

Buddhismus und die Idee der Menschenrechte

Karl-Heinz Brodbeck

1 Vorbemerkung

Mit der Resolution 217 A (III) vom 10 Dezember 1948 durch die Generalversammlung der Vereinten Nationen haben sich die Mitgliedstaaten verpflichtet, auf die Einhaltung eines in 30 Artikeln formulierten Katalogs von Grundrechten als »zu erreichendes gemeinsames Ideal« (Präambel) hinzuwirken.¹ Damit wurde erstmals in einem *internationalen Dokument* eine Absichtserklärung zur Einhaltung von Menschenrechten formuliert, die es bis zu diesem Zeitpunkt nur als politische Zielsetzung und in wenigen Staaten teilweise als normiertes Recht verwirklicht gab. Die Forderung nach Einhaltung elementarer Menschenrechte hatte historisch zunächst einen *revolutionär-politischen* Charakter, die in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und in der *Déclaration des Droits de l'Homme* in der Französischen Revolution im Kampf gegen Fremdherrschaft und ein autoritäres Regime entwickelt wurden. Auch die Menschenrechtserklärung von 1948 ging aus den Erfahrungen mit einer totalitären Herrschaft hervor. Diese Erfahrung reflektierend, wird in der Präambel formuliert: »... damit der Mensch nicht gezwungen wird, als letztes Mittel zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung zu greifen«. Die Charta soll es als friedliches Instrument allen Menschen möglich machen, ihre elementaren Menschenrechte in einem international anerkannten Rahmen durchsetzen zu können.

Diese UN-Erklärung wird von Buddhisten nachdrücklich unterstützt, auch wenn die Menschenrechtsidee auf den ersten Blick nur in der *europäischen* Tradition der Aufklärung beheimatet zu sein scheint. In Tibet, Burma, Kambodscha, Vietnam und anderen Ländern haben Buddhisten ihre jeweils eigene Erfahrung mit verschiedenen Formen von Gewaltherrschaft, / 156 / Unterdrückung und Krieg gemacht. Der dem Buddhismus eigentümliche *prinzipielle* Pazifismus und die Toleranz gegenüber anderen Religionen und ethischen Systemen harmoniert mit der in der Präambel der *Universal Declaration of Human Rights* ausgedrückten Hoffnung, Unrecht mit friedlichen Mitteln, durch global definierte und anerkannte Rechte bekämpfen zu können. Gleichwohl ergeben sich in der *Begründung* der Menschenrechte, zu der es eine weit vor deren Deklaration 1948 zurückreichende Diskussion gibt, nicht nur in der europäischen Diskussion, sondern auch innerhalb der buddhistischen Schulen verschiedene Auffassungen. Diesen Unterschieden geht der nachfolgende Text genauer nach und schlägt eine Interpretation der Menschenrechte aus dem Geist der buddhistischen Philosophie vor.

2 Zum Begriff und zur Begründung der Menschenrechte

In der Begründung der Menschenrechte lässt sich – wenn auch nicht unwidersprochen – als Hauptlinie der Versuch erkennen, *positiv* aus bestimmten Voraussetzungen allgemeine Rechte des Menschen zu deduzieren. Sieht man von einzelnen, frühen Elementen in der abendländischen Philosophie einmal ab, so kann man die Konzeption eines *allgemeinen* Menschenrechts erst auf die Neuzeit zurückführen. Das lateinische Wort für Recht – *ius* – hatte eine mehrfache Bedeutung. Die mittelalterliche Rechtslehre – genauer: Thomas von Aquin – interpretiert *ius* rein objektiv. Recht ist bei Thomas das, was auf das Gerechte (*iustum*) Bezug hat. Das Recht bestand in dieser Tradition darin, die Gesellschaft, das Herrschaftsgebiet (*dominium*) zu ordnen; es ging nicht vom Individuum, vom einzelnen Menschen aus.²

¹ Die ursprüngliche Erklärung wurde durch weitere Absichtserklärungen ergänzt, so auf der zweiten UNO-Weltkonferenz über Menschenrechte in Wien 1993.

