

# 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: "Menschenwürde und Menschenrecht: Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog"  
Published in: Menschenbild und Menschenwürde  
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus  
Year: 2001  
Pages: 483 - 492  
ISBN: 3-579-01843-4

---

The article is used with permission of [Penguin Random House Verlagsgruppe](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

---

# Menschenwürde und Menschenrecht

## Konzepte im buddhistisch-christlichen Dialog

Ulrich Dehn

Menschenwürde und Menschenrecht, d. h. Anthropologie unter ethischen Gesichtspunkten, ist nicht das populärste Thema im buddhistisch-christlichen Gespräch. Im Vordergrund stehen normalerweise religionsphilosophische Themen, die Frage nach dem Selbst, Reinkarnation, die Diskussion um den Mahayana-Begriff der Leere (*sunyata*) oder die Begegnung von christlicher Mystik und Zen-Meditation.

Die Diskussion um das Menschenbild und um ein interreligiöses Menschenrechtsverständnis ist nun durch zwei Vorgänge neu aufgebracht worden: die eher unpräzise Gründung des »International Network of Engaged Buddhists« (INEB) im Frühjahr 1989 und das erheblich prominentere »Projekt Weltethos«, das mit der gleichnamigen Veröffentlichung von Hans Küng 1990 auf den Plan trat.

Insbesondere mit INEB schaffte sich die Einsicht verstärkt Raum, daß der Buddhismus sozialetikfähig ist, daß er ein Menschen- und Weltbild entwickelt, das zum Handeln anregen kann. Daß hier, zusätzlich zur innerbuddhistischen »Substanz«, interreligiöse Impulse und gesellschaftlicher Druck eine Rolle gespielt haben, ist nicht zu bestreiten. Über die Anlage des Buddhismus zum sozialen Engagement ist inzwischen verschiedentlich publiziert worden.<sup>1</sup> Einige Entwürfe sollen hier zur Sprache kommen, so Lynn A. de Silva, der srilankische Pionier des christlich-buddhistischen Dialogs, und aus dem Umfeld des INEB Buddhadasa, der thailändische Ziehvater des Netzwerkes.

In den uns interessierenden Zusammenhängen werden oft Argumentationen verwendet, die eher auf einen dogmatischen Diskurs rekurrieren, wie etwa die Lehre vom »bedingten Entstehen« (*pratityasamutpada*). Auf Konzepte und Vorschläge dieses Niveaus im Rahmen des Dialogs werde ich unten eingehen.

1. Vgl. u. a. P. Schmidt-Leukel, Die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 4 (1997), 289-305; zur INEB siehe EMW (Hg.), Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte, Hamburg 1996.

## Der Buddha zum Priesterstand und Kastenwesen

Zunächst einmal sollen einige direkte und situationsbezogene Antworten des Buddha zu einzelnen Fragen seiner Schüler berücksichtigt werden, die mitunter eine gewisse Polemik und Ironie nicht vermissen lassen, mindestens in der Form, in der sie uns im Pali-Kanon überliefert sind. Zunächst möchte ich das Augenmerk auf einige Stellen aus dem Pali-Kanon lenken, in denen der Buddha sich zum Kastenwesen und über seine allgemeine Einschätzung des »Priesterstandes«, also der Brahmanen, äußert, ferner seine Bemerkungen hinsichtlich seiner eigenen Ständeherkunft und der in früheren Geburten. Hier liegen keine deduktiven Hinweise zum Thema Menschenwürde vor, aber insofern als Menschenwürde, Gleichheit und Menschenrechte in die strukturellen Bedingungen eingebettet sind, unter denen der Buddha Gautama lebte, können diese Äußerungen als in unserem Zusammenhang relevant betrachtet werden.

