

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author: Elsas, Christoph
Title: "Potentiale religiös-kultureller Traditionen zur Achtung von Menschenrechten"

Published in: Streit um den Humanismus.
Würzburg: Königshausen & Neumann
Year: 2003
Pages: 111 – 119
ISBN: 978-3-8260-1952-4
URL to the original publication:
<https://verlag.koenigshausen-neumann.de/product/9783826019524-streit-um-den-humanismus/>

The article is used with permission of [Königshausen & Neumann](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Potentiale religiös-kultureller Traditionen zur Achtung von Menschenrechten

„Which Values for Africa of the 21st Century?“ fragte ein Artikel von Hans-H. Münkner kürzlich in der *Africana Marburgensia*, deren Schriftleitung mich mit ihm verbindet¹. Er hob an der Afrikanischen Charta der Menschen- und Völkerrechte (Banjul Charta) von 1981 hervor, daß sie einen Kompromiß finden mußte, der für die mehr als 50 Regierungen von Ländern mit verschiedenen Kulturen und politischen Gegebenheiten akzeptabel war, was wesentlich durch eine Ausbalancierung von individuellen und kollektiven Rechten und Pflichten gelang – und entsprechend durch solidarische Selbsthilfe-Kooperativen zu fördern ist.

Für die Verbindlichkeit unter Afrikanern ist ihr Hintergrund wichtig: Die Rechte auf Leben, Eigentum und soziale Sicherheit waren lange vor Ankunft des Kolonialismus von Afrikanern beachtete Menschenrechte – zur weit verbreiteten Tradition gehören Gebete bei vielerlei Anlässen für Schutz und Bewahrung von individuellem Leben und Leben allgemein, auch entsprechende Namengebung und Sprichwortweisheit sowie Sanktionen bei Verstößen gegen Lebens- und Eigentumsrechte, für die die Gruppe bedeutsam ist, die in Familie, Clan- und der Großgruppe auch sonst in allem für das Individuum Sorge trug.² Die Banjul Charta erwartet deshalb von den afrikanischen Staaten den Schutz von „morals and traditional values recognized by the community“ (Art. 17), während das Individuum die Pflicht habe, für harmonische Entwicklung und Zusammenhalt der Familie zu sorgen (Art. 29,1) sowie „to preserve and strengthen positive cultural values in his relations with other members of the society, in the spirit of tolerance, dialogue and consultation“ (Art. 29,7)³. Westliche Juristen mit Verständnis für Afrikanische Werte sehen entsprechend in den betonten Rechten der Völker etwas, was den in Afrika meist schwachen Staat stärken statt schwächen soll, weil „die Individuen oder Völker in Interaktion mit den relevanten Autoritäten und innerhalb ihres partikularen kulturellen Rahmens“ darüber zu bestimm-

¹ AM Sonderheft 17, Marburg 1998, 79–87. – Vorliegender Beitrag ist ein Nachdruck aus: Michael Kirk/Jost W. Kramer/Rolf Steding (Hrsg.), *Genossenschaften und Kooperation in einer sich wandelnden Welt: Festschrift für Prof. Dr. Hans-H. Münkner zum 65. Geburtstag*. – Münster: Lit. 2000 (ISBN 3-8258-4879-5), S. 351–360.

² Dazu Victor Dankwa, *The African Charter on Human and Peoples' Rights: Hopes and Fears*, in: African Law Association (ed.), *The African Charter on Human and Peoples' Rights: Development, Context, Significance, Papers of a Symposium*, Marburg 1991, 2–12.

³ Bei U.O. Umozurike, *Morality in the Banjul (African) Charter of Human and Peoples' Rights*, ebd., 31–40, hier 33.

men haben, was „Menschenwürde“, „menschliche Grundbedürfnisse“ oder „das gleiche Recht auf Achtung“ im jeweiligen Kontext ausmacht⁴.

