political ecology*, Oxford: Jon Carpenter 1993.

<sup>39</sup> Vorgetragen auf einem Seminar zur (buddhistischen) sozialen Analyse der *INEB*, Februar 1995, Ongkarak, Nakhorn Nayok (Thailand).

<sup>40</sup> Die Zeit ist da. Schlussdokument und andere Texte (Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 1990), Genf (ÖRK) 1990.

<sup>41</sup> Im Sommer 1993 hat Maruyama allerdings dem Autor dieser Zeilen den Vorschlag gemacht, die Grundlagen für eine interreligiöse «Theologie der Ökologie» zu erforschen, was zeigt, daß es ihm nicht an Bewußtsein in dieser Hinsicht mangelt.

<sup>42</sup> Hierzu vgl. H. W. Schumann: *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1985, 79ff.; H. Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart o.J. (erste Ausgabe 1881), 237ff. Vgl. auch die traditionell tibetisch-buddhistische Erläuterung des Dalai Lama in: *Einführung in den Buddhismus (Die Harvard-Vorlesungen)*, Freiburg i.Br. 1993<sup>4</sup>, 107–114. Betont wird hier die Gleichheit aller Wesen in der Sehnsucht nach Glück und der Befreiung vom Leiden mit Bezugnahme auf das altruistische Streben nach Erleuchtung laut Sântideva (aaO. 216f.).

<sup>43</sup> Thich Nhat Hanh: *The Individual, Society, and Nature*, in: F. Eppsteiner (Hg.): *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, Berkeley: Parallax 1988 (2., überarbeitete Auflage), 40–46. Thich Nhat Hanh und der XIV. Dalai Lama sind zwei der drei Schirmherren des *INEB*. Der dritte ist der kambodschanische Mönch Somdej Phra Maha

Schnelle Verurteilungen meiner Umwelt gegenüber verbieten sich aus der Einsicht heraus, daß in jedem Dieb ich selbst stecken könnte und umgekehrt der Präsident der USA in mir.<sup>44</sup> Hier wird eine weitausgezogene Argumentation geboten, die allerdings auch das allemal im sozialen Engagement erforderliche ethisch wertende Urteil in den Nebel der All-Harmonie und die allzu verständnisvolle unterschiedslose Mitleidensfähigkeit eintauchen läßt. «Unser wahres Selbst zu sein bedeutet, daß wir der Wald ‹sein›, der Fluß ‹sein›, und die Ozonschicht ‹sein› müssen. Wenn wir uns als den Wald sehen, dann werden wir die Hoffnungen und Ängste der Bäume erfahren... Mit dem Verständnis, daß wir mit den Bäumen ‹inter-sind›, entsteht das Wissen um den entscheidenden Beitrag, den wir zum Fortleben der Bäume leisten können... In unserem früheren Leben waren wir Felsen, Wolken und Bäume.» Biologische Argumente bereichern den Glauben an das ‹bedingte Entstehen› an: «Lebendes Gemüse und sich zersetzendes Gemüse sind Teil derselben Wirklichkeit... Nach sechs Monaten wird der Kompost wieder zu frischem Gemüse. Pflanzen und Erde sind aufeinander angewiesen.» Der Kreislauf der Natur ist nicht nur Metapher und Gleichnis, sondern veranschaulichendes Fragment des Gemeinten.<sup>45</sup>

Thich Nhat Hanh bezieht im Theravada-Buddhismus schwer verdaulicher, kontextualisierender Weise die pflanzliche Natur und selbst leblose Dinge (Felsen u.a.) in den zwölfgliedrigen Kreislauf der Wiedergeburten und den miteinander in allen seinen Teilen unauflöslich verbundenen Kosmos ein. Er denkt in populären Formulierungen das konsequent zu Ende, was aus einer ökologischen und menschenrechtsorientierten buddhistischen Theologie beigetragen werden kann. Mit diesem theologischen Versuch ist er eher die Ausnahme, wie schon Maruyama auf einen schlüssigen Rückbezug auf das Dharma verzichtet hatte.

