

## BERICHTE / REPORTS

## Religion, Buddhismus, Menschenrechte Zum Erscheinen der Beiträge eines Hamburger Symposiums<sup>1</sup>

Von *Robert Heuser*, Köln\*

### I

In der von *Jacques Maritain* herausgegebenen Sammlung von Stellungnahmen, um die die UNESCO im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948 zur Verdeutlichung der „philosophischen Grundlagen“ der Menschenrechte gebeten hatte, finden sich neben zahlreichen Äußerungen von Autoren aus dem westlichen Kulturkreis auch solche von Autoren, die den chinesischen, islamischen und hinduistischen Traditionen entstammen.<sup>2</sup> Bedenken bezüglich der Universalität dieser Rechte wurden eher von abendländischen (unter Einschluss sowjetrussischer) Seite vorgebracht, während die anderen Kulturkreise verbundenen Autoren keine Gründe dafür anführten, ihre Traditionen mit der Menschenrechtsidee als unvereinbar zu empfinden. Der indische Moslem *Humayum Kabir* vertrat gar die Ansicht, dass „die Epoche in sich geschlossener Kultursysteme und damit die Ära einer verschiedenen Auffassung der Menschenrechte vorüber“ sei.<sup>3</sup> Daher stimmten auch sämtliche Autoren ausdrücklich oder stillschweigend darin überein, dass ein Universalismus der Menschenrechte aus „Religion“ als solcher nicht bezogen werden kann. Da die Religionen geradezu als Aushängeschilder kulturellen Partikularismus in Erscheinung treten, haben es die Verfasser der AEMR (nach langer Erörterung) vermieden, Anklänge an „Religion“ oder gar einer bestimmten Religion in den Text aufzunehmen. So wurde in den Beratungen der Versuch entschieden abgelehnt, zu Beginn des Textes den Glauben an Gott zu verankern.<sup>4</sup> Denn jeder Anspruch einer bestimmten Religion, dass sie die eigentliche oder bessere Grundlage für die Menschenrechte sei, führt notwendig zu Animositäten zwischen den Religionen und verletzt so die

<sup>1</sup> Gleichzeitig eine Besprechung von Carmen Meinert, Hans-Bernd Zöllner (eds.), *Buddhist Approaches to Human Rights. Dissonances and Resonances*, Bielefeld (transcript Verlag), 2010, 246 p.

\* *Robert Heuser*, Dr. jur., M.A., Seit 1992 Professor für "Chinesische Rechtskultur" an der Universität zu Köln. E-mail: amichel1@uni-koeln.de

<sup>2</sup> *Jacques Maritain* (Hrsg.), *Um die Erklärung der Menschenrechte* (deutsche Ausgabe), Zürich, Wien, Konstanz 1951.

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 248.

<sup>4</sup> *Johannes Morsink*, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Philadelphia, 1999, S. 284 ff.

Sache der Menschenrechte.<sup>5</sup> Sie bedienen sich aber eines Begriffes, der häufig als Attribut aller sog. Weltreligionen angesehen wird, um ihn als Vehikel für eine Menschenrechts-Universalität nutzbar zu machen: die Menschenwürde (*dignity*). Wird diese z.B. für den jüdisch-christlichen Kulturkreis als in dem aus der *imago-dei*-Vorstellung resultierenden Menschenbild verankert gesehen<sup>6</sup>, so kann für den Konfuzianismus (*Lunyu, Mengzi, Xunzi*) die dort betonte Fähigkeit des Menschen zur sittlichen Autonomie, die sich darin manifestiert, dass die ideale Persönlichkeit sich nicht an weltlichen Autoritäten (Vater, Fürst), sondern an *dao* orientiert, als Ankerpunkt für die Menschenwürde gefunden werden.<sup>7</sup> Im Buddhismus ist es die allen Menschen (und sonstigen fühlenden Lebewesen) inhärente „Buddha-Natur“, wonach „alle, die aus tiefem Herzen des Buddha gedenken und die Regeln üben“ (Lotus-Sutra) Buddhaschaft erlangen, oder wie es S. Radhakrishnan (1948 Leiter der indischen Delegation bei der UNESCO) gesagt hat: „Jeder Mensch ist, da er Mensch ist, fähig, Perfektion zu erlangen.“<sup>8</sup>