Abgesehen vom neuen urbanen Sektor stellte die Gruppe bis in die Gegenwart zugleich die gesellschaftliche und religiöse Gemeinschaft dar, die allen Gruppenmitgliedern soziale Sicherheit gewährte, wobei die politische Herrschaftsbegrenzung durch Mitbeteiligung an Entscheidungen vor allem auf Dorfebene wichtige Vorbedingungen des Menschenrechtsgedankens schuf. Solche kulturellen Traditionen primärreligiöser Art, die in Afrika ebenso wie islamische und hinduistische neben der als jüdisch-christlich-säkular empfundenen UNO-Menschenrechtserklärung Beachtung beanspruchen, machen auch in anderen Teilen der Welt auf sich aufmerksam. Wenn wir am Beispiel Korea solcher Verständigung, die für Afrika gefunden werden muß, die Suche nach Verständigung⁵ zwischen westlichen Menschenrechtsvorstellungen und dem primärreligiösen Schamanismus, taoistischen und konfuzianistischen Traditionen sowie Buddhismus zum Vergleich zur Seite stellen, deutet sich die Vielzahl von Potentialen zur Achtung von Menschenrechten an.

Wie der afrikanische Mediziner für seine Klientel darum besorgt ist, Störungen im Kontinuum der Lebenskraft aufzudecken und zu beseitigen und den Erfolg durch Einbeziehen aller eindrucksvollen Lebenskräfte der umgebenden Welt sicherzustellen, so auch die koreanische Schamanin: Zur Religion gehört die Beachtung der Lebenskräfte im All, denn harmonische Beziehungen mit Natur, Menschen und göttlichen Wesen sind die Grundlage für alles Glück, an dem entsprechend Teilhabe zu gewähren ist, allen Teilnehmern und den Ahnen. Dazu kommt in Korea, daß Schamanismus seit den Jahrhunderten der konfuzianischen Staatsreligion die Religion derjenigen ist, die von deren offiziellem Ritual ausgeschlossen waren, insbesondere der Frauen. So gibt es auch z.T. christliche und buddhistische Stimmen, die die Widerstandskraft und die Kommunität des schamanistischen Rituals hervorheben, aus denen Energie zur Veränderung der Situation zugunsten der Minjung, des unter gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten leidenden Volkes erwächst: Menschenwürde und Menschenrechte werden hier u.U. mit Erfolg gegen die Mächtigen durchgesetzt mit magisch-religiöser Bedrohung etwa durch rituelles Schießen auf die Porträts der für deren Verletzung verantwortlichen Personen⁶ im Sinne einer der goldenen Regel entsprechenden Appells „Willst Du nicht, daß Deine Lebenskraft ausgelöscht wird, was ich hier

⁴ W. Benedek, *The Significance of the African Charter of Human and Peoples' Rights for the Progressive Development of the International Concept and Protection of Human Rights*, ebd., 13–30, hier 20f.

⁵ Vgl., Ch. Elsas, *Unterstützung des Alltagsdialogs durch die westlich angeregte Perspektive der Korean Christian Academy*, in: S. Keil/J. Jetzkowitz/M. König (Hg.), *Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiosität in einer ostasiatischen Gesellschaft*, München/Köln/London 1998, 271–281.

⁶ H.-K. Chung, *Wisdom of Mothers knows no Boundaries: Religious Pluralism and Asian Women's Spirituality* (Korean Christian Academy Manuscript) Seoul 1994.

unter Zuhilfenahme spiritueller All-Energie inszeniere, dann füge das auch keinem anderen zu!“.