Auch der Dalai Lama plädiert in seiner Rede vor der Menschenrechtskonferenz der UNO in Wien 1993 zwar aus der Autorität des buddhistischen Führers, aber auf der Basis eines natürlichen Menschenrechtsverständnisses für die universelle Geltung der UN-Charta; im tibetischen Antagonismus zu Beijing, das ‹asiatische Werte› zu den seinen macht, ist nichts anderes geraten. Wie schon in seinen Harvard-Vorlesungen (vgl. Anm. 42) benutzt der Dalai Lama auch hier den Gleichheitsgedanken Shântidevas,<sup>46</sup> daß uns das Streben nach Glück und das Fluchtbedürfnis vor dem Leiden gemeinsam sei und Gleichheit schaffe.<sup>47</sup> Auch hier erwächst das Recht der Menschen, wie bereits im Pratitya-samutpada-Gedanken, aus der Verbundenheit mit den anderen in geschichtlich vertikaler und horizontaler Weise, nicht aus der virtuosen Einzelheit des westlichen subjektiven Individuums.

Ghosananda als Nachfolger des thailändischen Abts Buddhadasa Bikkhu, der am 8. 7. 1993 starb (Seeds of Peace Vol. 10, No. 2/1994, 46).

<sup>44</sup> Thich Nhat Hanh: Please Call Me By My True Names, in: Eppsteiner aaO. 31–39.

<sup>45</sup> Ökologisches Verbundensein, in: Mitwelt. Zeitschrift für engagierten Buddhismus, Nr. 4/Dez. 1994.

<sup>46</sup> Mādhyamika-Mönch aus dem 7./8. Jahrhundert, dessen Schrift *Bodhicharyāvatāra* bis heute im tibetischen Buddhismus als Lehrtext verwendet wird.

<sup>47</sup> Menschenrechte und universelle Verantwortung. Vortrag S. H. des Dalai Lama vor den regierungsunabhängigen Organisationen auf der Menschenrechtskonferenz der UNO in Wien im Juni 1993, in: Mitwelt Nr. 3/Mai 1994.

Historisch und religionssoziologisch trennt den Buddhismus nichts von einem wirkungsvollen Einsatz für Menschenrechte, deren universale Gültigkeit er nirgendwo profiliert bezweifelt; er ist, häufiger als Islam und Christentum, in seiner Geschichte in der Lage gewesen, als Opfer nach der Einhaltung der Menschenrechte rufen zu müssen, wie heute z.B. um der Tibetaner oder buddhistischer Minderheiten in den Chittagong-Hügeln Bangladeshs willen.

### Projekt Weltethos und der konziliare Prozeß

Zu einer (inter-)religiösen Erklärung, die sich mindestens implizit auch zu den Menschenrechten äußerte, unter Einschluß der Buddhisten ist es jedoch erst wieder 1993 anläßlich der 100-Jahr-Feier des Parlaments der Religionen in Chicago gekommen.

Das von Hans Küng initiierte «Projekt Weltethos»,<sup>48</sup> das auch der Vorbereitung der Chicagoer Erklärung dienlich war,<sup>49</sup> geriet in eine sonderbare Parallelität zum schwerpunktmäßig protestantischen «konziliaren Prozeß» und seiner Weltversammlung in Seoul im März 1990, der allenfalls im Nebeneffekt auch interreligiös angelegt ist. In Seoul war in der «Grundüberzeugung X» des Schlußdokuments die Geltung der Menschenrechte bekräftigt und in einen theologischen Rahmen gestellt worden: «Die Quelle der Menschenrechte ist die Gerechtigkeit Gottes, der sein versklavtes und verelendetes Volk aus der Unterdrückung befreit», und noch einmal heißt es: «Wir bekräftigen, daß die Menschenrechte von Gott gegeben sind...»<sup>50</sup> Schwerlich ist hier in bewußt abgrenzender Absicht ein spezifisch jüdisch-christlicher Begründungszusammenhang gewählt worden, aber in Erinnerung an die Akzente der islamischen Erklärungen von 1981 und 1990 weisen diese Passagen erneut darauf hin, daß, während gleichzeitig um Anerkennung der naturrechtlichen Verankerung der Menschenrechte und ihre entsprechende universelle Geltung gerungen wird, sich doch auch ein jeweils origineller Motivationsrahmen anbietet, der jede einzelne Religion die Menschenrechte zu ihrer ureigensten Sache machen läßt. Dies führt im Falle der Erklärung von Seoul im Unterschied zu den islamischen Verlautbarungen nicht dazu, auch die Einklagbarkeit der Menschenrechte auf einen christlichen Rahmen zu beziehen.