In der 14. Rede der Längeren Sammlung finden wir folgende Hinweise:

»Vipassi, ihr Mönche, der Erhabene, Heilige, vollkommen Erwachte, war ein Krieger von Geburt, in einem Kriegergeschlechte erschienen. ... Konagamano, ihr Mönche, der Erhabene, Heilige, vollkommen Erwachte, war ein Priester von Geburt, in einem Priestergeschlechte erschienen, Kasapo, ihr Mönche, der Erhabene, Heilige, vollkommen Erwachte, war ein Priester von Geburt, in einem Priestergeschlechte erschienen. Ich, ihr Mönche, jetzt der Heilige, vollkommen Erwachte, war ein Krieger von Geburt, in einem Kriegergeschlechte erschienen.«<sup>2</sup>

In diesem Abschnitt aus einer Rede, in der der Buddha sich allgemein über frühere Daseinsformen bis hin zu seiner jetzigen eigenen äußert, wird deutlich, daß er das Kastenwesen nicht als soziales Phänomen in Frage stellt, jedoch im Blick auf Erleuchtung und Erwachen als nicht relevant betrachtet: Frühere Daseinsformen seiner selbst hat es in verschiedenen Kasten gegeben, ohne daß dies der Qualität des Heilig-Seins und des vollkommen Erwachtseins Abbruch getan hätte. In ähnlich religiös und ethisch relativierender Weise ist er in der 4. Rede des Buchs des Patikaputto zu hören. Er antwortet dort auf die Verwerfung der Brahmanen über andere Kasten und auf die Behauptung ihrer ethischen Überlegenheit:

»Der Priester nur ist höchste Kaste, verworfen andere Kasten; der Priester nur ist helle Kaste, dunkel andere Kasten; die Priester nur können rein werden, nicht Unpriester; die Priester sind Brahmas Söhne, von echter Abstammung, aus dem Munde geboren, in Brahma gezeugt, in Brahma gebildet, Erben Brahmas: das geben ihnen Verständnis nicht zu.«

Priester seien, wie alle andere Stände, in der Lage, gegen die Gebote zu verstößen, wie umgekehrt auch Krieger und die anderen Stände sich durchaus an die Gebote halten könnten.<sup>3</sup>

In religiös-ethischer Hinsicht weist der Buddha somit eine Rangordnung inner-

2. Die Reden des Buddha. Längere Sammlung, aus dem Pali-Kanon übersetzt von K. E. Neumann, Stammbach 1996, 184.

3. A.a.O., 476-478, Zitat 178.

halb der Kasten zurück, im Detail verbunden mit einer teilweise deftigen Brahmanenschelte, wobei er gleichzeitig die gesellschaftliche Funktionalität des Kastenwesens nicht bezweifelt zu haben scheint. Offensichtlich liegt hier eine bewußte Anhebung der menschlichen Würde und Rechte der Mitglieder auch niedriger Kasten auf ein gleiches Niveau mit den Priestern vor. Daß die Brahmanen nur kraft ihrer Geburt ethisch kompetenter seien oder ihnen ein Monopol des Heilsweges zur Verfügung stünde, bestreitet der Buddha. Diese Grundoption teilt er mit dem Mahatma Gandhi des 20. Jahrhunderts: daß Menschen, selbst wenn sie sozial (vermeintlich) unvermeidlich an verschiedenen Orten stehen, spirituell und qua ihrer Würde gleich sind.

## Dogmatische Argumentationen

Abgesehen von diesen ethischen Aussagen des Buddha kreist die Diskussion um Würde und Rechte des Menschen eher um den Begriff des Selbst und des Ich im Buddhismus und um die Lehre vom bedingten Entstehen. Die Klischees um die christlich-buddhistischen Kontraste zum Selbst-Gedanken haben die Forschung allemal angeregt, und 1975 legte der srilankische methodistische Theologe

### Lynn A. de Silva

den Vorschlag eines gemeinsamen Selbst-Verständnisses vor, den er »Anatta Pneuma Concept« nennt.<sup>4</sup> Er weist darauf hin, daß von einer unsterblichen Seele im Christentum genauso wenig wie im Buddhismus die Rede sein könne, ja daß die christliche Leugnung eines Ewigkeitscharakters der Seele die buddhistischen Äußerungen an Radikalität übertreffe:

»The biblical view of man ist holistic, not dualistic. Man is a unity of soul, body, flesh, mind etc., all together constituting the whole man. None of these elements is capable of separating itself from the total structure and continuing to exist independently after death. However the word ›soul‹ has given rise to the notion of an immortal entity within man«.<sup>5</sup>

Er fährt fort mit Annäherungen der Begriffe *pneuma* und *anatta*:

»Spirit‹ stands for the multi-dimensional unity of life; the all-inclusive totality in which the whole contains the parts in distinction and unity; the co-humanity in which the ›I‹ and the ›thou‹ meet inherently, making for genuine self-identity without the need to affirm a soul-entity. ›Spirit‹ signifies the personal-communal relationship in which alone a person exists ... The individual is a fact of existence in so far as he steps into a living relationship with other individuals. In thus stepping ...