² Vgl. Robert Linhardt: Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin, Freiburg i.Br. 1932, § 12. In der römischen Rechtssprechung wurde *ius* schon häufig auch als subjektives Recht verstanden; »konzeptionell dominierend war jedoch der objektive Aspekt, der mit *ius* das Recht als Ganzes, die objektiven rechtlichen Normen und Gewohnheiten bezeichnete.« Ernst-Wolfgang Böckenförde: Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, Tübingen 2002, S. 326.

Hervorgehend aus einer Diskussion um das *Eigentumsrecht* entwickelte die spanische Spätscholastik in Differenz dazu eine Naturrechtslehre, die man als Vorläufer des Menschenrechtsbegriffs erkennen kann. Neben das objektive Recht trat hier der subjektive, der individuelle Anspruch. Begründet wurde dies durch die *Vernunftsausstattung* des Menschen. Aktuell wurde diese Frage durch die spanische Eroberung Südamerikas: Hatten die / 157 / »Ureinwohner«, die »Barbaren« ein eigenes Recht? Wenn ja, wie sollte es begründet werden? In der Philosophie des spanischen Naturrechtslehrers Francisco de Vitoria³ lag schon die später von den französischen und amerikanischen Aufklärungsphilosophen dann schließlich ausgesprochene These: Alle Menschen sind gleich und frei geboren – eine Formel, die auch die Präambel der *Universal Declaration of Human Rights* charakterisiert: »(The) recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family«. Das *dominium* wird nunmehr als die Gesamtheit aller Menschen verstanden. *Träger* des Menschenrechts und damit Grund für alle legitimen Forderungen ist die menschliche Vernunft, die allen gleichermaßen von Geburt zukomme.

Anknüpfend an die Grundlagen in der Aufklärungsphilosophie sprechen Menke und Pollmann von einer »dialektischen Erzählung« der Geschichte der Menschenrechte, die durch drei Phasen gekennzeichnet sei⁴: Die erste Phase bildet die Formulierung der Idee der Menschenrechte als subjektive Individualrechte in der Philosophie des Naturrechts im 17. und 18. Jahrhundert. Mit der Idee der Menschenrechte wurde ein hypothetischer *Naturzustand* des Menschen verknüpft, der in der zivilisatorischen Entwicklung verlassen wurde und als Ideal der politischen Wirklichkeit gegenüberstand. Dieser Mangel wird in der zweiten / 158 / Phase behoben, in der sich die Ideale in der Konstitution der Vereinigten Staaten von Amerika und in der Französischen Revolution *verwirklichen*. Die subjektiven Rechte wurden hier positives Recht. In der dritten Phase, die mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs einsetzt, werden die Menschenrechte zu einem *international gültigen Rechtssystem*.

Diese Interpretation der Geschichte der Menschenrechte ist nicht nur »ein reichlich verstiegener Idealismus«, der »den historischen Kampf um die Menschenrechte als eine bloße Umsetzung bereits ausformulierter philosophischer Ideen«⁵ versteht. In dieser Idealisierung liegt auch eine mehrfache Aporie, mit der sich die Praxis der Umsetzung der Menschenrechte auseinandersetzen hat. Erstens wurden die Menschenrechte – in der zweiten Phase ihrer Realisierung – jeweils nur in einem Nationalstaat und darin auch nur *partiell* als Rechtsnorm umgesetzt. Das allgemeine Menschenrecht und das (nationale) Zivilrecht stimmen nicht überein. Die (durchaus mit physischer Gewalt gesicherte) Abgrenzung der Rechte im Nationalstaat widerspricht der Idee eines universellen, d.h. grenzenlosen Menschenrechts. Eine Universalisierung der Menschenrechte durch staatliche Normen würde »mit einem globalen, quasi *weltstaatlichen* Mechanismus ihrer Positivierung«⁶ zu versehen sein. Auf eine zweite Aporie verweist Hannah Arendt – sie spricht von den »Aporien der Menschenrechte«⁷. Die Begründung der Menschenrechte aus einer Idee des *allgemeinen Menschen* mit bestimmten Eigenschaften macht die Menschenrechte zur idealen Voraussetzung und Grundlage der positiven Gesetzgebung. Die Gültigkeit der Menschenrechte braucht sich also »auf kein anderes Gesetz oder Recht berufen«, sie wird vielmehr »axiomatisch allen anderen zugrunde gelegt«⁸. Da nun alle anderen Gesetze aus diesen grundlegenden Rechten abgeleitet werden sollen, ist es paradox, ein eigenes Gesetz, ein Zivilrecht zu ihrer *Einhaltung* zu fordern.

