

Die Vorläufigkeit von »Menschenpflichten« für den buddhistischen Erlösungsweg

Religionswissenschaftliche Gesichtspunkte
zur heutigen Diskussion über universelle Menschenpflichten

Manfred Hutter¹

In dem halben Jahrhundert seit der Verabschiedung der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«² durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen im Dezember 1948 hat dieser Text zwar verbal weitgehende Zustimmung gefunden, aber in der praktischen Umsetzung ist sicherlich in Zukunft noch vieles zu verbessern. Die Erklärung der Menschenrechte will dem Einzelnen Schutz vor Eingriffen in die individuelle Freiheit bieten. Es korrespondiert mit diesen Rechten die Pflicht jedes Einzelnen, selbst die Verwirklichung der Menschenrechte zu fördern. Zu betonen ist dabei zugleich, daß Menschenrechte keinen umfassenden religiösen oder weltanschaulichen Anspruch erheben, so daß sie auch nicht in unmittelbare Konkurrenz zu religiös geprägter oder begründeter Ethik treten. Möglichkeiten der Konkretisierung allgemeiner Menschenrechte werden jedoch wesentlich auch aus ethischen Werthaltungen einzelner Religionen abgeleitet. Das von Hans Küng und anderen seit Anfang der Neunziger Jahre propagierte Projekt des Weltethos zeigt dies deutlich, wofür folgende Grundüberzeugungen gelten: »Kein menschliches Zusammenleben ohne ein Weltethos der Nationen; kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen; kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog unter den Religionen.«³

Dieses Bemühen fand ein erstes Resultat in der sogenannten »Erklärung zum Weltethos«,⁴ die im September 1993 vom Parlament der Religionen in Chicago formuliert und von vielen Vertretern einzelner Religionen unterzeichnet wurde. Der Umsetzung der Anliegen eines globalen, aus religiösen Überzeugungen geprägten Ethos dient auch die 1995 gegründete Stiftung Weltethos. Grenzen der Universalisierung erwachsen dem Projekt dadurch, daß es nicht leicht ist, einen gemeinsamen Nenner zu finden, der konkret genug ist, um auch in einem kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld, das von unterschiedlichen Religionen geprägt ist, für den einzelnen Menschen relevant zu sein, aber zugleich Handlungsperspektiven zu ermöglichen.

Ein vergleichbarer Denkanstoß geht seit dem Gründungsjahr 1983 vom InterAction Council aus. Dabei handelt es sich um einen Zusammenschluß von rund 30 ehemaligen Staatsoberhäuptern und hochrangigen Regierungsmitgliedern, die seither in regelmäßigen, teils auch informellen Treffen zusammenkommen, um v.a. drei zentrale Themen und deren Möglichkeiten von politischer Verwirklichung zu erörtern: Frieden und Gerechtigkeit; Ökonomie; Entwicklungs- und Umweltfragen. Seit der Mitte der Neunziger Jahre standen dabei mehrfach Fragen einer globalen Ethik im Mittelpunkt der Beratungen, die in einem gemeinsamen Treffen zwischen Mitgliedern des InterAction Council als »Expertengruppe« und hochrangigen »Beratern« aus verschiedenen Religionen im April 1997 ihren Höhepunkt fanden. Zu diesen Beratern gehörten z.B. Hans Küng, was eine thematische, jedoch inoffizielle Verbindung mit dem »Projekt Weltethos« ermöglichte, Kardinal Franz König (röm.-kath. Kirche), Anna-Marie Aagard (Mitglied des Weltkirchenrates),

Julia Ching (Konfuzianismus) oder Dr. Ariyaratne (buddhistische Sarvodaya-Bewegung in Sri Lanka). Bei diesem Treffen in Wien, das unter der Leitung des Ehrenvorsitzenden des InterAction Council, Helmut Schmidt, gestanden ist, kam es zur Verabschiedung der »Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten« (Universal Declaration of Human Responsibilities).

Den konkreten Anlaß für die Formulierung der Erklärung bildete die 50. Wiederkehr der »Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte«, wobei die Proponenten der Menschenpflichten betonen, daß nach einem halben Jahrhundert der Zeitpunkt gekommen ist, sich von den Rechten auch auf die daraus resultierenden Pflichten zu besinnen. Pflichten, die insofern zu den Rechten komplementär sind, als sie von jedem Einzelnen seinen Beitrag zur Umsetzung der Menschenrechte verlangen. Denn der Einzelne darf nicht nur auf eigene Rechte, die ihn vor fremder Willkür schützen sollen, pochen, sondern jeder hat auch Verantwortung den Mitmenschen und seiner Umwelt gegenüber, damit diese ihr Recht bekommen. Die 19 Artikel der Erklärung, die den Vereinten Nationen und der Weltöffentlichkeit als Diskussionsgrundlage vorgelegt wurden, sind ein Versuch, durch die Besinnung auf einen gemeinsamen ethischen Nenner im weitesten Sinne positiv einem drohenden Zusammenstoß von Kulturen und Werthaltungen entgegenzusteuern, indem »jedes Individuum und jede gesellschaftliche Einrichtung ... zum Fortschritt der Gemeinschaften und zur Aufklärung all ihrer Mitglieder beitragen mögen. ... Bewußtsein und Akzeptanz dieser Pflichten sollen in der ganzen Welt gelehrt und gefördert werden«. So formuliert die Präambel der »Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten.«⁵