Von dieser Universalität einer verletzbaren Menschenwürde geht die AEMR aus, die sich ihrerseits als „das von allen Völkern zu erreichende gemeinsame Ideal“ begreift, Universalität daher normativ denkt, als etwas zu verwirklichendes, was Bemühung, einschließlich der Überwindung von mit diesem „gemeinsamen Ideal“ unvereinbaren Traditionselementen erfordert. Der Bezug zu den Religions-Systemen besteht nun in der Erwartung, dass sie in Erkenntnis des ihnen inhärenten Wertes der Menschenwürde ein Engagement zugunsten der Menschenrechte zu realisieren vermögen. Denn da die Religion im Leben vieler Menschen eine wichtige Rolle spielt, mag es für die Akzeptanz, Internationalisierung und Durchsetzung der Menschenrechte hilfreich sein, wenn die Menschenrechtsidee mit der jeweiligen Religion verbunden wird, in ihr Anknüpfungspunkte verdeutlicht werden.<sup>9</sup> Dies impliziert eine traditionskritische Funktion dieser Idee. Denn Traditionselemente, die als Verfälschung des ursprünglichen Wertes der Menschenwürde erkannt werden – wie ethnische Vorurteile, Kastendenken, Geringschätzung der Frau – sind auszuschneiden. So hat Gandhi damit gedroht, den Hinduismus abzulehnen, wenn der Beweis erbracht werden könne, dass die Unberührbarkeit und die Degradierung der Frau Ziele des Hinduismus

<sup>5</sup> *Mahendra P. Singh*, „Human Rights in the Indian Tradition – Alternatives in the Understanding and Realization of the Human Rights Regime“, *ZaöRV/HJIL* 63. Bd. /2003), S. 551 ff, 574.

<sup>6</sup> Etwa *Ulrich Weiß*, „Menschenwürde/Menschenrechte: Normative Grundorientierung für eine globale Politik?, in: Wilhelm Lütterfelds, Thomas Mohrs (Hrsg.), *Eine Welt – eine Moral?* Darmstadt 1997, S. 217 ff. und *Asher Maoz*, „Can Judaism Serve as a Source of Human Rights?“ *ZaöRV/HJIL* 2004, S. 677 ff., 690 ff.

<sup>7</sup> Etwa *Gregor Paul*, „Menschenrechtsrelevante Traditionskritik in der Geschichte der Philosophie in China – philosophische Überlegungen“, in: Gunter Schubert (Hrsg.), *Menschenrechte in Ostasien*, Tübingen 12999, S. 75ff.; *Heiner Roetz*, „The ‚Dignity within oneself‘: Chinese Tradition and Human Rights“, in: Karl-Heinz Pohl (Ed.), *Chinese Thought in a Global Context*, Leiden 1999, S. 236ff.

<sup>8</sup> The Hindu View of Life, 1927, zitiert in *Singh*, op. cit., S. 574.

<sup>9</sup> *Singh*, op. cit., S. 574.

sein.<sup>10</sup> Entsprechend legte der Politikwissenschaftler *S.V. Puntambekar* in seiner Stellungnahme zum Projekt der AEMR dar: „Ich weiß, dass diejenigen Menschen, welche starren kulturellen und religiösen Ideen ergeben sind und von ihnen beherrscht werden, unfähig bleiben, den Ruf nach nationaler oder menschlicher Freiheit zu hören. Aber wir können nicht ihretwegen und wegen ihrer Vorurteile höhere Ziele und Hoffnungen aufgeben.“<sup>11</sup> Und für den 14. Dalai Lama haben Traditionen, die der Rassen- oder Frauendiskriminierung Vorschub leisten, hinter dem „universellen Prinzip der Gleichheit aller Menschen“ zurückzutreten.<sup>12</sup>