Schon angesichts solcher Ordnungen, die sich primärreligiös am Kontinuum der Lebenskraft in der Gemeinschaft von Familie, Clan, Volk, All orientieren, fordert heute eine Gruppe älterer Staatsmänner, die verschiedene religiös-kulturelle Einflußbereiche repräsentieren, angesichts der Machtpositionen der Gruppen, die die UNO-Menschenrechte tragen, aus den Menschenrechten auch Menschenpflichten abzuleiten im Sinne der goldenen Regel?: „Alle Menschen, begabt mit Vernunft und Gewissen, müssen im Geist der Solidarität Verantwortung übernehmen gegenüber jedem und allen, Familien und Gemeinschaften, Rassen, Nationen und Religionen: Was Du nicht willst, das man Dir tu, das füg auch keinem anderen zu“ (Art. 4). Dazu gehören u.a. als Folgerungen

– „Wirtschaftliche und politische Macht darf nicht als Mittel zur Herrschaft eingesetzt werden, sondern im Dienste wirtschaftlicher Gerechtigkeit und sozialer Ordnung“ (Art. 11b) und

– „Alle Männer und Frauen haben die Pflicht, einander Achtung und Verständnis in ihrer Partnerschaft zu zeigen“ (Art. 16a).

In diesem Sinne läßt sich die Verbindung von Menschenrechten und -pflichten als aktuelle Erläuterung von Artikel 19 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 verstehen, nach dem jedes Recht seine Grenzen in den Rechten der anderen findet.

Die Motivation zur negativen Goldenen Regel (Was du nicht ..., das ... auch nicht) aus Vermeiden eigener Schädigung erweist sich angesichts dessen, daß immer größere Menschengruppen aufeinander angewiesen sind, als notwendiges und deshalb mit gesellschaftlicher Autorität durchzusetzendes, wenn auch nicht hinreichendes ethisches Kriterium. Vielmehr muß hinzukommen, daß in aller Welt die Menschen als Vernunftwesen für Dialoge über ihre Wertssysteme auf der Grundlage ihrer jeweiligen Kultur und Religion zu motivieren sind.

Die innergesellschaftliche Motivation aus der Goldenen Regel, anderen nichts aufzuzwingen, weil uns auch nicht aufgezwungen werden soll, ist so zu ergänzen um religiöse Motivation zum Dialog. Diese hängt in ihrer Breitenwirkung ab von der Einsicht in die Reziprozität innerhalb der Sozialstrukturen, die jeweils die Religion neu interpretieren lassen, weil die Anhängerschaft anderer Religionen oder Weltanschauungen hier oder anderswo in der näher zusammenrückenden Welt auch eine machtvolle Gruppe darstellen, so daß sich im Sinne der Goldenen Regel wechselseitiger Respekt empfiehlt. Beobachter können heu-

⁷ H. Schmidt, Zeit von den Pflichten zu sprechen! Ein gewaltsamer Zusammenprall der Kulturen kann vermieden werden, in: Die Zeit Nr. 41 vom 3.10.1997, 17f. zur Einleitung des von ihm als Ehrenvorsitzendem mitverfaßten Dokuments „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten. Den Vereinten Nationen und der Weltöffentlichkeit zur Diskussion vorgelegt vom Inter Action Council“, ebd. und in: Ders., Auf der Suche nach einer öffentlichen Moral, Stuttgart 1998, 259–268 als deutsche Fassung der am 1.9.1997 der UNO zugestellten Universal Declaration of Human Responsibilities.

te zunehmend konstatieren: „Buddhismus, Konfuzianismus und Islam können so ausgelegt werden, daß sie, wenn sie schon nicht die universellen Menschenrechte fördern, so doch zumindest Ergebnisse ermöglichen, die von westlichen Menschenrechtsadvokaten gefordert werden“⁸.