Welche konkreten Möglichkeiten, Aufgaben und Grenzen erwachsen aus der Perspektive von Einzelreligionen gegenüber einem solchen ambitionierten Projekt universeller Menschenpflichten? Menschenpflichten – wie auch Menschenrechte – erheben als Ganzes zwar keinen universell-religiösen Anspruch, können aber im konkreten Fall in Konflikt mit jeweils spezifischen Ansprüchen und Erwartungen einer religiös-ethischen Botschaft treten.⁶ An Hand des Buddhismus sei daher gezeigt, welche Chancen und Probleme solche Menschenpflichten in ihrer Verwirklichung, aber auch im Heilsstreben des Individuums haben, wenn es darum geht, Parameter für eine transkulturelle Ethik zu finden.

1. Grundpfeiler buddhistischer Ethik

Ein dem Buddha zugeschriebener Satz legt folgende Prinzipien des sittlichen Handelns fest:⁷ »Alles Böse meiden, das Gute tun und das eigene Herz läutern – das ist die Lehre der Buddhas.« – Die Prägnanz des Satzes führt mitten in die Problematik, wenn man von »buddhistischer Ethik« sprechen will. Denn es ist als erstes festzuhalten, daß der Buddha nicht ein philosophisches System der Welterklärung, sondern eine praktische Erlösungslehre verkündet hat. In Verbindung mit der buddhistischen Karma-Lehre, d.h. der Vorstellung von der Tat und ihren Folgen, ist es wichtig, daß es nicht nur auf die Tat allein ankommt, sondern daß die Gesinnung entscheidend ist, egal ob daraus gute oder schlechte Taten entstehen. Positiv formuliert: Diese Gesinnungsethik hat eine größere Antriebskraft, positive ethische Haltungen auch wirklich umzusetzen! Allerdings ist buddhistische Ethik nicht Selbstzweck, sondern hat der Erlösung und dem Erreichen des Nirvana zu dienen; was dafür nützt und wegführt vom Zustand des Leidhaften, wie Buddha gelehrt hat, ist ethisch. Ethik ist eben – wie in dem kurzen Ausspruch formuliert –

eigentlich nur Mittel zur »Läuterung des Herzens« (d.h. eine Hilfe, ins Nirvana zu gelangen).

Daraus hat Max Weber – nicht unwesentlich beeinflusst durch seine Vergleiche mit Strömungen protestantischer Ethik – das Bild vom weltflüchtigen Buddhisten abgeleitet, was in idealtypischer Weise für den frühen Buddhismus zwar nicht falsch, aber der religionssoziologischen und gesellschaftlichen Realität gegenüber doch verkürzt ist.⁸

Die letzte Zielsetzung buddhistischer Aussagen zur Ethik liegt darin, daß ethisches Verhalten eine Vorbedingung für Meditation und spirituelle Entwicklung darstellt. Es darf aber nicht übersehen werden, daß – und dies ist für unsere Themenstellung wichtig – ein »weltlich« denkender Mensch nur schwerlich jene Ethik verwirklichen wird, die Meditation und Fortschritt auf dem Weg zur Erleuchtung ermöglicht. Beides – konkret-weltlich ethisches Verhalten und Ethik als Vorbereitung zur Überwindung der konkreten Welt in der Versenkung – gehört im Buddhismus aber untrennbar zusammen. Dieser Zusammenhang wird bereits durch Traditionen des frühen Buddhismus deutlich, die ihrerseits freilich nicht voll harmonisierbar sind. In der sog. »Predigt von Benares« verkündet der Buddha erstmals seine Lehre von den vier heiligen Wahrheiten, deren letzte vom Ende des Leidens durch den achtfachen Pfad spricht, der zum Nirvana führt:⁹ »Es ist dieser edle achtgliedrige Weg, nämlich: rechte Einsicht, rechter Entschluß, rechte Rede, rechte Tat, rechter Wandel, rechtes Streben, rechte Wachheit, rechte Versenkung.«

Rechtes Reden, rechtes Handeln und rechte Lebensführung machen den *allgemeinen* Kern buddhistischer Ethik aus, wobei bereits frühe Texte diese *weltlich-deskriptive* Seite ethischen Verhaltens ausformulieren, v.a. in den sog. »fünf Vorsätzen oder Gelübden« (*pañca-sila*) der Laien, während Mönche und Nonnen noch fünf weitere grundsätzliche Gelübde einzuhalten haben. Mehrfach ist diese Reihe der fünf *sila* der Laien überliefert:¹⁰

»Ich gelobe, mich des Tötens zu enthalten.

Ich gelobe, mich des Stehlens zu enthalten.

Ich gelobe, mich des unrechten Wandels in Sinnenlust zu enthalten.

Ich gelobe, mich des Lügens zu enthalten.