## II

Gegenstand des im November 2008 an der Universität Hamburg durchgeführten Symposiums, dessen Beiträge mit dem hier vorzustellenden Band veröffentlicht werden, war nun die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen eines buddhistischen Beitrags zur Idee der Menschenrechte. Im Hinblick auf die Tatsache, dass die AEMR von Anfang an um weltanschauliche Offenheit, um die Möglichkeit des Zugangs aller Weltkulturen bemüht war, ist die Frage nach einem buddhistisch motivierten Engagement grundsätzlich möglich und sinnvoll. Dass man dennoch zögert, ein solches Engagement für wahrscheinlich zu halten, liegt daran, dass man zunächst geneigt ist davon auszugehen, dass das Menschenrechtskonzept dem Grundanliegen des Buddhismus zuwiderläuft. Denn ist es nicht so, dass nach den traditionell-doktrinären Grundlagen der Würde des Menschen nur dadurch angemessen entsprochen wird, dass Schritte zur Selbst-Überwindung, zur Verringerung des Dursts nach Dasein unternommen werden, und gerade nicht dadurch, dass Rechte beansprucht werden? Denn ist Recht zu beanspruchen nicht selbstsüchtiges Anhaften an Bedingtem und Unbeständigem, Ausdruck einer Haltung, die Glück im Leben sucht (ein *pursuit of happiness*) und Negation der Einsicht, dass wahres Glück nur mit der Freiheit von jedweden ich-haften Projektionen einhergeht? Zielt das Recht (*right*) auf Selbsterhaltung, so die buddhistische Ethik auf Selbstverleugnung. Dieser erste Eindruck ist aber – wie in Beiträgen vorliegenden Bandes aufgewiesen wird – unvollständig, da auch der Buddhismus nicht die Augen davor verschließt, dass es nötig ist, sich auf dieser Erde, wenn nicht „einzurichten“, so doch mit ihr zu rechnen. Denn hat sich der Mensch auf den Achtfachen Pfad der Überwindung des Leidens begeben, übt er „das richtige Reden“, das „richtige Handeln“ etc., kann er nicht gleichgültig sein gegenüber dem sozio-politischen System, von dem er umgeben ist. So hat sich insbesondere auf der Grundlage der buddhistischen Laienethik der im Prinzip weltentsagenden Glaube in eine potentiell weltgestaltende Ethik verändert. Schon der Kaiser Asoka (3. Jh. v. Chr.) zeigte in seinen Felsenedikten, dass er es für möglich hielt, ein

<sup>10</sup> So *Singh*, op. cit., S. 575.

<sup>11</sup> *Maritain*, op. cit., S. 259.

<sup>12</sup> Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), Die Universalität der Menschenrechte. Der Besuch S.H. des Dalai Lama im Mai 1995 in Deutschland, Köln 1995, S. 18.

Staatswesen mittels buddhistischer Ethik zu regieren, indem er Toleranz gegenüber anderen Religionen, die Errichtung von Hospitälern und Strafmilderung dekreditierte.<sup>13</sup> Seit Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelt sich – ausgehend von Ceylon – eine Rückbesinnung auf die Werte des Buddhismus in ihrer Bedeutung für die Gegenwart: Umweltschutz, Gender-Fragen, Sozialarbeit, Gesundheitsfürsorge, Katastrophenhilfe, Bildung und Demokratie werden von buddhistischen Laien und Gelehrten aufgegriffen. Hier geht es um die Verwirklichung des „Reinen Landes“ im hier und jetzt. Der aus Vietnam vertriebene Mönch Thich Nhat Hanh bringt dies auf die Formel: „Achtsamkeit muss engagiert sein.“<sup>14</sup> Der traditionell regierungsaffirmative Buddhismus kann dabei eine Konfrontation mit dem Staatlichen nicht immer vermeiden.