4. The Problem of the Self in Buddhism and Christianity, Colombo 1975.

5. A. a. O., 13.

an individual can reach beyond himself. 'Spirit' is thus the categorie of self-transcendence. In transcending one-self one can cease to be a self, i. e. one can become *anattā*«. <sup>6</sup>

In der Transzendenz des Selbst ist in dialektischer Weise die Negation und die Affirmation des Selbst möglich, dies aber nur in der Ich-Du-Beziehung, in der sich die Begriffe von *pneuma* und *anattā* treffen. Ein christliches Selbst ist darüber hinaus erst durch die Gottesbeziehung konstituiert, niemals bereits aus sich heraus. Ob mit dieser relationalen Argumentation zum *dharmā* der buddhistischen Pointe gegen den vedantischen *jiva*-Gedanken ausreichend Rechnung getragen wird, muß bezweifelt werden; die Konzeption selbst steht im Zusammenhang des Versuchs von de Silva, an mehreren Beispielen das Zusammenreffen christlichen und buddhistischen Gedankenguts durchzuspielen, so wie er dies auch mit dem Begriff von *dharmā* und Gott und mit der Reinkarnationsidee tut. <sup>7</sup>

Der Gedanke hat aber Konsequenzen für anthropologisches Denken insgesamt, indem das Ich hier relational und damit auch raum-zeitlich gedacht und gewürdigt wird. Es ist von da aus nicht mehr weit zu einem Ansatz, der nicht nur die Ich-Du-Beziehung bedenkt, sondern auch sozio-strukturelle Herausforderungen annehmen kann. Strukturelles Denken liegt auf philosophisch-ontologischer Ebene im *pratityasamutpada*-Modell vor, es bedurfte aber eines ParadigmenSprungs, um diesen urbuddhistischen Gedanken auch ethisch fruchtbar zu machen. Dies ist der Fall bei Denkern im Kreis des International Network of Engaged Buddhists, z. B. bei dem großen thailändischen Abt Bikkhu Buddhadasa, seinem Schüler, dem in Thailand lebenden US-amerikanischen Mönch Bikkhu Santikaro, bei dem Menschenrechtler und Sozialphilosophen Sulak Sivaraksa und bei dem japanischen buddhistischen Intellektuellen Maruyama Teruo.

## Buddhadasa

Buddhadasa<sup>8</sup> (1906-1993) unterscheidet zwischen zwei »self«: das eine, welches als Subjekt von *upādāna* Ursache allen Leidens, weil aller Begierden und Anhaftungen ist, und das »self« der Weisheit, das sich aus dem Reifungsprozeß im Laufe des Lebens entwickelt. Entsprechend kann zwischen einem guten und einem schlechten »Ich« differenziert werden, wie dies auch in mahayanistischen

6. A. a. O., 15.

7. Reincarnation in Buddhist and Christian Thought, Colombo 1978; Dharma as Ultimate Reality, in: Dialogue, AS 17, 14-20. Vgl. P. Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören«. Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 185-202.

8. Vgl. Me and Mine. Selected Essays of Bikkhu Buddhadasa, edited and with an Introduction by Donald K. Swearer, Albany N. Y. 1989.