Ich gelobe, mich des Rausches zu enthalten.«

Die Enthaltung berauschender Substanzen ist in den ältesten Reihenbildungen der Gelübde noch nicht enthalten, die somit nur vier solche Sentenzen kennen, wobei auch die Viererreihe formal und inhaltlich mit »rechtem Reden, Handeln und Lebensführung« nicht deckungsgleich ist. Trotz solcher Differenzen schaffen diese Aussagen eine (normative und auf den Religionsstifter zurückgehende) Rahmenbedingung, die so weit gehalten ist, daß daraus konkrete Pflichten ableitbar sind. Entsprechend der religionsgeschichtlichen Entwicklung des Buddhismus ist dabei ferner festzuhalten, daß der sog. Mahayana-Buddhismus für den Erlösungsweg wichtige »Werte« wie Liebe, Güte (*maitri*, *metta*) und Mitleid (*karuna*), aber auch die sechs »Vollkommenheiten« (*paramitas*), zu denen u.a. Freigebigkeit (*dana*) und Zucht/Sittlichkeit (*sila*) gehören, entwickelt hat, was die Wichtigkeit und Nützlichkeit dessen hervorhebt, was man durchaus mit dem europäischen Begriff »Ethik« umschreiben kann.

Nachdem die Grundpfeiler buddhistischer Ethik als Teil des Erlösungswegs genannt sind, sei im folgenden gefragt, welche Menschenpflichten daraus ableitbar sind – und wo diese auch ihre Grenzen erfahren. Beispielhaft greife ich dabei von den in der Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten des InterAction Council aufgezählten Pflichten (s.o. Anm. 5) die einschlägigen Artikel der Themenkreise Gewaltlosigkeit, Arbeit und Partnerschaft heraus.

2. Achtung vor dem Leben

»Jede Person hat die Pflicht, Leben zu achten. Niemand hat das Recht, eine andere menschliche Person zu verletzen, zu foltern oder zu töten. ... Schutz verlangen auch die Tiere und die natürliche Umwelt. Alle Menschen haben die Pflicht, Luft, Wasser und Boden um der gegenwärtigen Bewohner und der zukünftigen Generationen willen zu schützen« (Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten von 1997, Art. 5.7)

Die erste Assoziation dazu aus der buddhistischen Überlieferung ist das Wort *ahimsa*. Ahimsa als »Nicht-Töten« und »Nicht-Gewaltanwenden« muß dabei in den größeren Kontext auf dem Weg zum Heil eingebettet werden, wobei Ahimsa zugleich immer ein Korrektiv gegenüber jener – zurecht vom Buddha abgelehnten – Extremaskese ist, die nur noch »Selbstquälung« bedeutet. Die Beachtung und Kultivierung des Nicht-Tötens / Ahimsa ist jedoch nur möglich, wenn jemand vom »Durst« und der Leidenschaft frei geworden ist, wie der Buddha als zweite heilige Wahrheit verkündet hat. Anders formuliert heißt dies, daß nur ein unerleuchteter Mensch, der in der Welt des Leidvollen verstrickt ist, auch Gewaltanwendung und ihre Folgen praktiziert, zu denen etwa Gier (*lobha*), Zorn (*krodha*) und Sinnestäuschung (*moha*) gehören. Zurecht wird von Buddhisten der Gegenwart gerne darauf verwiesen, daß man nicht nur andere Menschen nicht töten darf, sondern jegliche Form von Unterdrückung, Ausbeutung oder geistiges Quälen von Lebewesen genauso dazu gehört; denn die Realisierung von Ahimsa ermöglicht ein konfliktfreies Leben in der Gesellschaft.¹¹ Eine Engführung von Ahimsa auf ein Verbot des Tötens von Tieren als Begründung eines Vegetarismus ist dem Buddha fremd gewesen, da er seinen Mönchen durchaus den Genuß von als Almosen gegebenen Fleischspeisen erlaubt hat. Aufschlußreich für die Rolle von Ahimsa im alltäglichen Leben ist nämlich ein – politisch motivierter – Text des buddhistischen Herrschers Ashoka aus der Mitte des 3. Jh. v.Chr.:¹²

»Was in vielen Jahrhunderten früher nicht geschehen ist, solches ist heute gefördert worden durch die Dhamma-Unterweisung des Königs: das Nicht-Töten von Tieren, das Nicht-Verletzen von Lebewesen, (ferner) gegen Verwandte anständiges Benehmen, gegen Shramanas und Brahmanen anständiges Benehmen, Gehorsam gegen die Eltern, Gehorsam gegen die Alten.«

Die politische Motivation dieser Verbote ist keineswegs zu übersehen; es wird – als Kontext von Nicht-Töten – eben auch das richtige Benehmen gegenüber Vorgesetzten und Älteren propagiert. Aber man darf nicht unterschätzen, daß solche Aussagen eine Prägestkraft für die Ethik der buddhistischen Laien gewannen. Nicht zufällig beginnen die fünf buddhistischen Gebote (*sila*), die für Mönche und Laien in gleicher Weise gültig sind, mit dem Versprechen, Ahimsa zu praktizieren, d.h. sich des Tötens und der Gewaltanwendung zu enthalten. In der weiteren Entwicklung des Buddhismus – ausgehend von den Mahayana-Schulen, aber später wiederum auf alle anderen buddhistischen Richtungen zurückwirkend – wird die Bedeutung von Ahimsa noch erweitert, indem Ahimsa mit der Vorstellung, mit allen Wesen Mitleid zu haben, gekoppelt wurde. Daraus resultiert die Sorge für alle Wesen, daß sie glücklich und in Frieden leben mögen, was jedoch Gewaltanwendung gegen sie automatisch ausschließt.