Verschiedene Beiträge vorliegenden Bandes verweisen auf die buddhistischen Doktrinen, die Anknüpfungspunkte für eine Akzeptanz der Menschenrechtsidee bieten. Sie betreffen das Recht auf Gleichheit, auf weltanschauliche und religiöse Toleranz. (1) Der Gedanke der Gleichheit ist dem Buddhismus gleichsam angeboren, was historisch in der Ablehnung der brahmanischen Lehre von den sozialen Kasten verwurzelt ist. Nach dem vom Buddhismus vertretenen egalitären Erlösungsmodell sind alle Menschen fähig, durch gelebte Ethik des Mitgefühls und Meditation der Achtsamkeit höchste moralische und spirituelle Fähigkeiten zu entwickeln, den Erlösungsweg zu beschreiten und das Buddha-Wesen zu erreichen. (2) Die Lehre des Buddha ist darauf ausgerichtet, nicht zur Quelle von Konflikten zu werden, betont also Toleranz, was der Meinungs- und der Religionsfreiheit förderlich ist. Moderne Buddhisten arbeiten heraus, dass Buddha eine politische Ordnung entwarf, in der alle Nationen, Rassen und Gruppen unter der *rule of law* zusammen leben können.<sup>15</sup> (3) Ein zentraler Bestandteil buddhistischer Ethik ist das Gebot der Friedfertigkeit, der Negation der Gewalt, der Ehrfurcht vor jeder Form des Lebens. (4) Die Vier Edlen Wahrheiten (Leiden aller Wesen, Ursachen, Aufhebung, der Weg dahin) werden als Verpflichtung gedeutet, dafür zu sorgen, dass alle Menschen genügend zu Essen, Arbeiten und Wohnen bekommen. Erkennt man, dass die Ethik der Gleichheit, Toleranz, des Mitleids und der Achtung vor dem Leben das Wesen der AEMR ausmacht, so vermag die buddhistische Tradition die Menschenrechtsidee in zentralen Punkten zu unterstützen.

### III

Nach einem einleitenden Essay „Different Cultures and the Universality of Human Rights“, in dem *Alfred Hirsch* (Hildesheim) die Frage der Vereinbarkeit von kulturellem Relativis-

<sup>13</sup> *Michael von Brück*, Einführung in den Buddhismus, 2007, S. 198 ff.

<sup>14</sup> *Ich pflanze ein Lächeln*, München 1992, S. 112. Zum „engagierten Buddhismus“ vgl. *von Brück*, op. cit., S. 509 ff. Vgl. auch *Esther-Maria Guggenmos*, „Engaged Buddhism in Taiwan? Zum Profil eines gesellschaftlich engagierten Gegenwartsbuddhismus“, in: *China Heute* 2006, Nr. 3, S. 105 ff.

<sup>15</sup> Allerdings haben singhalesische Autoren für Sri Lanka in Anspruch genommen, „ein singhalesisch-buddhistisches Land“ zu sein, „das keinen Platz für Tamilen und Muslime“ habe.