Diese Paradoxie lässt sich auflösen, wenn man davon ausgeht, dass die Menschen auch *tatsächlich* der Souverän sind, was letztlich auf die Forderung einer universellen Demokratie hinausläuft. Man hat immer wieder die Menschenrechte auch politisch interpretiert und mit der Forderung nach einer Demokratisierung der Gesellschaft gleichgesetzt. Doch dieser Gedanke hebt die Paradoxie nur dann auf, wenn erstens *alle* Staaten dieser Erde über eine *gemeinsame* Verfassung und demokratische Ordnung verfügen, zweitens wenn auch *innerhalb* der Gesellschaft weitgehend alle Bereiche demokratisch kon-

³ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Geschichte aaO, S. 317-339.

⁴ Christoph Menke, Arnd Pollmann: Philosophie der Menschenrechte, Hamburg 2007, S. 12ff.

⁵ Christoph Menke, Arnd Pollmann: Menschenrechte aaO, S. 14.

⁶ Christoph Menke, Arnd Pollmann: Menschenrechte aaO, S. 16. Man muss »begreifen, dass das internationale Recht mit diesem Gedanken seine gegenwärtige Sphäre überschreitet, nämlich die Sphäre zwischenstaatlicher Abkommen und Verträge; und eine Sphäre, die über den Nationen stünde, gibt es vorläufig nicht«, Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft, Frankfurt a.M. 1955, S. 479 – auch Anfang des 21. Jahrhunderts nicht; im genauen Gegenteil.

⁷ Hannah Arendt: Elemente aaO, S. 465.

⁸ Hannah Arendt: Elemente aaO, S. 467.

trolliert werden. In dieser Form bleibt die Menschenrechtsidee weiterhin ein Ideal, das weitreichende Konsequenzen auch für / 159 / *andere* Organisationsformen der Gesellschaft (Wirtschaft, Religionen etc.) besitzt, wenn es realisiert werden sollte.

Damit stößt die *politische* Deutung der Menschenrechte sowohl auf Schwierigkeiten der inneren Begründung, wie sie mit dem Hinweis auf den Zustand unseres Planeten praktisch ad absurdum geführt werden kann. Die Schwierigkeit erwächst aus der Differenz zwischen der postulierten inneren Forderung, die durch eine Menschennatur in jedem Individuum angelegt sei und auf Anerkennung poche, und der *faktischen Geltung* als objektiv einklagbares Recht. Solch ein Recht ist bislang nur staatlich verwirklicht, enthält also die implizite Forderung nach einer *Exekutive*, die dem Recht im Zweifelsfall auch durch Gewalt Geltung verschaffen soll. Dieser Schluss ist unvermeidlich, wenn das Prinzip vertreten wird, dass »Recht nur dasjenige sei, was durch den formellen Akt der Gesetzgebung zum ausdrücklichen Willen des Staates geworden ist«⁹.