So ist davon auszugehen, daß die Motivation aus der unterschiedlichen Machtverteilung in einzelnen Staaten, vorsichtshalber andere so zu behandeln, wie ich in einem anderen religiös-kulturellen Kontext behandelt werden möchte, um die aus der jeweiligen Religion entnommene spezifische Motivation ergänzt werden kann, sofern diese zur Ermöglichung von Konvivenz oder doch Koexistenz auf Konvergenz hin interpretiert wird.⁹ Konvergenz ist ja zunächst ein naturwissenschaftlicher Begriff: Obwohl es z.B. eine bleibende grundlegende Verschiedenheit zwischen den Walen als Säugetieren mit Lungen und den Fischen gibt, stellt die Naturwissenschaft das Phänomen von Konvergenzen ihrer äußeren Gestalt zur bestmöglichen Bewegung im Lebensraum Wasser fest, der Walen und Fischen gemeinsam ist. Analog kann die Religionswissenschaft nach Konvergenzen verschiedenartig verwurzelter Verständnisse von Menschenrechten dort Ausschau halten, wo ihre Anhängerschaften einen Lebensraum teilen. Auch hier verschwinden die bleibenden grundlegenden Verschiedenheiten nicht: die griechisch-römisch-aufklärerischen, die biblisch-christlichen, die koranisch-islamischen usw. Vorannahmen für das jeweilige Verständnis von Menschenrechten. Vieles ist auch hier Anpassung nur in der Außendarstellung, während die Innendarstellung die alte bleibt oder nur langsam den für brauchbare Außendarstellung in der neuen Lebenswelt gefundenen Formen nachkommt – aber solche Divergenz von Außen- und Innendarstellung gehört zu jeder Gemeinschaft.

Aus herkömmlicher Sicht etwa der Religionsphilosophie würde es wohl näherliegen, in der Innendarstellung das Wesen der betreffenden Religion am besten zum Ausdruck gebracht zu sehen, weil Selbstverwirklichung am ehesten in geschlossener Gemeinschaft möglich sei. Mein Ansatz geht umgekehrt von der Kommunikation aus¹⁰: Eine Hauptbesonderheit des Menschen unter den Lebewesen besteht gerade darin, daß er besonders wenig festgelegt ist und sich auf neue Gegebenheiten mit immer neuen Erfindungen kreativ einstellt. Entsprechend würde sich auch das Wesen jeder Religion prozeßhaft darin verwirklichen, sich dem Menschen in neuen Gegebenheiten kreativ sinnvermittelnd zu erweisen. Und weil Menschen Gemeinschaftswesen und auch in Situationen des

D.K. Emerson, Können sich Ost und West doch treffen? Die asiatischen Traditionen und Religionen lassen die Wahrung der Menschenrechte durchaus zu, in: Die Zeit Nr. 19 vom 3.5.1996, 8.

⁹ Vgl. Ch. Elsas, Religionswissenschaftliche Vermittlung gemeinsamer Arbeit von Christen und Muslimen an Texten aus Bibel und Koran, in: H.M. Barth/Ch. Elsas (Hg.), Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog. Rudolf-Otto-Symposium 1996, Hamburg 1997, 180–196.

¹⁰ Vgl. Ch. Elsas, „Fundamentalismus“, Kritik und dialogische Verständigung, in: R. Mahlke/R. Pitzer-Reyl/J. Süss (Hg.), Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. FS für H.-J. Greschat, Frankfurt a.M. 1997, 293–305.

Zusammenlebens mit unterschiedlicher Religion kreativ sind, wird es weder bloß heuchlerische Anpassung noch Verrat am eigenen Wesen sein, wenn sie in ihrer Kommunikation Möglichkeiten für Konvergenzen entdecken. Vielmehr ermöglicht die Kommunikation, wenn etwa die Traditionen zu Würde, Rechten und Pflichten der Menschen einbezogen werden, eine umfassendere Verwirklichung des jeweils verschiedenen kulturellen und religiösen Erbes.

So will ich als erstes, afrikanischen und schamanistischen Traditionen verwandtes, Beispiel aus dem Bereich der Schriftreligionen die taoistischen Traditionen nennen, nicht über ein spontanes Handeln hinauszugehen, das den Notwendigkeiten entspricht und auf der bewußten Vereinigung des nur scheinbar Unvereinbaren beruht, so wie es die Abläufe der Natur zeigen.¹¹ Daraus ergeben sich als Ideal die weitest mögliche Interpretation der negativen Goldenen Regel und die Menschenrechte im Kontext einer All-Ethik, auch wenn die Kritik heutiger Frauen Gehör finden muß, die Yin-Yang-Harmonie werde bis heute infolge der Definition des Mannes als „Himmel“ und der Frau als „Erde“ nur durch eine absolut dienende Rolle der Frau erwartet¹².