mus und menschenrechtlichem Universalismus vornehmlich im Hinblick auf den Islam erörtert, suchen die in vorliegendem Band versammelten Beiträge das Verhältnis von Buddhismus und Menschenrechten für die drei großen Hauptströmungen des Theravada, Mahayana und Vajrayana weniger in systematischer als aus der Sicht aktueller Fallstudien zu veranschaulichen. *Perry Schmidt-Leukel* (Münster) setzt in seinem Essay „Buddhism and the Idea of Human Rights. Resonances and Dissonances“ die insofern hörbar werdenden Anklänge: Während er Resonanzen in der (von Anfang an vorhandenen) buddhistischen Soziallehre und der Idee einer auf dem *dharma* („Moral-Recht“) beruhenden buddhistischen Monarchie und damit in der aus der „Goldenen Regel“ resultierenden Achtung der Freiheit anderer heraushört, gehen Dissonanzen mit der Distanz gegenüber einer ego-haften Betonung von „Rechten“ einher, was in der gegenwärtigen politischen Praxis sog. „asiatische Werte“ der („westlichen“) Menschenrechtsidee entgegengesetzt und diktatorischen Herrschaftsformen Vorschub leistet. Den Blick auf innerinstitutionelle Konflikte lenkt *Martin Seeger* (Leeds) in seiner Studie über „Theravada Buddhism and Human Rights. Perspectives from Thai Buddhism.“ Zum einen wird die im thailändischen Buddhismus relevant gewordene Kontroverse aufgewiesen, die sich auf die Frage bezieht, ob und inwieweit man sich auf Religionsfreiheit berufen kann, um Abweichungen von der traditionellen Orthodoxie und Orthopraxis – etwa bezüglich der Ordination von Nonnen und neuer buddhistischer Bewegungen – zu legitimieren; zum anderen werden von einflussreichen Theravada-Vertretern vorgebrachte Menschenrechtskonzepte untersucht. Thematisiert der erste Fragenkomplex einen praktischen Aspekt der Begegnung von Menschenrechten und Buddhismus, wobei es sich im strengen Sinne aber nicht um einen Menschenrechts-, d.h. Staat-Bürger-, sondern eine „innerkirchliche“ Problematik und damit allenfalls um eine indirekte menschenrechtliche Einwirkung auf die Autonomierechte des *sangha* (klösterliche Gemeinschaft) handelt, wird im zweiten die gegenüber dem westlichen Menschenrechtskonzept kritische Interpretation des im gegenwärtigen thailändischen Buddhismus einflussreichen Mönchs Phra Payutto erörtert. Für diesen können die Menschenrechte, wie sie in der AEMR aufgeführt sind, zwar als eine Art – wie Seeger es formuliert – „unfolding, detailing and contemporizing“ buddhistischer Ethik für Frieden und Sicherheit in der menschlichen Gesellschaft von Nutzen sein, sind sie doch befasst mit dem moralisch Guten und zielen sie doch auf Leidreduzierung. Jedoch sei einem nach Phra Payuttos Verständnis dem westlichen Menschenrechtsverständnis anhaftenden „Schwachpunkt“ dadurch zu begegnen, dass Menschenrechte nicht als „natürliche Rechte“ und damit „letztgültige Wahrheit“, sondern durch staatliche Gesetzgebung zu aktualisierende „konventionelle Wahrheit“ zu begreifen sind. Die extremere westliche Position könne dazu führen, dass die um die Wahrung eigener Rechte misstrauisch wachenden Individuen jeglicher Fähigkeit zur Empathie verlustig gingen, so dass Rechtswahrnehmung in Zerstörung von Natur (einschließlich des menschlichen Geistes) und gesellschaftlicher Harmonie einmünde. Gefordert wird eine Entwicklung des Bewusstseins dergestalt, dass die „wahre“ Funktion der Menschenrechte in der Schaffung einer friedlichen und tugendhaften Gesellschaft liegt. Menschenrechte werden so als Ausdruck eines durch gesetzgeberische Kon-

vention formulierten Kompromisses der aktuellen Bedürfnisse begriffen. Auch *Kenneth Flemings* (Freiburg/Heidelberg) Essay „The Purification of the Mind and the Encounter with Those who Suffer. A Christian View of Buddhism and Human Rights“ widmet sich den Fragen des buddhistischen Beitrags zu den Menschenrechten und der Herausforderung des Buddhismus durch die Menschenrechte am Beispiel des Theravada-Gelehrten P. Payutto. Hervorgehoben wird Payuttos Betonung der Notwendigkeit der „Reinigung des Geistes“, d.h. der Überwindung einer Haltung des Konsumerismus und anderer „falschen Ansichten“ als Voraussetzung für jede in nachhaltiger Weise zur Leidreduktion beitragenden Menschenrechtsgeltung. Fleming sieht in dieser dem Buddhismus eigene radikale und systematischen Analyse der Art und Weise der Verwurzelung destruktiven Egoismus in der menschlichen Psyche eine Lernchance für Christen. *Helwig Schmidt-Glintzer* (Wolfenbüttel) wendet sich unter der Fragestellung: „Is Mahayana Buddhism a Humanism?“ dem Buddhismus in China und damit der Richtung zu, für die vom Standpunkt der von ihr angenommenen ontologischen Leere das universale Mitempfinden, die Sympathie für alles Lebendige und so die Minderung des Leids der anderen zum moralischen Imperativ wird. Schmidt-Glintzer führt aus, dass daraus zwar keine „Rhetorik der Menschenrechte“ resultierte, zahlreiche Vertreter des heutigen Buddhismus im Lichte der Erfahrungen, die der Buddhismus im Prozess staatlich gelenkter Modernisierung in Ländern wie China und Japan machen musste, aber „dazu neigen, mit den Befürwortern westlicher Menschenrechte zu sympathisieren“, ohne aber so weit zu gehen, die „grundsätzliche Unterschiedlichkeit“ zwischen der buddhistischen Lehre und den Menschenrechten zu ignorieren. Möglich sei allenfalls „in der Mahayana-Tradition Elemente einer humanistischen Haltung aufzuspüren.“ Der Essay von *Shi Zhiru* (Pomona/Kalifornien) „Buddhist Responses to State of Control of Religion in China at the Century’s Turn“, d.h. während des Übergangs von der Qing-Dynastie zur Republik am Anfang des 20. Jahrhunderts, behandelt Eingriffe des vorher meist als Protektor auftretenden und akzeptierten Staates in die Vermögens- und Autonomierechte buddhistischer Klöster; als Beitrag zu den Fragestellungen des Symposiums kann er insoweit gelten als die Wahrnehmung der Religionsfreiheit im Dienste der Verteidigung eigener Interessen, „buddhistischer Rechte“(!), wie Eigentumsschutz, Ordinations- und sonstige Autonomierechte, das Menschenrechts-Phänomen der buddhistischen Gemeinschaft gleichsam erfahrbar gemacht hat. Die von Klöstern in Abwehr staatlicher Eingriffe durch ein Entgegenkommen gegenüber staatlicher Modernisierungserwartung durchgeführten Maßnahmen werden aufgewiesen zum einen im Hinblick auf die Lehren und Programme des in dieser Zeit führenden chinesischen Reformbuddhisten Taixu (1890-1947), Exponent eines „engagierten“, d.h. zur Gesellschaft und ihren Nöten, aber auch zu westlichen Sozialtheorien hin geöffneten Buddhismus<sup>16</sup>, zum anderen hinsichtlich des