Kreisen gelegentlich geschieht.<sup>9</sup> Auch von dem japanischen Indologen Nakamura Hajime ist eine Unterscheidung ähnlicher Art vorgeschlagen worden.<sup>10</sup> Jenes schlechte »Ich«, so Buddhadasa, ist geprägt durch das Bedürfnis, »me-and-mine«, also »ich« und »das Meine« zu bekräftigen und zu verfolgen, also ich-zentriert zu leben. Die Ursache dafür ist »Ignoranz« (*avijjā*). *Avijjā* aber ist das erste der 12 Stadien des »bedingten Entstehens« (Sanskrit *pratityasamutpada*, pali *paticca samuppada*). Buddhadasa argumentiert gegen die von dem frühbuddhistischen Gelehrten Buddhaghosa vertretene und als herrschend geltende Auffassung, daß zwei Wiedergeburten erforderlich seien, sämtliche Stadien hinter sich zu bringen. Im Zuge seines »Entmythologisierungsprojektes« argumentiert er, daß es im Extremfall die Sache eines Bruchteils von Sekunden sei, vom ersten bis zum letzten Stadium zu gelangen. Damit zieht sich auch die Möglichkeit des menschlichen Reifungsprozesses und seiner moralischen Handlungsfähigkeit zeitlich zusammen. Wiedergeburt ist nicht ein physischer Vorgang, sondern das Experimentieren des Denkens mit neuen Gedanken, und das »Auslöschen« ist nicht das Erreichen irgendeines *nibhana*, sondern das jetzt und hier mögliche und erfolgende Überwinden meines Griffs nach dem »Me and Mine«, dem Grundübel des Menschen.<sup>11</sup> Interessant sind in unserem Zusammenhang die Ausführungen Buddhadasas, die direkt das menschenrechtlich-gesellschaftliche Handlungsfeld betreffen, nämlich seine Gedanken über einen dharmischen bzw. diktatorisch-dharmischen Sozialismus. Er verbindet diese Gedanken mit einem Wortspiel und allgemeinen Überlegungen zum ethischen Verhalten der Religionen. »Social service« sei allgemein notwendigerweise auf das Soziale ausgerichtet und habe insofern einen »sozialistischen« Aspekt, wenn auch nicht in dem Sinne, den dieses Wort konventionell seit dem 19. und 20. Jahrhundert habe. Alle Gründer/Stifter von Religionen seien in ihren Anweisungen für Lebensordnungen von dem Ideal einer sozialistischen Gesellschaft ausgegangen, im ursprünglichen Sinne des Begriffs, d. h. einer Gesellschaft, in der jedes ihrer Mitglieder die Interessen des Gemeinwesens über die individuellen Interessen stellt. Im Falle der Lehre des Buddha sei dies besonders stark ausgeprägt. Buddhadasa plädiert deshalb für eine »sozialistische Demokratie«, keine individualistische bzw. liberale, um dem eigennützigem, Wohlstand häufenden Streben des Individuums einen Riegel vorzuschieben. Eine solche Form des Gemeinwesens stünde im Einklang mit den Grundsätzen der Natur (»dhamma of nature«, *dhammajāṭi*): Leben mit nur dem, was wir wirklich brauchen.<sup>12</sup> Den um-

9. A. a. O., 88.

10. Die Grundlehren des Buddhismus, in: H. Dumoulin (Hg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1970, 9-34. »Es gibt zwei Selbst. Das eine ist das empirische Selbst im täglichen Leben, das andere das religiöse Selbst. Das erstere muß unterjocht werden ... So dürfen wir schließen, daß die Realisation des Nirvāna auch als Zufluchtnahme zum eigenen wahren Selbst erklärt werden kann«. (a. a. O., 20)

11. Vgl. Me and Mine, 115-125.

12. Vgl. Me and Mine, 171-173.

strittenen Terminus »diktatorischer dhammischer Sozialismus« begründet Buddhadasa einerseits erneut mit dem Verweis auf den möglichen Mißbrauch des Individualismus, andererseits mit der Unterscheidung von diktatorischen Aktionsgrundsätzen, die er ablehne, und diktatorischen Aktionsmethoden, die er befürworte. Im Unterschied zur schwerfälligen und langsamen Methodik eines vollständig demokratischen Sozialismus zeichnet sich der diktatorisch-dhammische Sozialismus durch Promptheit, Schnelligkeit aus.<sup>13</sup> Buddhadasa grenzt sich streng gegen Assoziationen von Tyrannei ab. Die Argumente, die er zur Veranschaulichung seiner Idee eines »diktatorischen Sozialismus« erbringt, stützen sich auf Naturbeispiele oder Texte, die vorgeschichtliche Gesellschaftsformen beschreiben. Es fehlt eine Kontrollinstanz, die der schnell agierenden »Diktatur« die Grenzen zur Tyrannei zieht. Wenn Buddhadasa sagt: »If a monarch rules with tyranny, of course such governments should be done away with«, so läßt er offen, wer eine solche Regierung zur Rechenschaft ziehen soll.<sup>14</sup> So sind neben den Verdiensten, die er sich um die Erneuerung des thailändischen Buddhismus erworben hat und die insbesondere von seinem Interpreten Donald Swearer herausgestellt werden<sup>15</sup>, immer auch Dilemmata seines Denkens moniert worden. Louis Gabaude<sup>16</sup> weist darauf hin, daß die Internalisierung der *kilesa*, der Verunreinigungen, letztlich das Böse in mir selbst verorte und nicht mehr mit der notwendigen Schärfe nach gesellschaftlichen Ursachen und sozialen Problemen fragen lasse. Auch seien dadurch die (politischen) Akteure nicht differenzierbar: Die Fronten seien ja in Wirklichkeit intern.