Hier kommt eine weitere, wichtige Differenz ins Spiel, die man an den Begriffen »Universalisierung« (als Prozess) und »Universalismus der Geltung« verdeutlichen kann. Was ein *Recht* genau bedeutet, lässt sich nicht apriorisch konstruieren; darauf hat schon Immanuel Kant hingewiesen: »Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht.«¹⁰ Wenn man den Begriff »Recht« an eine je schon universell realisierte Menschenvernunft oder eine durch Geburt erworbene Menschennatur knüpft, bleibt das Problem der *Geltung* bzw. Durchsetzung dieses Rechts ungelöst. Die Geltung eines Rechts ist immer *situativ*. »Das Recht ist nichts Feststehendes, Statisches, Dinghaftes, was man ein für allemal definieren (>eingrenzen<) könnte, sondern es ist etwas Dynamisches, Prozesshaftes, Geschichtliches, und daher muss jede Zeit sich ihren Begriff vom Recht selbst und immer wieder neu bilden.«¹¹ Folglich kann es auch keinen apriorischen Begriff der Menschenrechte geben, der mit einer universellen Weltvernunft verknüpft wäre. / 160 /

Ich möchte diese Frage an der Diskussion zwischen Edmund Burke und Thomas Paine kurz illustrieren.¹² In dieser Diskussion wird ein Mangel deutlich. Edmund Burke hat die Französische Revolution kritisiert. Für ihn setzte sich die Vernunft nur in einem gesellschaftlichen Naturprozess durch – den er übrigens mit dem Markt gleichsetzte: »(T)he laws of commerce, which are the laws of nature, and consequently the laws of God«¹³. Er verteidigt die traditionelle Rechtsauffassung vom objektiven Recht: »Rights also play a part in Burke's political theory. But the basic political right is the right to be governed well, not the right to govern oneself. In Burke's thought, purpose and obligations are more fundamental than rights and consent.«¹⁴ Für Burke gibt es einen Anspruch auf gerechte Behandlung; doch deren Form unterscheidet sich zwischen Staaten und Kulturen – ein Argument, das offensichtlich mit der Vorstellung von *einem* menschlichen Wesen, erschaffen durch den einzigen Gott, nicht in Einklang zu bringen ist. Paine sah dagegen die Verwirklichung der Menschenrechte untrennbar mit einer *allgemeinen* politischen Form verknüpft, die als Verfassung erst *hergestellt* werden muss und aus der Konzeption einer allgemeinen Menschennatur und Vernunft abgeleitet wird. Bei Burke ist der Mensch nur passiver Mitspieler in einer von Gott gegebenen Ordnung; Paine und die französische Aufklärung fordern dagegen die positive Herstellung von aus der Vernunft geborenen Verhältnissen, die diese Menschenrechte realisieren. Sich auf einen verborgenen, »hinter einem Vorhang« agierenden Lenker menschlicher Geschicke zu berufen, stellt die Menschenrechte auf den Kopf: »It turns the progress of the human faculties upside down.«¹⁵ Wenn man den Vorhang lüftet – eine Metapher für »Aufklärung« –, dann kommt die Wahrheit über die Prinzipien einer „göttlichen Ordnung“ ans Licht.¹⁶ / 161 /

⁹ Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1923, S. 38.

¹⁰ Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Akademie Ausgabe, Werke Bd. III, S. 479.

¹¹ Arthur Kaufmann: Recht und Gerechtigkeit in schematischer Darstellung; in: Arthur Kaufmann, Winfried Hassemer (Hg.): Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, Heidelberg-Karlsruhe 1977, S. 287.

¹² Vgl. Thomas Paine: The Rights of Man; in: Moncure Daniel Conway (ed.), The Writings of Thomas Paine, Vol. III, New York-London 1894, S. 258ff; Edmund Burke: Reflections on the Revolution in France, Liberty Fund Indianapolis 1999.

¹³ Edmund Burke: Thoughts and Details on Scarcity; in: Miscellaneous Writings, Liberty Fund 1999, S. 81.