Ahimsa als »Achtung vor dem Leben« hat für Buddhisten als »Schutz der natürlichen Umwelt« wenig mit einem ökologischen Bewußtsein oder einem Artenschutz bedrohter Tiere oder Pflanzen zu tun, denn die Natur ist nach traditioneller buddhistischer Auffassung eher als feind-

licher Bereich zu sehen.¹³ Naturfrömmigkeit oder größere Naturverbundenheit asiatischer Menschen – wie gelegentlich behauptet wird – entspricht kaum buddhistischen Grundlagen, auch wenn ostasiatische Mahayana-Richtungen in dieser Hinsicht positiver zur Natur eingestellt sind als dies im frühen indischen Buddhismus der Fall war. Aber auch in Ostasien ist es primär die ästhetisch geordnete Natur (z.B. in der Anlage der Zen-Gärten), die es zu schützen gilt, nicht die Natur grundsätzlich. Dennoch ermöglicht eine von Ahimsa geprägte Lebensauffassung einen schonenden Umgang mit der Natur: Ahimsa ist nämlich zu propagieren und zu praktizieren (a) aufgrund des Mitleids mit allen Wesen, (b) aufgrund der Angst vor negativen karmischen Auswirkungen von Gewaltanwendung und (c) aufgrund der Befürchtung, daß Gewaltanwendung zur ethischen Abstumpfung dessen führt, der so handelt. Daß in manchen buddhistischen Ländern – auch unter dem Eindruck von aus Profitstreben wenig sensiblem Umgang mit den Ressourcen der Natur – in den letzten Jahrzehnten von Laien und Mönchen erfolgreich Bewegungen gestartet wurden, sich für Umweltschutz zu engagieren, ist durchaus eine positive Folge der Versuche, Ahimsa im alltäglichen Leben umzusetzen.¹⁴

Achtung vor Leben in all seinen Formen – Mensch, Tier, Pflanze – ist wohl für die meisten Buddhisten eine positive Lebenshaltung. Es ist aber keine Pflicht für Buddhisten und kann weder kosmologisch noch soteriologisch begründet werden. Die »buddhistische Daseinsanalyse«, daß alles leidvoll ist, fordert einen Buddhisten vielmehr dazu auf, durch sein Verhalten und Erkennen an der Überwindung des Leidens zu arbeiten, und das Ende des Leidens im Nirvana zu erlangen. Auf der gesellschaftlich-vorläufigen Ebene führt dies – im Idealfall – dazu, daß man Qualitäten kultiviert, die eine weltliche Vermehrung von Leiden vermeiden. Gewaltlosigkeit spielt dabei zweifellos eine wesentliche Rolle und ist ein Wert, der weitgehende Akzeptanz erlangen kann. Aber es handelt sich dabei um keinen Wert an sich, sondern um eine Verhaltensweise, die sich einstellt, wenn ein spiritueller fortgeschrittener Mensch erkannt hat, worin die Ursachen des leidhaften Daseins bestehen. Jedoch ist es schwierig, ein dieser Verhaltensweise entsprechendes Leben verpflichtend vorzuschreiben.

3. Solidarische Arbeit und Wirtschaft

»Alle Menschen haben die Pflicht, ihre Fähigkeiten durch Fleiß und Anstrengungen zu entwickeln; sie sollen gleichen Zugang zu Ausbildung und sinnvoller Arbeit haben.« (Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten, Art. 10)

Obwohl für den Buddha Besitz als Verhaftetsein an Weltliches kein Wert ist, wird der Erwerb von Besitz nicht negiert, und Buddhisten können Reichtum insofern auf dem Heilsweg einsetzen, als sie Almosen geben, fromme Stiftungen einrichten oder den Buddhismus in einer anderen Weise fördern. In einem gerne erzählten Gleichnis wird der rechte Umgang mit Wohlstand beschrieben, indem fast identische Bilder für Hölle und Himmel geschildert werden: Die Hölle ist in diesem Gleichnis jener Ort, wo alle vor vollen Töpfen sitzen, aber viel zu lange Löffel haben, um daraus essen zu können. Der Himmel hingegen ist jener Ort, wo ebenfalls alle vor den vollen Töpfen sitzen, aber mit den viel zu langen Löffeln sich gegenseitig zu füttern verstehen. – Wer Besitz oder Wohlstand nicht richtig zu nutzen weiß, für den ist er nutzlos. Aber die Bedingtheit und Vorläufigkeit von Besitz bedeutet keineswegs, daß Buddhisten nicht auch die Be-