Diese Kritik gilt verstärkt deren Interpretation nach einer der gegenwärtigen Deutungen des konfuzianischen Prinzips der Menschlichkeit (jen), die der im indischen Kulturraum auf alle religiösen Traditionen stark einwirkenden Sicht vom Dharma als dem heiligen kosmischen Recht, das die Gesetze der natürlichen und sozialen Ordnung gewährleistet, nahekommt. Wer als Hindu die der jeweiligen sozialen Gruppe/Kaste und dem Lebensstadium entsprechenden Pflichten einhält, anerkennt damit zugleich Wert und Stellung der anderen, während Nichtbeachtung der Pflichten auch die diesen entsprechenden Rechte aufhebt – angesichts der gefestigten Hierarchisierungen bedarf es hier erheblicher Anstrengungen für Konvergenz-Möglichkeiten in Fragen universaler Menschenrechte¹³.

Daß sich das Wort „Mensch“ nur auf die soziale Klasse der Sklavenhalter bezieht, gilt nach der anderen Deutung von Konfuzianismus jedoch nur für die Zeit vor Konfuzius, während seine Lehren „Menschlichkeit“ als allumfassende Tugend verstehen ließen, die als Selbstüberwindung und Rückbesinnung auf Angemessenheit für Hochstehende und Niedrige gleichermaßen zutrifft¹⁴: Jen, die Tugend, die Menschen zu wahren Menschen macht, heißt bei Konfuzius „Liebe zu den Menschen“ nach Art der Goldenen Regel „Was Du selbst nicht wün-

¹¹ Vgl. Ch. Elsas, Die schöpferischen Kräfte im Naturerleben – eine Anfrage an westliche Theologie, in: K. Bajohr-Mau/I.E. Jobatey/H. Süttmann (Hg.), Vom Zentrum des Glaubens in die Weite von Theologie und Wissenschaft, FS für D. Braun, rheinfelden 1998, 211–223.

¹² S. -H. Lee-Linke, Frauen gegen Konfuzius. Perspektiven einer asiatisch-feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 28.

¹³ Ein Beispiel zeigt St. Nagel, Brahmas geheime Schöpfung. Die indische Reformbewegung „Brahma Kumaris“, Frankfurt a.M. 1999.

¹⁴ J. Ching, Konfuzianismus und Christentum, Mainz 1989, 63f. 108f.

schest, das tue nicht an anderen“¹⁵. Angesichts dessen, daß er den Menschen immer als zumindest potentiellen „König“ betrachtet, kann in solcher Interpretation „Konfuzianismus auch die dynamische Entdeckung des Wertes der menschlichen Person meinen“ „durch ausdrückliche Betonung der gemeinsamen menschlichen Wesenheit, die alle vom Himmel erhalten haben“¹⁶.

Was den Buddhismus angeht, so hat etwa der sozialkritische Thailänder Sulak Sivaraksa bei der Konferenz zum Thema „Asiatische Werte“ 1996 die buddhistische Achtsamkeit (bhavana) daraufhin interpretiert, die Individualrechte bedrohter Menschen zu fördern. Eine solche Interpretation kann sich darauf berufen, daß alle mit Buddha, dem „Erleuchteten“, verknüpften Traditionen von einer besonderen menschlichen Würde ausgehen. Sie besteht darin, daß zwar alle Lebewesen der Welt des Werdens und Vergehens (samsara) die Freiheit in vollkommener Existenz (nirvana) erlangen können, die menschliche Existenz aber die geeignete Grundlage darstellt, Buddhas Weg folgend durch eigene Anstrengung zur Erleuchtung zu gelangen, die frei macht von allen Abhängigkeiten. Buddhistisches Verständnis des Menschen legt so zugrunde, daß er alles das aufgeben lernen soll, was ihm nicht angehört, um von daher seine Rechte im Kontext der Rechte aller Lebewesen zu finden:

In der Welt des Körpers, des Gefühls, der Wahrnehmung, des unterscheidenden Denkens und des Bewußtseins kommt nichts vor, was ein bleibendes Selbst ausmacht. Diese sog. Anatta-Lehre läßt Sinnlichkeit und Ich-Stolz als in Leid verstrickend abtun und dann – etwa Mann und Frau – einander gleichwertige Partner sein, die ihren gegenseitigen – z.T. unterschiedlichen – Fürsorgepflichten nachkommen und sich am Ideal von Mönchen und Nonnen ausrichten¹⁷. Die Diskriminierung von Frauen als auf Grund des Blutflusses unrein wird wie alle Rein-Unrein-Dualität innerbuddhistisch kritisiert¹⁸. Alle Formen von Buddhismus interpretieren auch die altindische Karmalehre nicht im Sinne neuer Kastenzuordnung bei Wiedergeburt, sondern auf stete Rückkehr allen Tuns zum Täter: Jeder soll bei sich selber anfangend eine grenzenlose Freundlichkeit (metta) zu allen Wesen entfalten – aus der Einsicht, daß die ganze Welt und alle Wesen unauflösbar miteinander verbunden sind. In diesen Kontext der Freundlichkeit zu den Wesen, weil sie alle zu einem selbst in einem weiteren oder auch

¹⁵ Gespräche 12.22 und 15.23, vgl. dazu Ching, a.a.O., 77. 108.

¹⁶ So Ching, a.a.O., 79. Vgl. ebd. 85. 115f.: Dafür sprächen die Verbindung der Etymologie von hsing, dem chinesischen Begriff für „menschliche Natur“, mit frühem religiösen Himmelskult und das große Vertrauen in die Möglichkeit der Vervollkommnung der menschlichen Natur. Dafür spräche auch, daß aus den Reihen der „Edlen“ „Propheten“ hervortreten konnten, um den Herrscher auf die Erfüllung seines „Mandats vom Himmel“ hin kritisch zu befragen.

¹⁷ P. Gerlitz, Die Ethik des Buddha, in: C.-H. Ratschow (Hg.), Ethik der Weltreligionen, Stuttgart 1980, 227–348, hier 250. 282. 310f.

¹⁸ A. Ogoshi, Die dualistische Sicht der Natur in Japan. Eine buddhistisch-feministische Perspektive, in: H. Kessler (Hg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996, 121–136.

ganz nahen Verwandtschaftsverhältnis stehen, gehört auch das Gebot des Nichttötens (ahimsa). Denn aus der Identifikation mit den Wesen erkennen wir, daß das „Ich“ eines Anderen diesem Anderen das Liebste ist, so wie uns unser eigenes „Ich“ am liebsten ist – auch etwa der jetzige Dalai Lama zitiert für die Menschenrechte den altbuddhistischen Text Dhammapada 129–130: „Alle Wesen fürchten sich vor der Qual, alle fürchten sich vor dem Tod; vergleiche die anderen mit dir selbst und quäle sie nicht und töte sie nicht!“¹⁹.

Die besonders verbreiteten späteren Schulen haben an solche negative Fassung der Goldenen Regel das Mitleiden (karuna) und Mitfreuen (mudita) angeschlossen. Auf diesem Hintergrund heben im heutigen Korea Gruppierungen innerhalb des Buddhismus und vor allem der aus dem Buddhismus hervorgegangene Won-Buddhismus²⁰ soziales Engagement, Gleichheit der Geschlechter und Universalismus hervor. Ansonsten ermöglicht buddhistisches Einüben von Gleichmut (upekkha) ebenso wie alle Orientierung an der Goldenen Regel Koexistenz im Sinne von tolerierendem Nebeneinanderleben mit verschiedenen Traditionen.