16 In einem Interview in der in Guangzhou/China erscheinenden *Nanfang zhoumou* gab der Direktor des Staatlichen Büros für Religiöse Angelegenheiten, Ye Xiaowen, der Hoffnung Ausdruck, dass das chinesische Festland einen Mönch wie Taixu hervorbringen und ein ähnlich entwickeltes

konservativeren Ansatzes einer Rückkehr zur Tradition (Schulung der Mönche, Klosterdisziplin und Wiederaufbau von Klöstern), um dadurch der sich wandelnden Gesellschaft zu dienen und die „buddhistischen Rechte“ zu verteidigen.

Eine gegenüber den Fragestellungen des Symposiums grundsätzlich kritische Position unterbreiten *Jan-Ulrich Sobisch* und *Trine Brox* (Kopenhagen) in ihrer Studie „Translations von Human Rights. Tibetan Contexts.“ Es irritiert sie, Anknüpfungspunkte in der buddhistischen Lehre ausmachen zu sollen, die geeignet erscheinen, den Buddhismus an das – westliche – Menschenrechtskonzept anzunähern. „Warum“, so fragen sie, „müssen traditionelle buddhistische Gesellschaften mit westlichen Konzepten in Übereinstimmung gebracht werden?“ Dies jedoch enthält ein Missverständnis, ging es dem Symposium „Buddhismus und Menschenrechte“ doch um die Frage, wie die AEMR sich im buddhistischen Kontext verstehen und integrieren lässt, darum, den Anspruch der kulturellen Offenheit der AEMR im buddhistischen Kontext zu überprüfen (zu verifizieren/falsifizieren) und nicht darum, Strategien des Exports eines sog. „westlichen“ Menschenrechtskonzepts zu eruieren. Nichtsdestotrotz weisen Sobisch und Brox zu Recht auf die – in den anderen Beiträgen kaum angesprochenen – Problematik der Übersetzung von in der eigenen Kultur und Sprache bisher nicht anzutreffenden fremdsprachiger sozial- und kulturwissenschaftlicher Terminologie. Während ein solches Problem in vielfältigen transkulturellen Bezügen fraglos auftritt, darf es für den Menschenrechts-Bereich als eher gering eingeschätzt werden, nimmt der Begriff der „Menschenrechte“ in der im Text der Erklärung von 1948 ausgebreiteten Konkretisierung doch sprachlich und semantisch fassbare Konturen an. Die diesbezüglichen Ausführungen erscheinen daher eher allgemein und künstlich und wenig fokussiert. Ebenso wenig überzeugt es, wenn im weiteren die Ansicht vertreten wird, dass die Exiltibeter und besonders der Dalai Lama dadurch, dass sie sich mit dem Menschenrechts-Diskurs vertraut gemacht haben, lediglich oder vornehmlich eine Strategie opportunistischer Anpassung an die Erwartungshaltung westlicher Rechtsstaaten verfolgten. Am Ende ihres Essays unterbreiten Sobisch und Brox dann doch einen Versuch, (Menschen-) Rechte aus gewissen Elementen der buddhistischen Tradition abzuleiten, was in erster Linie in Bezug auf die auch in anderen Beiträgen nutzbar gemachten „Goldenen Regel“ geschieht. *Stephanie Römers* (Shanghai) Essay „Human Rights and Exile-Tibetan Politics“ deutet auf die Bemühungen der Exilregierung in Dharamsala, westliche politische Konzepte in die Sphäre buddhistischer traditioneller Werte zu integrieren, was – wie Römer darlegt – auch in der Tätigkeit des dortigen Center for Human Rights and Democracy deutlich wird. Unbeantwortet bleibt dabei die inzident anklingende Frage, ob es sich bei der intensiven Propagierung der Menschenrechtsidee um den Ausdruck innerer Überzeugung und notwendiger Fortentwicklung/Anpassung der buddhistischen Tradition oder eher um eine Strategie handelt, um internationale Unterstützung zu erlangen und den Abstand gegenüber chinesischen Praktiken hervorzuheben. Im abschließenden Essay thematisiert