friedigung elementarer materieller Bedürfnisse bräuchten, so daß Arbeit und spirituelles Leben durchaus miteinander vereinbar sind.¹⁵ Das Bild vom »weltflüchtigen« Buddhisten ist auch in dieser Hinsicht notwendigerweise zu korrigieren. Denn erst wenn kein materieller Mangel besteht, kann das Bedürfnis zur Selbstverwirklichung entstehen, wobei westliche Buddhisten in diesem Zusammenhang – nicht zu Unrecht – gern auf das Beispiel Gautama Buddhas verweisen, der als Prinz Siddharta alle materiellen Bedürfnisse erfüllt hatte, ehe er nach Erleuchtung suchte. Trotz der Betonung der Vergänglichkeit und des Leidvollen hat der Buddhismus von Anfang an ein Potential, die materiell-wirtschaftliche Welt in den Heilsweg einzubeziehen. Obwohl der Buddha selbst – soweit die auf uns gekommenen Quellen ein Urteil erlauben – nicht gearbeitet hat, mahnt er zur rechten Erwerbstätigkeit. Diese buddhistische Vorstellung bildete allerdings nicht nur zur Zeit der Entstehung des Buddhismus, sondern noch in der Gegenwart im indischen Kulturraum eher eine außerseiterische Meinung, während sie sich im ostasiatischen Buddhismus ungleich leichter durchsetzen konnte. »Ein Tag ohne Arbeit, ein Tag ohne Essen« – diese bekannte Sentenz hat der chinesische Zen-Mönch Pai-chang im 8.Jh. formuliert, wodurch Arbeit als wesentlicher Faktor endgültig in den Zen-Weg integriert wurde, allerdings zugleich als Prinzip einer Arbeitsteilung und nicht als ein auf Gewinnmaximierung ausgerichteter Arbeitswettbewerb.

Für buddhistische Ethik läßt sich daraus einerseits ableiten, daß Wirtschaft – und zwar als Wohlstand für jeden, nicht nur für eine ausgewählte Sozialschicht – als Wert akzeptierbar ist, und daß der »Motor« der Wirtschaft, nämlich die Arbeit jedes einzelnen, zugleich Recht und Pflicht jedes einzelnen ist. Es gehört daher auch zur Menschenwürde als Buddhist, die Möglichkeit zu haben, einer sinnvollen Arbeit nachzugehen – und dafür entlohnt zu werden, um die eigenen materiellen Bedürfnisse zu erfüllen, ohne sich deswegen von Arbeit »versklaven« zu lassen. Wenn der vorhin erwähnte achtfache Pfad von »Rechter Tat« spricht, so zielt dies auf die rechte Lebensführung, die sich in der Ausübung bestimmter Berufe – oder deren Vermeidung – niederschlägt. Arbeit und ökonomische Aktivitäten sind so zu wählen, daß sie heilsam und dem Erlösungsweg förderlich sind, wobei ein zentraler Akzent darauf liegt, daß die eigene Arbeit andere Lebewesen nicht schädigen, ausnützen oder betrügen darf. Insofern korrespondiert in dieser Hinsicht das Menschenrecht auf Arbeit ganz deutlich mit einer Menschenpflicht hinsichtlich der Art, wie solche Arbeit zu gestalten ist. Berufe, die es zu vermeiden gilt, und die in buddhistischen Ländern weitgehend geächtet und abgelehnt werden, beziehen sich v.a. auf Handel mit Menschen, mit Tieren, mit Fleisch, mit Waffen und oder mit berauschenden Substanzen,¹⁶ weil solche Berufe entweder gegen eines der fünf Gelübde buddhistischer Laien und Mönche oder gegen andere Lebewesen verstoßen.

Es ist daran zu erinnern, daß der Buddha einen mittleren Weg zwischen extremer Askese und totaler Ausschweifung gelehrt und praktiziert hat. Wer diesen Weg selbst gehen will – und der Buddha ist in erster Linie derjenige, dem als Vorbild nachzueifern ist –, kann mit »beiden Beinen« in der Welt stehen und mit Fleiß diese Welt zu gestalten versuchen. Daß ein buddhistischer Laie deswegen intensiv arbeitet, um sein Essen redlich zu verdienen und Wohlstand – auch als konkreten Ausdruck einer »vorläufigen« Wahrheit – zu erwerben, ist *eine* Form, wie der Weg zum Nirvana verwirklicht werden kann, wobei Arbeit – die eigene, wie auch das Bemühen, auf Grund von Mitleid auch Arbeitsmöglichkeiten für andere zu schaffen – als Teil der rechten Lebensführung heilsförderndes Mittel werden soll.