Die monotheistischen Religionen drängen im Bewußtsein göttlicher Beauftragung darüberhinaus auf Konvivenz im Sinne von Zusammenleben, das einander in Konfrontation mit der Wahrheit der Tradition bekannt macht und sie dabei für gemeinsames Überleben auf Konvergenz hin interpretiert.

Alle Formen von Judentum, Christentum und Islam finden die Kriterien für den Umgang mit dem Recht auf Freiheit, Gleichheit und Teilhabe an der Macht, die Menschen einander gewähren sollten, im Gegenüber zur Gesamtheit der weltimmanenten Verhältnisse, das mit dem monotheistischen Gottesgedanken zugrunde gelegt wird: Als vom gleichen Gott geschaffen und mit dankbarer Fürsorge füreinander und für die Umwelt beauftragt, sind solche Würde und Rechte allen unverfügbar mit dem Namen „Mensch“ gegeben. In der säkularen Tradition des Westens entspricht dem der für die transzendente Seite des immanenten Wesens Mensch stehende Begriff der voraussetzungslosen Würde der Person – sie ist unantastbar, weil sie alle weltlichen Bedingungen transzendiert. Wenn Juden und Christen betonen, daß die Menschenrechte an keine vorausgehenden Pflichten zu binden, sondern voraussetzungslos zu gewähren sind, stellen sie daraufhin allerdings die Verbindung von Menschenrechten und -pflichten als Aufgabe heraus²¹. Beides hat die Menschenrechtserklärung des Nationalen Rates der Kirchen in Korea 1983 (173f.) für die Situation vieler Entwicklungs- und

¹⁹ Gerlitz, a.a.O., 338.

²⁰ Vgl. M. Pye, Innovation und Modernität im Won-Buddhismus, in: S. Keil u.a., a.a.O., 183–194 und H.-R. Woo, Die Dialogbewegung aus der Perspektive nicht-westlicher Religionen. Das Beispiel des Won-Budhismus, ebd. 251–270.

²¹ Vgl. etwa E.B. Borowitz, Die schriftliche und mündliche Überlieferung der Tora und die Menschenrechte: Grundlagen und Defizite, in: Concilium 26/1991, 105–111 und P. Saladin, Menschenrechte und Menschenpflichten, in: E.-W. Bockenförde/R. Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart 1987, 267–294.

Schwellenländer beispielhaft verdeutlicht mit einer Selbstverpflichtung zur „Teilnahme an der neuen Schöpfung Gottes“ mit dem Einsatz für „demokratische Reformen ...“, um das Volk aus großem Elend zu retten und um den verletzten nationalen Stolz wiederherzustellen“²².

Viele im Westen schreckt besonders der Islam, doch werden vor allem in Interpretationen außerhalb islamischer Staaten reiche Potentiale der islamischen Religion zur Achtung von Menschenrechten deutlich²³. Denn Islam als „Hingabe (an Gott)“ und Koran als „Rezitation (des Gottesworts)“ gehen davon aus, daß Gott den Menschen gewürdigt hat, sein Wort vernehmen und frei ihm folgen zu können. Deshalb ist nach Koran 9,6 auch einem unwissenden Ungläubigen dafür Schutz und freier Abzug zu ermöglichen. Denn nach 17,70 sind alle Menschen von Gott geehrt, nach 7,172 auf ihn verpflichtet und nach 2,30 sein „Stellvertreter“ (khalifa). Sie haben dabei gemeinsame und – etwa Männer und Frauen gleichwertig – unterschiedliche Pflichten und entsprechende Rechte, die nach 2,229 zum Wohle der danach lebenden Allgemeinheit den göttlichen Rechtsansprüchen untergeordnet sind. Deren historisch bedeutsamste Interpretation war der als Entsprechung zu Gottes Einzigkeit (tauhid) proklamierte umfassend eine islamische Staat. Die islamischen Menschenrechtserklärungen von 1981 und 1990 bleiben noch bei der Auslegung der Shari'a nach traditionalistischem Religionsrecht-Konzept, für das die „beste Gemeinschaft“ (umma) nach 3,110 der institutionalisierte Islam ist, weshalb Menschenrechte seiner universalen Herrschaft unterzuordnen und Juden und Christen nur als Schutzbefohlene (dhimmi) einzubeziehen sind.