Buddhadasas Projekt hat nichtsdestoweniger dazu geführt, die buddhistische Anthropologie zu entfatalisieren und weitere Eigenverantwortlichkeitselemente einzuführen, die auch zur stärkeren Betonung von Menschenwürde und Menschenrechten beitragen. Er wurde damit zum Ziehvater der Schlüsselfiguren in der heutigen buddhistischen Menschenrechtsszene Thailands.

## Santikaro

In diese Kreise gehört auch der US-amerikanische Buddhist und Buddhadasa-Schüler Bikkhu Santikaro hinein, der seit zehn Jahren als Mönch in Suan Mokkh

13. A. a. O., 185. »Expeditious democracy« ist der in der englischen Übersetzung benutzte Terminus.

14. A. a. O., 189.

15. Swearers Arbeiten zu Buddhadasa sind nur begrenzt hilfreich, als sie überwiegend affirmativ und unkritisch gehalten sind; vgl. u. a. Die Reformbewegung Buddhadasas, in: *Durmoulin*, Buddhismus der Gegenwart, 69-71; Drei Vermächtnisse von Buddhadasa Bikkhu, in: Wege zu einer gerechten Gesellschaft, 134-154.

16. Thai Society and Buddhadasa: Structural Difficulties, in: S. *Sivaraksa* u. a. (Hg.), Radical Conservatism. Buddhism in the Contemporary World, Bangkok 1990 (Festschrift für Buddhadasa zum 84. Geburtstag), 211-229.

auch aktiv an der INEB teilnimmt und den edlen elffachen Pfad entworfen hat. Auch hier finden sich wiederum eher indirekte, aber doch aufschlußreiche Hinweise zu einer möglichen Anthropologie im Buddhismus, die sich aus dem Dialog heraus entwickelt haben.

Santikaro greift von Buddhadasa die Charakterisierung der Vier Edlen Wahrheiten als »buddhistischen Weg der Problemlösung« auf und gießt sie in folgende Fragen:

1. Um welche Probleme geht es? (alt: Diagnose: Leiden)
2. Woher rühren sie? (alt: Ätiologie: Gier)
3. Was ist ihr Zweck oder Ziel? (alt: Prognose: Leidensaufhebung)
4. Wie erreichen oder verwirklichen wir das? (alt: Therapie: Weg der Leidensaufhebung: Achtfacher Pfad)

Santikaro zielt auf ein ganzheitliches Verständnis des Leidens ab, das weder unter Abstraktion von gesellschaftlichen Problemen personalisiert wird noch nur soziale Probleme sieht, ohne das ganz eigene Leiden zu berücksichtigen. Der Buddha habe vom »Leiden« ohne Possessivpronomen gesprochen, nicht von »meinem ...«, »deinem ...« oder »ihrem Leiden«. <sup>17</sup> Er fächert die »Strukturen der Selbstsucht« auf, indem er folgende Uminterpretationen vornimmt:

- Gier (*lobha*) als Problem von Kapitalismus und Ideologie des Konsums.
- Ärger (*kodha*) findet seinen Ausdruck in Militarismus und Ungerechtigkeit.
- Haß (*dosa*) äußert sich in Rassismus, Klassendenken und Ausschlußpolitik.
- Sinneslust (*raga*) ist in Gestalt von Prostitution in Unterhaltung, Tourismus und Geschäftswelt zu finden.
- Verblendung (*moha*), d. h. die Dinge so sehen, wie sie nicht sind, wird durch »Bildungs«-Mechanismen und die Medien gefördert.
- Konkurrenz, Dünkel (*mana*) finden wir in ihren Auswirkungen in Kapitalismus, Sport und Lebensstil wieder.
- Angst (*bhaya*) hat ihren Niederschlag in moderner Medizin und in »religiösen Ritualen, kindlichen Überzeugungen und abergläubischen Praktiken« (100) gefunden. <sup>18</sup>