4. Gegenseitige Achtung in der Partnerschaft

»Alle Männer und alle Frauen haben die Pflicht, einander Achtung und Verständnis in ihrer Partnerschaft zu zeigen. Niemand soll eine andere Person sexueller Ausbeutung oder Abhängigkeit unterwerfen. Vielmehr sollen Geschlechtspartner die Verantwortung für die Sorge um das Wohlergehen des anderen wahrnehmen.« (Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten, Art. 16)

Wer sich mit buddhistischen Texten beschäftigt, dem fällt es nicht schwer, eine nicht geringe Anzahl von Aussagen zusammenzustellen, die wenig Positives zu dem eben genannten Artikel der Erklärung der Menschenpflichten aussagen. Ablehnung von Frauen – anscheinend aus Angst vor der Macht der Verführung, die von Frauen ausgeht und die einen Mann bei seinem Erlösungsstreben behindern – bringen manche Texte recht drastisch zum Ausdruck.¹⁷ Die Frau, durch die der Mann an der Welt der Täuschung anhaftet, ist für die Erlösung hinderlich und verlängert als Gebärerin sogar das Leiden. Denn die ersten beiden heiligen Wahrheiten betonen ja, daß Geburt Leiden ist und daß die Begierde Ursache des Leidens ist. Daraus leitet der frühe Buddhismus ab, daß Sexualität zur Gefährdung des Heils werden kann, womit die – bis heute nicht restlos geschwundene – Vorstellung (und Abwertung) der Frau als Lustobjekt für den Mann gekoppelt ist, wobei u.a. verkannt wird, daß das dritte Laiengelübde in Bezug auf Vermeidung von unerlaubter Sexualität, d.h. einer Sexualität, durch die einer der beiden Sexualpartner Schaden verursacht, in gleicher Weise für Männer und Frauen gilt. Gerade wegen der schon im frühen Buddhismus einsetzenden einseitigen – zu Ungunsten der Frau ausgefallenen – Interpretation dieses Gelübdes muß man in positiver Hinsicht vermerken, daß im Mahayana-Buddhismus Strömungen entstanden sind, die in der Bewertung von Sexualität zumindest ansatzhaft die Möglichkeit betonen, Frauen partnerschaftlicher zu begegnen. Gelegentlich findet sich die Wertung, daß der Körper als »Sitz der Glückseligkeit« in den Pfad der Erleuchtung miteinbezogen werden kann, was nicht in dem Sinn mißverstanden werden darf, Sexualität und Vergnügen wären schon der Pfad der Erleuchtung.

Trotz negativer Kehrseiten, die keineswegs zu beschönigen und an denen auch Nicht-Buddhisten mitbeteiligt sind,¹⁸ enthalten buddhistische Lehrmeinungen ein Potential, die Frau als Partnerin ernstzunehmen und Verantwortung für ihr Wohlergehen zu übernehmen. Aber es ist kaum zu übersehen, daß die weitgehend patriarchal geprägte buddhistische Welt hier noch größeren »Aufholbedarf« hat als in anderen vorhin besprochenen Punkten. Dennoch bietet sich für buddhistische Frauen in Hinblick auf Partnerschaft aufgrund ihres religiösen Kontextes ein positiver Ansatzpunkt, der für eine erfolgreiche Verwirklichung dieser »Menschenpflicht« nicht übersehen werden kann. Buddhistische Texte machen wenigstens in der Theorie deutlich, daß die »Gefahr« von Frauen lediglich auf der weltlichen Ebene besteht und nicht grundsätzlich ist. Auch wenn diese Aussage nicht selten als Vorwand mißbraucht wird, Frauen auf weltlicher Ebene zu benachteiligen und sexuell auszubeuten, indem man vorschnell die »Vorläufigkeit« der weltlichen Benachteiligung betont, bietet der theoretische Ansatz engagierten Frauen und Männern eine doch religiös-ideologisch fundierte Begründung, weltlichen Mißbrauch zu mindern, indem man sich seiner humanen Aufgabe, gegenseitige Achtung zu verwirklichen, besinnt.

5. Kritisches Fazit

»Jede Person, gleich welchen Geschlechts, welcher ethnischen Herkunft, welchen sozialen Status, welcher politischer Überzeugung, welcher Sprache, welchen Alters, welcher Nationalität oder Religion, hat die Pflicht, alle Menschen menschlich zu behandeln.« (Entwurf einer Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten, Art. 1)

Diesem ersten Artikel wie auch dem in den darauffolgenden Artikeln detaillierter benannten Kanon der Menschenpflichten können Buddhisten auch mit durchaus unterschiedlicher ethnischer und kultureller Herkunft sicherlich zustimmen. Daß die Formulierung der Menschenpflichten nicht grundsätzlich buddhistischen Lehren widerspricht, darin liegt zweifellos die positive Stärke dieser Erklärung, die auch gewürdigt und gefördert werden muß.

Mit diesem einleitenden Artikel setzt aber zugleich – aus der Sicht des Buddhismus¹⁹ – eine erste kritische Einschränkung ein: Woher gewinnt dieser Kanon der Menschenpflichten seine Legitimität und letzte Autorität? Eine bestimmte Organisation oder Gruppe, die die Einhaltung solcher Pflichten beaufsichtigt und ihnen Autorität verleiht, ist nicht angestrebt (vgl. auch Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten, Art. 3), und könnte auch zu unliebsamen Interpretationen dessen führen, welche Pflichten ein Mensch zu erfüllen hat. Daß auch Religionen davor nicht gefeit sind, zeigen in historischer Perspektive etwa fanatische Strömungen des Nichiren-Buddhismus im 13./14.Jh. in Japan; aber auch die aus dem Geist des Nichiren-Buddhismus lebende Soka-Gakkai-Bewegung, die »Gesellschaft zur Förderung der Werte« in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg, war nicht unumstritten. – Auch die sog. »Goldene Regel«, die in Art. 4 aufgegriffen wird, und die als allgemeine Maxime vielen Religionen bekannt ist, ist wohl nur bedingt tragfähig für die Verwirklichung solcher Menschenpflichten. Die buddhistische Version der Goldenen Regel lautet wie folgt:²⁰

»Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll es auch nicht für ihn sein, und ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten?«

Letztlich muß eine überzeugende Begründung dieser Menschenpflichten m.A.n. religionsintern gefunden werden. Religionen haben in unterschiedlicher Weise ihr jeweiliges Potential, um ihr Menschenbild für ein harmonisches Zusammenleben zu prägen.

Fragt man daher hinsichtlich der Begründbarkeit der vom InterAction Council 1997 vorgeschlagenen Menschenpflichten (s.o. Anm. 5) nochmals zusammenfassend nach den Möglichkeiten, die sich aus der Lehre des Buddha, wie sie in Interpretation und Tradition der verschiedenen Schulrichtungen auf uns gekommen ist, ergeben, so ist folgendes zentral: Für den Buddhisten steht die Ursache im Vordergrund, die Wirkung kommt nachher, das heißt, die Befolgung solcher Pflichten geschieht nicht, weil dieser Pflichtenkatalog aus sich heraus eine Verbindlichkeit beanspruchen könnte, sondern einem Buddhisten legt sich die konkrete Umsetzung dieses Katalogs nahe, weil er auf seinem Streben zum Nirvana die Ursachen des Leidens und einen Weg, dies zu beenden, erkennt. In diesem Streben nach Heil fällt als »Nebenprodukt« ab, daß man diese Menschenpflichten als weltlich-vorläufiges und positives Produkt durchaus bejaht. Aber auf deskriptiver Ebene muß man sich dabei zweierlei bewußt bleiben:

a) Die Verwirklichung dieser Pflichten gelingt aus buddhistischem Blickwinkel nur dann, wenn der einzelne Mensch als Buddhist lebt – und je religiös fortgeschrittener jemand lebt,

desto automatischer werden diese Pflichten von ihm als Früchte seines religiösen Weges hervor-
gebracht.

b) Aus buddhistischer Sicht besitzen solche Pflichten keinen »Eigenwert«, so daß aus dem
Buddhismus letztlich keine direkten Argumente dafür ableitbar sind, weshalb diese Pflichten an
sich universalen Charakter haben können.

Somit komme ich zu einem kritischen Fazit: Eine transreligiöse und transkulturelle Ethik – und
in einen solchen theoretischen Hintergrund ist die »Erklärung der Menschenpflichten« des In-
terAction Council eingebettet – kann nicht mehr leisten, als einige Parameter vorzulegen, die
notwendigerweise allgemein bleiben. In ihrer Allgemeinheit können solche Regelungen sich wohl
weitgehender Akzeptanz erfreuen, allerdings soll man nicht der Illusion erliegen, damit universell
gültige – das hieße im vorliegenden Zusammenhang in erster Linie *wirksame* – Aussagen geschaf-
fen zu haben. Denn die Detailinterpretation und Verwirklichung solcher durchaus gut gemeinter
Überlegungen kann nur jeweils innerhalb des konkreten religiösen (oder ideologisch-weltanschau-
lichen) Bezugsrahmens geschehen, wobei aufgrund der Verschiedenheit der Religionen letztlich
unterschiedliche Akzentuierungen dessen, was Menschenpflichten sind, unausbleiblich sind.

Dennoch sei mit einer positiven Pragmatik geschlossen: Die Erklärung der Menschenpflich-
ten ist idealtypisch – und als solche nur teilweise Abbild der sozialen Wirklichkeit. Dennoch
sollten Angehörige einzelner Religionen – in einem unaufhörlichen Lernprozeß – nicht müde
werden, einzelne Teile nach bestem Wissen zu verwirklichen, auch wenn ihre Lebensführung
ein Zeichen der Vorläufigkeit der sichtbaren Welt bleibt und insofern an Grenzen stößt, als aus
den Erwartungen unterschiedlicher Religionen unterschiedliche innerweltliche Verwirklichun-
gen resultieren, die nicht universell harmonisierbar sind.

Ao. Univ. Prof. Dr. Dr. Manfred Hutter

Institut für Religionswissenschaft

Attemsgasse 8

A-8010 Graz

Abstract

The »Universal Declaration of Human Responsibilities«, published by the InterAction Council in 1997,
aims to foster human and ethical development in a global society. The purpose of this paper is to ask in
which way it is possible to accept this declaration within the context of a specific religion – e.g. Bud-
dhism. From the point of view of Buddhist ethics it is worthy to mention that the fulfillment of human
responsibilities cannot be the main topic for ethical behaviour because it only leads to further attach-
ment within the material world and not to nirvana (salvation). Living as a Buddhist leads to ethical
behaviour but doing all one's responsibilities is only a preliminary task.