buddhistisches Leben wie in Taiwan mit seinem engagierten Buddhismus schaffen möge. Vgl. *China Heute* 2008, Nr. 4/5, S. 155.

Jampa Tsedroen alias Carola Roloff (Hamburg) „Women’s Rights in the Vajrayana Tradition“, um zu zeigen, „wie der Universalismus der Menschenrechte aus traditionellen Theorien, die die Lehrbasis des tibetischen Buddhismus ausmachen, abgeleitet werden kann.“ Sie verweist u.a. auf die Darlegung des Dalai Lama, wonach man durch die Entfaltung von Liebe und Mitleid zu der Entscheidung gelange, Verantwortung zu übernehmen, um Wohlergehen und Leidminderung anderer anzustreben. Die Frage, ob Menschenrechte universal seien, komme „bereits zu spät“, da auch sämtliche Staaten, in denen der Buddhismus verbreitet ist, die wichtigsten Menschenrechts-Verträge ratifiziert hätten. Alle Menschen hätten ungeachtet ihrer Ethnie, ihrer Religion oder ihres Geschlechts dieselben Rechte, und auch „Frauenrechte können nicht mit Bezug auf kulturelle und traditionelle Sitten relativiert werden.“ Abschließend stellt sie (im Einklang mit dem Dalai Lama) fest: „Selbst wenn der Anspruch auf universelle Akzeptanz der Menschenrechte immer noch nicht der sozialen Wirklichkeit entspricht, darf dies nicht zu ihrer Relativierung dergestalt führen, dass Menschenrechtsverletzungen im Hinblick auf kulturelle Unterschiede oder religiöse Präferenzen gerechtfertigt werden.“ Für die Hamburger *Bhiksuni* bietet der Buddhismus „ausreichende doktrinaire Grundlagen, um sich dem westlichen Verständnis anzunähern.“

#### IV

Es ist deutlich geworden, dass die AEMR auch Buddhismus und Buddhologie zur Stellungnahme herausfordert. Was Dieter Conrad im Hinblick auf Gandhis Brief von 1948 an die UNESCO<sup>17</sup> feststellt, mag auch für die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen eines buddhistischen Beitrags zur Menschenrechtsidee zu treffen:<sup>18</sup>

„Der Gedanke, man könne von einem Repräsentanten ‚östlicher‘ Kultur wie Gandhi etwas über die Theorie der Menschenrechte lernen, wäre vor nicht allzu langer Zeit wohl als abwegig erschienen bzw. gar nicht erst aufgekommen. Die Idee der Menschenrechte war eine Hervorbringung okzidentalens Geistes und der Institutionengeschichte einiger westlicher Länder ...“