Ausdrücklich wird nun eine inklusive, die individuellen und kollektiven Rechte einbeziehende Sicht der Menschenrechte geboten bis hin zum Selbstbestimmungsrecht der Völker, der freien Wahl über das eigene Entwicklungsmodell und dem Recht von Frauen und Kindern auf ein Leben ohne Gewalt in der Familie. Es erfolgt eine Art Zusammenfassung der Grundüberzeugungen I–IX mit einer idealtypischen Vollständigkeit, wie sie allgemein dem Schlußdokument eignet; sie ist möglicherweise mitverantwortlich dafür, daß der konziliare Prozeß zumindest auf mich den Eindruck macht, in zunehmender Offizialität und Unverbindlichkeit erstickt zu werden.

<sup>48</sup> Vgl. H. Küng: Projekt Weltethos, München 1990.

<sup>49</sup> Vgl. Hinweise Anm. 4.

<sup>50</sup> Die Zeit ist da. Schlußdokument und andere Texte (Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, Seoul 1990), ÖRK Genf 1990, 26.

Die Chicagoer Erklärung sollte darüber hinausgehen, indem sie einen ethischen Minimalkonsens zwischen den Religionen fruchtbar macht für eine universale Selbstverpflichtung und einen Appell. «...ein gemeinsamer Bestand von Kernwerten» «als Grundlage für ein Weltethos»<sup>51</sup> wird konstatiert. Einer dieser Kernwerte, die «Goldene Regel», ist bereits in Küngs «Projekt Weltethos» ausführlich entfaltet worden. «Wir betrachten die Menschheit als unsere Familie. Wir müssen danach streben, freundlich und großzügig zu sein» (17). Die weltweite «Familie» wird auch weiterhin im Text beschworen (23). Zugleich ist es das «Herz» des einzelnen Menschen, dessen Veränderung zum Hebel aller Veränderung wird (26). Der reduktionistischen Einfachheit der Einführung folgen «vier unverrückbare Weisungen» nach den Stichworten der Kultur der Gewaltlosigkeit, Solidarität/Gerechtigkeit, Toleranz/Wahrhaftigkeit und Gleichberechtigung/Partnerschaft Mann-Frau (29–40). Die im Zusammenhang damit von Küng vorgebrachte These «Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden» läuft auf gefährliche soziopolitisch-analytische Naivität hinaus, wenn Küng den Schluß zieht, fehlender interreligiöser Dialog sei maßgeblich verantwortlich gewesen für militante Konflikte in Libanon sowie in anderen Teilen des Nahen Ostens (lieber: Westasiens), Vietnam, Nordirland, Indien/Pakistan, Sri Lanka u.a.<sup>52</sup>

W. Huber hat mit Recht die Reduktion von zahlreichen ethischen Orientierungen auf eine «nicht wünschenswerte Einheitlichkeit» kritisiert.<sup>53</sup> Aus «ethischen Differenzen (entstünden) ethische Lernprozesse». Er weist ferner auf die Unterscheidung von Legalität und Moralität hin, die im Projekt Weltethos nicht eingehalten werde.<sup>54</sup> H. Kessler moniert, daß ein «derart vereinheitlichendes Weltethos» «zu formal und zu abstrakt» bleibe oder auf einen «erzwungenen Konsens und Verabsolutierung eines partikulären ... Ethos» hinauslaufe. Auch fragt er nach den Trägern der Vermittlung und Umsetzung eines solchen Ethos. Es müsse «auch kontextuell verwurzelt und deshalb plural sein» und zugleich einen «bloßen (normativen) Relativismus» meiden.<sup>55</sup> M. Welker hat sich insbesondere Hubers Kritik im wesentlichen angeschlossen und sie um Zweifel an den theologischen Grundlagen des Küngschen Entwurfs ergänzt: das Problem einer «autoritären Religiosität» sei unausweichlich, wenn das, was Küng als «Gott» definiert, nämlich «jener Urgrund, Urhalt, jenes Urziel des Menschen und der Welt», den Religionen Grund verleihe, mit «absoluter Autorität» zu sprechen. «Religionen besitzen Mittel, um die ganze Existenz des Menschen zu formen – und dies geschichtlich erprobt, kulturell angepaßt und individuell konkretisiert», so wird Küng zitiert.<sup>56</sup> Nun mag ja in der Tat dem von Küng und von der