Reformansätze betonen: Nach 49,13 ist Ansehen allein nach Gottesfurcht zu bestimmen, nach 5,51 und 3,28.118 sind nur aktive Feinde von der Gemeinschaft auszuschließen; nach 2,185 ist nach pragmatischer Menschlichkeit zu verfahren entsprechend Gottes Absicht, es Menschen leicht zu machen; daraus ergibt sich nach 42,38 eine islamische Art der Demokratie mit dem Prinzip der Beratung (shura) im Rahmen der – wie es die Präambel des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland formuliert – „Verantwortung vor Gott und den Menschen“. Denn der Islam anerkennt neben dem mit Mohammeds Koran-Verkündigung begründeten „Weg zum Leben“ (shari'a) auch den von Moses für die Juden und von Jesus für die Christen und schon von Noah nach Koran 11,48 für alle Menschen, was nach 9,9 Absprachen ermöglicht. Das beinhaltet nach 74,38 Selbstverantwortlichkeit, nach 2,256 Freiheit von Zwang in Glaubensdingen und nach 6,52 Respekt für alle, die aufrichtig nach Gott suchen.

²² Menschenrechtserklärung des Nationalen Rates der Kirchen in Korea 1983, in: Zeitschrift für Mission 1984, 172–174.

²³ Ch. Elsas, Human Rights. Common Traditions, Varieties of Translations and Possibilities for Convergences in Secular, Christian and Muslim Discussion, in: Ders. u.a. (Hg.), Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. FS für C. Colpe, Berlin/New York 1994, 435–445, hier 440ff.

Auf Konvergenzen setzen heißt nicht, an ständig harmonischen Ausgleich bei nur ein bißchen guten Willen glauben, sondern an einen in Konflikten sich vollziehenden Wandel, indem der Mensch als Vernunftwesen die für ihn günstigere, z.B. nicht geschäftsschädigende Möglichkeit wählt. Sicher gibt es in jedem Gemeinwesen auch Menschen, die Kommunikation abblocken und unter sich bleiben. Aber der vielberedete „Kampf der Zivilisationen“ (Samuel Huntington) hätte nicht in Kultur- und Religionsunterschieden seine Nahrung, sondern in ungerechten Verhältnissen. Alle Religionen sind ambivalent. Ihre gefährlichen Seiten werden deutlich, wenn es um Macht geht, aber sie können auch in viel größerem Maße, als es rein rationale Argumentation kann, mit Resonanz in der Bevölkerung etwa Gerechtigkeit im Zusammenleben anmahnen. Kurzschlüssig wäre es deshalb, die Besonderheiten von Kulturen und Religionen im Bemühen um universale Menschenrechte beiseite zu lassen und allgemeine Säkularisierung westlicher Art zu fordern.

Denn auch die Vernunft ist ambivalent. Daß sie auch zum Ersinnen gigantischer Tötungs-Maschinerie taugt, ließ etwa das Nachkriegsdeutschland seinem Grundgesetz die Präambel „In Verantwortung vor Gott und den Menschen“ voranstellen. Weil die Vernunft ambivalent und abstrakt ist, bedarf es einer Motivation der Menschen auf der Grundlage ihrer jeweiligen Kultur und Religion. Ebenso wenig wie einer Einheitskultur bedarf es einer Einheitsreligion. Notwendig ist nur, Regeln des Zusammenlebens für alle neuen Situationen miteinander auszuhandeln und sowohl die Treue zur eigenen Kultur und Religion als auch bestmögliche Koexistenz und Konvivenz durch konvergierende Interpretationen der Traditionen zu legitimieren.