Santikaro setzt seiner sozialen Interpretation der sonst meist personal-individuell verstandenen *kilesa* seinen »elffachen edlen gesellschaftlichen Pfad« gegenüber, der in 1. richtiger Religion, 2. richtiger Bildung, 3. richtiger Führung, 4. richtiger Organisation und Regierung, 5. richtiger Kommunikation, 6. richtiger Kultur, 7. richtiger Ökonomie, 8. richtiger Ökologie, 9. richtigem Spiel, 10. richtiger Aufsicht und 11. richtiger Gemeinschaft und richtiger Solidarität besteht. <sup>19</sup>

Santikaro greift auch den Gedanken des dhammischen Sozialismus von

17. Vgl. Möglichkeiten eines Dhamma-Sozialismus, in: *Wege zu einer gerechten Gesellschaft*, 86-133, 87-89.

18. Vgl. a. a. O., 93-101.

19. Vgl. a. a. O., 115-129.



Buddhadasa auf, vermeidet aber das mißverständliche Wort »diktatorisch« und andere Konnotationen, die aus dem ländlich-feudalen Hintergrund seines Lehrers stammen können und bezieht sich vielmehr auf dezentrale Regierungsformen und das Subsidiaritätsprinzip, d.h. Elemente, die gar dem Anliegen einer »effektiven« und schnell entscheidenden Gesellschaftsform zuwiderlaufen. Hier steht wieder der buddhistische Klassiker »Small is Beautiful« von E. F. Schumacher im Hintergrund. Subjekt eines solchen Weges ist der Mensch, der sich durch Beschreitung des achtfachen bzw. schließlich des elffachen Pfades von seiner Belastung durch die leidenverursachenden Elemente befreit, zugleich aber auch, wie im Bereich des INEB wahrgenommen wird, auch in gesellschaftlichen, ihrerseits Leiden verursachenden Strukturen befangen ist. Im Erwerb von liebender Güte (*metta*) und Mitgefühl (*karuna*) »offenbart« sich mir der andere als Teil meiner selbst, als mit mir seit unendlichen Zeiten verbundener Teil des Kosmos. Dem steht aus der christlichen Tradition der Mensch als Geschöpf und Kind Gottes gegenüber, dem Leben und Würde insofern als Geschenk zuteilwerden.<sup>20</sup>

## Maruyama Teruo

Aspekte des Lebens als Geschenk werden in den bisher angerissenen Vorschlägen aus dem Theravada-Buddhismus nicht angesprochen, sie spielen aber mindestens im Hintergrund in den Beiträgen des japanischen Nichiren-Buddhisten Maruyama Teruo eine Rolle, dessen Gedanken eine gewisse Vertrautheit mit den bisherigen Resultaten des christlichen »konziliaren Prozesses« atmen. Mit einer moderaten Kritik an den naiven Anteilen des dhamma-sozialistischen Konzeptes von Buddhadasa verbindet Maruyama die Rollenbestimmung des Buddhismus, eine prophetisch-kritische Distanz zum Staat zum wahren und den Finger auf die Aufrechterhaltung bzw. allererst Wiederentdeckung der Würde des Menschen zu legen. Maruyama macht sich in einem Grundsatzreferat vor der INEB-Jahresversammlung 1993 wesentliche menschenrechtliche Forderungen zueigen, wie Freiheit und Befreiung aus verschiedenen Formen der Diskriminierung, aus Armut und Hunger, Souveränität der Völker und nationaler Minderheiten, Frieden und Versöhnung sowie die Verwirklichung der Würde des Menschen.<sup>21</sup> Er bleibt jedoch – entgegen seiner eigenen Forderung nach theologischer Grundlagen-

20. Vgl. zuletzt Franz-Johannes *Litsch*, Buddhismus und Gesellschaft, in: Alfred *Weil* (Hg.), Brücken bauen ins nächste Jahrtausend. Buddhistisch-christlicher Dialog für eine lebenswerte Zukunft, Berlin 1999, 52-78. Litsch, Schüler von Thich Nhat Hanh, argumentiert ausgehend von *pratityasamutpada* vom Begriff der buddhistischen Netzwerk-Kultur her.