<sup>51</sup> Erklärung zum Weltethos 16.

<sup>52</sup> Projekt Weltethos 98–100; vgl. auch H. Küng u.a.: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 620.

<sup>53</sup> W. Huber: Die tägliche Gewalt 171.

<sup>54</sup> AaO. 172f.

<sup>55</sup> H. Kessler: Problemaufriß: Das Natur- und Selbstverständnis der Moderne und das Problem eines ökologischen Weltethos, in: Ders. (Hg.): Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, 1–32, 17f.

<sup>56</sup> M. Welker: Gutgemeint – aber ein Fehlschlag. Hans Küngs «Projekt Weltethos», in: Evangelische Kommentare 6/93, 354–356; Ders.: Autoritäre Religion. Replik auf Hans Küng, in: Evangelische Kommentare 9/93, 528f.

Chicagoer Erklärung vorgeschlagenen ethisch-ideologischen Reduktionismus nichts anderes entsprechen als ein autoritär-theologischer Reduktionismus.

In unserem Zusammenhang der Menschenrechtsdiskussion ist interessant, daß das Projekt Weltethos sich in seiner universal simplifizierenden Struktur in manchem die Charakteristika zu eigen macht, die aus islamischen Ländern und aus der Zweidrittelwelt im Zusammenhang mit der Forderung nach universaler Anerkennung der Menschenrechte als «westlich-imperialistisch» und unkontextuell angeklagt werden. Auch Kessler warnt davor, im Zusammenhang eines vereinheitlichenden Weltethos ein regionales («derzeit wohl noch okzidentales, demnächst vielleicht ostasiatisches»<sup>57</sup>) Ethos zu verabsolutieren und dem Dominanzvorwurf auszusetzen. Nicht nur fehlt im Unterschied zum konziliaren Prozeß in seinen besseren Zeiten vor Seoul die Basis, die das Ethos trüge – es scheint sich im wesentlichen um eine intellektuellen-Bewegung aus traditionellen Religionen und neueren religiösen Gruppierungen, die der interreligiösen Zusammenarbeit gegenüber aufgeschlossen sind, zu handeln. Die Kontextlosigkeit und der spröde Appellcharakter lassen Sorge für die Verbindlichkeit und den Erfolg des Projektes zu, der letztlich nur in der Festigung interreligiöser Kontakte bestehen könnte. Was, wie die Initiatoren mit Recht sagen würden, ein erster guter Schritt wäre; er stünde jedoch in einem schlechten Verhältnis zu Aufwand und Erwartungen.

### Menschenrechte als Herausforderung im interreligiösen Dialog

Das Verhältnis der Religionen zu den Menschenrechten ist naturgemäß sehr unterschiedlich. Damit sind zum einen die aus verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten geborenen Voraussetzungen und entsprechenden unterschiedlichen Zugänge gemeint. Zum anderen ist der verschieden hohe Anspruch einer Religion auf die Gestaltung des gesamten Lebens des Gläubigen, die Gestaltung des Gemeinwesens und des Staates gemeint. Hier reiben sich oder harmonieren miteinander die jeweils religionspezifisch ausgebildete Ethik und ihre zugrundeliegende systematische Motivationsstruktur einerseits und die mit dem Anspruch der Intersubjektivität auftretenden Menschenrechte andererseits, die sich als ethische Superstruktur anbieten; faktisch jedoch wird etwa im Falle des Islam und der an ihn herangetragenen euroislamischen Forderung, die Menschenrechte der UN-Charta anzuerkennen, der für große Teile des Islam illegitime Ruf zur Säkularisierung laut. Und anstelle einer Anerkennung der intersubjektiven, wenn nicht universellen Geltung der gleichen Menschenrechte wird im Begriff der Menschenrechte eine Modifikation vorgeschlagen, wie sie in den islamischen Erklärungen von 1981 und 1990 entgegentritt. Dem Schutz der Rechte des Individuums vor den Übergriffen des übergeordneten Gemeinwesens bzw. des Staates steht, unter rudimentärer Anerkennung einiger individueller Rechte, vereinfacht gesagt der Schutz der Gemeinschaft vor dem Einzelnen als Apostat, Regelbrecher u.ä. gegenüber.