¹⁴ Francis Canavan: Editor's Foreword; Selected Works of Edmund Burke, Vol. 2, Liberty Fund 1999, S. xxix.

¹⁵ Thomas Paine: The Rights of Man aaO, S. 426.

¹⁶ »... it is, that what is called monarchy, always appears to me a silly, contemptible thing. I compare it to something kept behind a curtain, about which there is a great deal of bustle and fuss, and a wonderful air of

Gleichwohl ist damit die von Arendt genannte Paradoxie nicht gelöst. Der Streit, ob sich in den Rechtssystemen eine höhere Vernunft realisiert – ein Gedanke, der sich auch noch bei dem darin Burke nachfolgenden Ökonomen Friedrich August von Hayek findet¹⁷ –, oder ob die Rechte jeweils staatlich durchgesetzt werden müssen, bleibt bezüglich der Menschenrechte ohne Ergebnis.

Diese Schwierigkeit ist nur aufzulösen, wenn man von der These abrückt, dass Menschenrechte *primär* juristisch-politische Formen seien und bemerkt, dass die Forderung nach einer Verwirklichung der Menschenrechte eine *moralische Norm* bleibt. Es gibt, sagt Gustav Radbruch – gegen die These von Hans Kelsen –, »Rechtsgrundsätze, die stärker sind als jede rechtliche Satzung, so dass ein Gesetz, das ihnen widerspricht, der Geltung bar ist.«¹⁸ Recht ist in dieser Deutung nicht der »Wille des Staates«, sondern »Recht ist Wille zur Gerechtigkeit.«¹⁹ In diesem Sinn gibt es auch so etwas, »wie ein Recht, Rechte zu haben«²⁰. Solch eine Forderung kann man aber nur stellen, wenn es *vorstaatliche* Rechte gibt, und diese Rechte lassen sich nur *moralisch* begründen, nicht zirkulär aus einer positiven rechtlichen Satzung ableiten.²¹ / 162 /

Moralische Normen können (und sollten) durchaus auch politisch-rechtlich verankert werden. Doch sie sind, anders als das Zivilrecht, nicht an eine staatlich-juristische Form gebunden. Moralischen Forderungen kommt eine eigentümliche Unbestimmtheit zu: Sie müssen situativ jeweils neu konkretisiert werden und haben nicht eine vorausgesetzte universelle Geltung, die sich auf eine *schon verwirklichte Menschennatur* berufen kann. Es steht auch nichts im Wege, moralische Forderungen *gemeinsam*, durch Zusammenschlüsse, Organisationen, Gruppen usw. zu verfolgen und umzusetzen. Doch diese Forderungen sind dann nicht an eine bestimmte politische Institution geknüpft und können somit *gegen jede Form des Unrechts* aufgestellt werden. Zur Verwirklichung moralischer Forderungen bedarf es nur moralischer Menschen, nicht aber einer staatlichen Institution. Damit ist allerdings auch ein Mangel verbunden: Die Moral, anders als das positive Recht, hat keine staatliche Gewalt an ihrer Seite, um die Geltung ihrer Normen durchzusetzen.

3 Buddhistische Parallelen

Obwohl sich das Wort *Recht* – abgeleitet vom Lateinischen *rectus* = gerade, geradlinig, aufrecht – auf die Sanskritwurzel *rju* (in Pali: *uju*) mit demselben Wortsinn zurückführen lässt, gibt es doch weder in Sanskrit noch in Pali ein Wort, das die westliche Bedeutung von »Recht« umfassen würde.²² Begreift man aber das subjektive Recht, das Menschenrecht als *moralische* Forderung, so kann aus dem Fehlen des Wortes nicht auf das Fehlen des Begriffs geschlossen werden. Im Gegenteil. Die *Kernaussagen* der buddhistischen Ethik stimmen ziemlich genau mit dem moralischen Gehalt der Menschenrechte überein. »They are certainly not mutually exclusive, but mutually supportive.«²³ Das bedeutet allerdings nicht, dass in und zwischen den verschiedenen buddhistischen Schulen und in der wissenschaftlichen Buddhismusforschung eine einhellige Auffassung über das Verständnis / 163 / der Menschenrechte bestehen würde. Die nachfolgenden Bemerkungen unternehmen den Versuch einer Herausarbeitung der gemeinsamen Grundlage in diesen Argumenten.