21. Vgl. Maruyama *Teruo*, Buddhismus und soziales Engagement, in: Wege zu einer gerechten Gesellschaft, 39-47, 42. Vgl. auch sein Buch *Tatakau Bukkyō* (Kämpfender Buddhismus), Kyoto 1990 sowie zahlreiche Artikel in der nichiren-buddhistischen Zeitschrift *Daikai*.

arbeit – eine detaillierte anthropologisch-theologische Analyse aus buddhistischer Sicht schuldig und läßt damit noch einmal mindestens für eine christliche Audienz ein Dilemma spürbar werden, das sich auch in den anderen besprochenen Beiträgen abzeichnete: Das Thema von Menschenwürde und Menschenrechten wird eigentlich nur von seinen Rändern her und indirekt zum Gegenstand von Überlegungen; es scheint eine von außen an den Buddhismus herangetragene Problemstellung zu sein.

## Schlußbemerkungen

Ist das wirklich so? In buddhistischen Lebensregeln, angefangen von dem Tötungsverbot bis hin zu zahlreichen anderen Regeln als Entfaltung von *metta* und *karuna* ist die Achtung und Wahrung menschlicher Würde und des Rechtes auf Leben der sich durchziehende Gedanke; er steht im Zusammenhang der Einsicht, daß in einem kosmischen Beziehungsgeflecht ich mich jeweils im anderen spiegele und selbst betroffen bin von allem, was anderen Lebewesen zustößt. Es liegt eine ethisch-dialektische Form der Bestimmung menschlicher Würde vor, der in christlicher Theologie eine direkte Bestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes, geliebtes und gerechtfertigtes Kind Gottes und insofern mit Würde versehen entspricht. Dem zuerteilten Geschenk der Würde und Menschlichkeit hier entspricht die in der karmischen Dynamik sich zwischen Autonomie und Heteronomie ereignende »Selbstgestaltung nach fremdgesetzten, aber einsehbaren Regeln« dort, die die Würde und Menschlichkeit des Einzelnen und aller im Zusammenspiel entstehen – oder untergehen läßt. Der neohinduistische Philosoph Radhakrishnan hat die *karman*-Lehre so interpretiert, daß beim Kartenspiel jeder Spieler aus seinem früheren Leben bestimmte Karten zuerteilt bekomme, die er nicht verändern könne, er kann aber diese Karten zum bestmöglichen Erfolg einsetzen und evtl. das Spiel gewinnen.<sup>22</sup> Beide Akzentsetzungen, die christliche und die buddhistische, brauchen einander und können einander fruchtbar durchdringen, ohne die jeweiligen eigenen Wurzeln vergessen zu müssen. Bemerkenswert ist, daß das Motiv der Buddha-Natur, also der Fähigkeit, die Erleuchtung zu erlangen, die jedem Menschen, ja jedem Lebewesen eigne – und die ein beliebtes Thema von Koans aus der zen-buddhistischen Kultur ist –, kein prominentes Thema in der Debatte ist. Offenkundig wird der Schritt von dieser spirituellen Potenz zu einer Wertigkeit im Sinne von Würde und Menschenrecht weniger gern und schnell vollzogen als in der christlich-theologischen Diskussion. Es bedarf sicherlich im interreligiösen Dialog einer vertieften hermeneutischen Verständigung über die Kompatibilität von theologischen Begriffen und

22. Vgl. G. Chemparathy, Der Mensch im Wesenskreislauf, in: A. Bsteh (Hg.), Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1997, 179-206, 199 f.

Argumentationsstrukturen, die sowohl vor vorschnellen Parallelisierungen als auch ebensolchen Unvereinbarkeitsbehauptungen schützen würde.<sup>23</sup>

Auf einer pragmatisch abstrahierten Ebene können Buddhisten und Christen sich zu gemeinsamen Menschenrechtsforderungen vereinigen und tun dies in verschiedenen Zusammenhängen wie etwa in der auch von Maruyama erwähnten Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Das stetig wachsende und alle wesentlichen Traditionen des Buddhismus vereinende INEB verzeichnete seit seiner Gründung 1989 christliche Mitglieder und ebensolche Einflüsse und könnte sich in Zukunft noch stärker als buddhistisch geprägte interreligiöse Koalition erweisen.

23. Versuche dieser Art finden statt u.a. bei *Schmidt-Leukel*, Den Löwen brüllen hören, a. a. O., M. v. *Brück/W. Lai*, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997, H. G. *Pöhlmann*, Begegnungen mit dem Buddhismus, Frankfurt a. M. 1998, sowie im o.g. Werk von L. A. *de Silva*.