Im Buddhismus fanden wir eine «weiche» Grundhaltung, die sich für mehrere prinzipiell mit den buddhistischen Grundlagen vereinbare ethische Optionen

<sup>57</sup> Kessler ebd.



offenhält. Sie bietet die theologische Motivationsstruktur, die ebenfalls eher die Gesamtheit als das Einzelne zum Ausgangspunkt macht und unterstützt letztendlich den Einsatz für Menschenrechte im «westlichen» Sinne. Sulak Sivaraksa, der thailändische soziale Denker und Menschenrechtsaktivist, hat dafür die angebliche Visionslosigkeit des Buddhismus als Hintergrund geltend gemacht, ein Vorwurf, der in unterschiedlicher Schärfe in allen Religionen von ihren prophetischen Außenseitern erhoben wurde.

Die Diskussion um Religionen und Menschenrechte leidet darunter, daß der Maßstab der nach westlicher Tradition geprägten Menschenrechte zur diskursiven Prämisse wird; die Versuchung ist allzu stark, Religionen, gleich in welchem Kontext sie entstehen und leben, nur noch an jener Prämisse zu messen und sie scheitern oder ihr gerecht werden zu lassen.<sup>58</sup> Wenn dies denn nicht nur in der ohnehin geschichtlich belasteten Begegnung zwischen Islam und Christentum ein schwieriger Weg ist, stellt sich eindringlich die Frage nach der Tauglichkeit des Menschenrechtsthemas – wohlgemerkt im Unterschied zur Frage der «Ethik» – allgemein in der interreligiösen Begegnung. R. Friedli hat zwar eindrücklich nachgewiesen, daß auch sachähnliche Themen, die in verschiedenen religiösen Kontexten unter verschiedenen Sprachregelungen wahrgenommen werden, wenn sie auf einer Ebene von Ethik und vergleichbaren Grunderfahrungen verhandelt werden, zum Dialog führen können; er hat dies vor einigen Jahren am Gedanken der Reinkarnation gezeigt.<sup>59</sup> Dies wäre im Falle der Menschenrechtsfrage aber nur möglich, wenn die politischen Befrachtungen, die das Thema längst erleidet, hintangestellt würden und das gemeinsame Bemühen um «Perspektiven einer menschlichen Welt»<sup>60</sup> und ihre jeweiligen verschiedenen Akzentuierungen und spezifischen religiösen Motivationszusammenhänge als Basis dienen könnten. Keine religiöse Tradition ist ohne Vision, wenn denn eine Grunderfahrung des Menschen die Frage nach dem ist, was da auf ihn *zukommt*, und der Wunsch nach dem, was auf ihn *zukommen möge*, den Einzelnen und die Gemeinschaft. Daraus aber entstehen Gestaltungselemente und ein Bild des Menschen und des Gemeinwesens und ihres spezifischen Zueinander, des gegenwärtig sinnvollen und des in Zukunft wünschenswerten. Wie denn schöpfungstheologisches Gedankengut, der Bund Gottes mit seinem Volk und die Bergpredigt und ihr Kontext sowie die vielfältigen Konnotationen des Reiches Gottes aus der Predigt Jesu zum Parameter jüdischen und schließlich christlichen Denkens wurden, bieten die koranische Tradition und die Lehrreden des Gautama Buddha zur Gestaltung der Sangha und weitere Lehrentwicklungen der Sunna und Scharia sowie etwa der grundlegenden Lehre des Pratitya-samutpada weniger konkrete Hinweise als vielmehr Stoff zur kreativen Interpretation, Gestaltung – und zum Träumen, zur «Vision» (= zum Schauen, wie der englische Sprachgebrauch es so schön vorzieht). Nicht so sehr ist dies Stoff für universa-

<sup>58</sup> Als Beispiel für diese Art von Analyse vgl. den ansonsten verdienstvollen und scharfsinnigen Artikel von H. Bielefeldt: Die «Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung» von 1981 – eine christliche Stellungnahme, in: Concilium 1994, 255–259.