Ich möchte zunächst einige Bemerkungen zum Grundverständnis der Lehre des Buddha machen, die weitgehend von allen buddhistischen Schulen geteilt wird. Der Buddhismus ist eine nichttheistische

seeming solemnity; but when, by any accident, the curtain happens to be open – and the company see what it is, they burst into laughter.« Thomas Paine: *The Rights of Man* aaO, S. 426.

¹⁷ Vgl. Linda C. Raeder: *The Liberalism/Conservatism of Edmund Burke and F. A. Hayek: A Critical Comparison*, HUMANITAS, Volume X, No. 1, 1997; online: <http://www.nhinet.org/raeder.htm> (2. März 2008).

¹⁸ Gustav Radbruch: *Rechtsphilosophie*, hrsg. v. Erik Wolf, 7. Aufl., Stuttgart 1970, S. 336. Kelsen spricht von einer »spezifischen Differenz zur Moralnorm«, Hans Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, 2. Aufl., Tübingen 1923, S. XI. Recht ist für ihn nur durch Gesetze, nicht moralisch definierbar.

¹⁹ Gustav Radbruch: *Rechtsphilosophie* aaO, S. 336.

²⁰ Hannah Arendt: *Elemente* aaO, S. 476. Der Artikel 6 der UN-Konvention lautet entsprechend: »Jeder hat das Recht, überall als rechtsfähig anerkannt zu werden.«

²¹ Thomas Payne sagt in seiner Begründung der Menschenrechte: »I know the value of moral instruction, and I have seen the danger of the contrary.« Thomas Paine: *The Rights of Man* aaO, S. 462.

²² »Despite a common Indo-European etymology, however, there is no word in Sanskrit or Pali which conveys the idea of ›right‹ or ›rights‹, understood as a subjective entitlement.« Damien Keown: *Buddhism and Human Rights*; in: Damien Keown (ed.): *Contemporary Buddhist Ethics*, London-New York 2000, S. 62.

²³ Sallie B. King: *Being Benevolence. The social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu 2005, S. 142.

Religion. Was immer westliche Interpreten hier an Göttern etc. zu entdecken glauben – vor allem im tantrischen Buddhismus – sind stets zu verstehen als besondere *Geisteszustände*. Sie gehören, einfach gesagt, in die Psychologie, nicht in die Theologie. Der Gottesbezug spielt in der christlich-abendländischen Menschenrechtsdiskussion dagegen durchaus eine wichtige Rolle. Wenn es, so lautet der Gedanke, ein dem Menschen als Individuum – unabhängig von der Gemeinschaft und vom Staat – zukommendes Recht gibt, so sei dieses Recht zu verstehen als allgemeiner Bezug auf Gott, der *über* allen Staaten und menschlichen Gemeinschaften stehe. Die Aufklärung hat diesen Gedanken in der metaphysischen Denkform durchaus gewahrt, auch wenn der Begriff »Gott« schrittweise durch die beiden Begriffe »Vernunft« und »Natur« ersetzt wurde.