Eine Wirkung der AEMR besteht gerade darin, dass deren kulturelle Offenheit zunehmend bewusst wurde und die Tatsache des vornehmlich westlichen Ursprungs der AEMR nicht mehr ohne weiteres mit ihrer auf den Westen beschränkten Geltung identifiziert wird. Es ist ferner deutlich geworden, dass die Frage nach dem buddhistischen Beitrag zur Menschenrechtsidee eine sehr unterschiedliche Beantwortung findet. Am unproblematischsten stellt sie sich solchen innerbuddhistischen Protagonisten, die sich der Menschenrechte, namentlich der Religionsfreiheit, als eines Mediums zur Stärkung ihrer Position in internen Konflikten bedienen, sei es im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um Frauenordina-

<sup>17</sup> Vgl. *Maritain*, op. cit., S. 24 f.

<sup>18</sup> *Dieter Conrad*, „Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit – ein Brief Gandhis zur Universalen Menschenrechtsdeklaration der UN“, in: *ders.*, *Zwischen den Traditionen. Probleme des Verfassungsrechts und der Rechtskultur in Indien und Pakistan*, Stuttgart 1999, S. 427 ff.



tion, um Eigentumsrechte an Tempelgrundstücken oder um Legitimation neuer buddhistischer Bewegungen.

In der Wahrnehmung eigener, „buddhistischer“ Rechte scheint ein selbstverständlicher, von Vorstellungen egozentrischen Anhaftens und karmanischer Wirkungen ungetrübter Pragmatismus zu herrschen. Das andere Extrem kommt in der von Payutto u.a. Theravada-Vertretern geteilten Ansicht zum Ausdruck, dass der Buddhismus von den Menschenrechten wenig zu lernen habe. Dies ist die Folge der übermäßigen Erwartung, die dort an die Menschenrechte gestellt werden und damit deren Missverstehen. So geht der Vorwurf, dass Menschenrechte „nicht in der Lage sind, echten Frieden, echte Einheit, Harmonie und Glückseligkeit herbeizuführen“ (p. 84), Menschenrechte „eine nur begrenzte Analyse des Leidens anbieten“ (p. 101) fehl, da das Anliegen der Menschenrechte nicht darin besteht, eine umfassende Ethik zu präsentieren, sondern – wesentlich bescheidener – die schrankenlose Ausübung staatlicher (und eventuell gesellschaftlicher) Macht zu unterbinden. Es ist auch ein Mangel mancher der in diesem Buch versammelten Beiträge, sich dieses durchaus begrenzte und pragmatische Anliegen der Menschenrechte nicht ausreichend bewusst gemacht zu haben. Die vorwiegende Meinung sowohl in der buddhistischen Welt als auch in der Buddhologie scheint jedoch dahin zu gehen, dass Buddhismus und Menschenrechte sich gegenseitig ergänzen und unterstützen können, – wenn der politische Wille dies gestattet. So mag auch das Erstaunen der Organisatoren des Hamburger Symposiums und Herausgeber vorliegender Beiträge eine Auflösung finden. „Wie kommt es“, fragen sie (p. 9), „dass es offenkundige Menschenrechtsverletzungen in Ländern mit einer derart langen buddhistischen Tradition gibt wie Burma, China und Tibet“ und dass „Buddhismus und Menschenrechte nicht so gut zusammenpassen wie dies eine landläufige Ansicht nahe zu legen scheint?“ Adressaten der Menschenrechte sind (primär) Staaten. Sind diese nicht rechtsstaatlich strukturiert, so vermögen – wie es die Jahrhunderte gezeigt haben – weder christliche Liebesgebote, noch buddhistische Empathie, noch konfuzianische Harmonieappelle den Missbrauch von Macht zu unterbinden. So enthält sich die AEMR zwar eines Hinweises auf ein ethisches System, nicht aber auf den Rechtsstaat, denn nach ihrer Präambel ist es „wesentlich (*essential*), die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechts (*rule of law*) zu schützen.“ Nur im Kontext rechtsstaatlicher Ordnung können Religionen menschenrechtliche Relevanz entfalten.