<sup>59</sup> U.a. R. Friedli: Dialog zwischen den Religionen. Fallstudie: Reinkarnation, in: W. Weiß (Hg.): Ökumenische Bewegung und weltweites Christentum. Texte und Materialien einer Vorlesungsreihe, Hamburg 1985, 91–113; Ders.: Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation, Freiburg (Schweiz) 1986.

<sup>60</sup> So der Untertitel des Klassikers von W. Huber/H. E. Tödt: Menschenrechte.

le «Verlautbarungen» und Absichtserklärungen. Zunächst kann es hier nur um ein fruchtbareres «Konvivialen» der Menschen aus ihren jeweiligen von alters her geprägten Traditionen gehen, das auch ein wechselseitiges Lernen und Voneinanderaufnehmen beinhaltet. Religiöse Traditionen sind je in ihren Kontexten sowohl plausibel als auch defizient: Das Beharren des Islam und Ostasiens auf dem Recht des Gemeinwesens und seines Funktionierens mit einer Defizienz der Rechte des einzelnen Menschen und die Betonung der Freiheitsrechte des Einzelnen im Westen unter Hintanstellung von Gerechtigkeits- und Gemeinschaftswerten bedürfen einer gegenseitigen Durchdringung. Der ausdrückliche Einbezug der Natur vom Buddhismus her wäre eine Bereicherung in allen semitischen Traditionen.<sup>61</sup> Anklänge dazu weist die Islamische Kairoer Erklärung von 1990 auf.<sup>62</sup>

Auch zu nennen ist das Miteinander von Menschenrechten und Menschenpflichten, ein stetiger Anklagepunkt in der Auseinandersetzung mit islamischen Entwürfen. In einer Zeit jedoch, in der die Geltendmachung von Rechten des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen und der allgemeinen Umwelt/Mitwelt/Natur zu deren unaufhaltsamen Zerstörung beiträgt, sollte das Gespräch über eine große Verbindlichkeit von Pflichten bzw. Verantwortlichkeiten der Mitwelt gegenüber im Pendant zu Rechten ein wichtiger Tagesordnungspunkt in der interreligiösen Begegnung sein.<sup>63</sup>

Nur ein Ausschnitt von Themen aus dem Bereich der Menschenrechte wurde hier genannt, die in der konvivialen interreligiösen Existenz unter gegenseitiger Bereicherung eine Rolle spielen können. Getragen ist dies von der Hoffnung, daß eine solche Existenz die Vielheit der Kontexte und je in sich berechtigten und sinnvollen Menschen- und Weltverständnisse solidarisch aushalten und doch nach den Brücken suchen kann, in Geduld und in Erwartung von Erfolgen und Verwundungen, die es in der Begegnung unter dem Kreuz Jesu (so für uns) allemal geben wird.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Vgl. dazu den Vorschlag von J. Moltmann in: Menschenrechte, Rechte der Menschheit und Rechte der Natur, in: Concilium 1990, 165–174.

<sup>62</sup> Die diesbezügliche Passage bezieht sich auf den Fall einer bewaffneten Auseinandersetzung. Es heißt in Artikel 3b): «Es ist verboten, Bäume zu fällen, Ernten oder Viehbestand zu vernichten...» (CIBEDO 1991, Nr. 5/6, 179).

<sup>63</sup> Vgl. die stark juristisch bestimmte Diskussion bei Huber/Tödt (106ff.), die dem Begriff der Pflicht den der Verantwortung vorziehen.

<sup>64</sup> Vgl. H. J. Margull: Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog, in: Ders.: Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften, Ammersbek bei Hamburg 1992, 330–342.