Anmerkungen

1. Ursprünglich als Vortrag am 13. November 1998 bei der Grazer Evangelischen Akademie »Menschen-Rechte,
Menschen-Würde, Menschen-Pflicht« gehalten.
2. Vgl. den Text bei *F. Ermacora (Hg.): Internationale Dokumente zum Menschenrechtsschutz, Stuttgart 1982, 19-27.*
– Einen aktuellen Überblick, der auch die Problematik einer Universalisierung von Menschenrechten sowie deren

- Verhältnis zu Religionen anspricht, bietet jetzt *H. Bielefeldt*: Art. »Menschenrechte«, in: Ch. Auffarth / J. Bernard / H. Mohr (Hg.): Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien. Bd. 2: Haar – Osho-Bewegung, Stuttgart 1999, 429-437.
3. *H. Küng*: Projekt Weltethos, München 1990, 171.
 4. *H. Küng / K.-J. Kuschel* (Hg.): Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München 1993. – Vgl. ferner *H. Küng*: Ja zum Weltethos, München 1995; *Ders.*, Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München 1997; *Ders./K.-J. Kuschel* (Hg.): Wissenschaft und Weltethos, München 1997.
 5. Der Text der Erklärung wurde – in allgemein leicht zugänglicher Form – publiziert in DIE ZEIT, Nr. 41, 3. Oktober 1997. – Vgl. auch *H. Schmidt* (Hg.): Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Ein Vorschlag, München 1997.
 6. Vgl. Bielefeldt 1999, 431f.
 7. Dighanikaya 14,3,28; vgl. *P. Gerlitz*: Die Ethik des Buddha, in: C. H. Ratschow (Hg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch, Stuttgart 1980, 227-348, hier 280f; *H. Bechert*: Die Ethik der Buddhisten, in: P. Antes u.a., Ethik in nichtchristlichen Kulturen, Stuttgart 1984, 114-135, hier 123.
 8. *M. Weber*: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, Tübingen 7. Aufl. 1988, 220ff. Vgl. dazu auch *M. Baumann*: Interpretationen buddhistischer Normen (*sila*) im Abendland, in: H. Bürkle (Hg.), Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen, Frankfurt 1993, 77-88, hier 78f.
 9. Samyuttanikaya 56,11, zit. nach *K. Mylius*: Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten, München 1985, 204.
 10. Zit. nach Bechert 1984, 123f; vgl. Baumann 1993, 77f.
 11. Vgl. die Rede des Theravada-Mönches Silawansa Thera aus Sri Lanka bei der UN-Menschenrechtskonferenz im Juni 1993 in Wien, zit. nach der Internet-Version: <http://www.buddhanet.net/texte/silawans/htm>.
 12. Zit. nach *U. Schneider*: Die Großen Felsen-Edikte Ashokas, Wiesbaden 1978, 107. Zu Ashokas »Ahimsa-Edikten« vgl. auch *P. Gerlitz*: Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie, Darmstadt 1998, 38f.
 13. Vgl. *M. Pye / C. Kleine / M. Dech*: Ökologie und Religionen. Eine religionswissenschaftliche Darstellung, in: Marburg Journal of Religion 2, Nr. 1 (1997). Diese nur über Internet publizierte Zeitschrift ist abrufbar über <http://www.uni-marburg.de/fbl1/religionswissenschaft/journal/mjr/>.
 14. Vgl. *P. Schenkel*: Die Welt in uns. Überlegungen zu Buddhismus und Ökologie, in: Dialog der Religionen 3 (1993) 129-157, hier 145-149; Gerlitz 1998, 45-49; daß »Umweltschutz« nicht zwingend direkt aus den buddhistischen Lehren hergeleitet werden muß, sondern nur als adaptierte Interpretation gewonnen wird, zeigen m.A.n. gut manche Elemente des sog. »Ökobuddhismus«, deren nichtbuddhistischer Ursprung unübersehbar ist, vgl. dazu *I. Harris*: Buddhist Environmental Ethics and Detraditionalization: The Case of EcoBuddhism, in: Religion 25 (1995) 199-211.
 15. Vgl. Baumann 1993, 81-84; ferner *A. Loseries-Leick / M. Aldrian / R. Augustin*: Die Versöhnung von Buddha und Marx – Buddhismus für eine gerechte und haltbare Wirtschaftsordnung, in: Ursache & Wirkung 7. Jahrgang, Nr. 23 (1998) 12-16.
 16. Vgl. z.B. Silawansa 1993; Gerlitz 1998, 39.
 17. Vgl. z.B. *I. My Hanh*: Kinder, Küche, Karma. Die Frau im Buddhismus und Konfuzianismus, Bern 1995, 118-144.
 18. Z.B. im Bereich der Ausbeutung von Frauen durch Prostitution, vgl. dazu *C. Kabilsing*: Thai Women in Buddhism, Berkeley 1991, 71-85.
 19. Ausdrücklich ist zu betonen, daß sich diese Ausführungen ausschließlich auf den Buddhismus beschränken und mögliche kritische Bedenken aus der Sicht anderer Religionen unberücksichtigt bleiben.
 20. Samyutta Nikaya 5,353,35ff; zit. n. Küng / Kuschel 1993, 82.