Ein vor jeder staatlichen und menschlichen Einrichtung liegendes Verhältnis zu einem Schöpfergott fehlt im Buddhismus. Obwohl es immer noch Autoren gibt, die solch eine nichttheistische Haltung mit *Nihilismus* gleichsetzen, ist dem Buddhismus jenes *andere Extrem* einer Sinnverneinung allerdings völlig fremd. Alle menschlichen Einrichtungen werden letztlich auf den menschlichen Geist, auf die Denkformen der Menschen zurückgeführt. Sie entstammen weder einer transzendenten Gottheit, noch drücken sie eine unveränderliche »Natur« aus, vor der die Menschen sich zu verneigen hätten. Die sittliche Ordnung der Gesellschaft ist das Ergebnis menschlicher Handlungen, die wiederum durch unterschiedliche – heilsame oder unheilsame – Gedanken oder Geisteszustände gelenkt werden. Der Buddhismus teilt also die Auffassung der Handlungstheorie in der abendländischen Moderne, derzufolge das menschliche Handeln als Ausfluss der *Vernunft* zu begreifen sei. Allerdings wird »Vernunft« nicht in einem wertenden Sinn interpretiert, der ihr theistisch eine Teilhabe an einer göttlichen *Creatio* oder naturalisiert eine gute Natur in jedem Menschen bescheinigt. Die Vernunft wird im Buddhismus als geistige *Möglichkeit* verstanden, die – abhängig von Gewohnheit und Erkenntnis – sich als / 164 / Denkform höchst unterschiedlich, zum Vor- oder Nachteil der Menschen einfärben kann. Es gibt also kein angeborenes, in »der« Vernunft liegendes Prinzip, das ohne menschliche Anstrengung, ohne Erkenntnis und ohne Bewusstsein sich realisieren könnte. Die Diagnose, dass *Menschenrechte* deshalb in der Vernunft gründen, kann von Buddhisten durchaus geteilt werden; sie fügen aber hinzu, dass sich diese Prinzipien nicht ohne Übung und Anstrengung realisieren lassen.

Im Mittelpunkt steht also im Buddhismus immer das Geistestraining jedes Individuums, damit der Apell an die Erkenntnis- und Einsichtsfähigkeit (fast) jedes Menschen gegenüber richtigen Argumenten. Es bedarf dazu aber einer erziehenden, bildenden Morallehre und vorbildlicher Lehrer, die diese Erziehungsarbeit leisten. Darin liegt die besondere Bedeutung der Mönche und Nonnen in buddhistischen Gemeinschaften. Sie sind das moralische Gewissen, das Herz dieser Erziehung. In westlichen Ländern, in denen der Buddhismus Fuß gefasst hat, treten neben die ordinierten Buddhisten durchaus auch Laienlehrer, dem westlichen Lebensstil angemessen. Wichtig ist hierbei ein Grundprinzip, das man am besten in der *Realisierung* buddhistischer Prinzipien in einer staatlichen Ordnung verdeutlichen kann: Ich denke an das indische Reich des buddhistischen Königs Ashoka im 2. Jahrhundert v.u.Z., der seine Herrschaft als frühen Rechtsstaat, überliefert in seinen Pfeileredikten, gestaltet hat.

Buddha hatte gesagt, dass keine Institution, keine Lehre, kein Lehrer, keine heilige Schrift, aber auch kein bloßes Vernunftprinzip *von sich her* Geltung beanspruchen kann, dem sich die Menschen unterzuordnen hätten. Vielmehr sollen – so die Norm im Buddhismus – die Menschen *selber erkennen* und aus dieser Einsicht handeln. Dem Volk der Kalamer gegenüber betont Buddha: »Geht, Kalamer, nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach erdachten Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber, Kalamer, selber erkennt: »Diese Dinge sind unheilsam, sind verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und, wenn ausgeführt / 165 / und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden«, dann o Kalamer, möget ihr sie aufgeben.«²⁴

Ashoka hat dieses Prinzip in eine rechtliche Norm verwandelt. Im 7. Pfeiler-Edikt ist zu lesen: »Von moralisch wertvoller Tat und Erfüllung der sittlichen Pflichten aber kann man sprechen, wenn auf diese Weise Mitleid, Freigebigkeit, Wahrhaftigkeit, Reinheit, Milde und Güte bei den Menschen zu-

²⁴ Anguttara-Nikaya III, 66, hrsg. v. Nyanatiloka Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1984, S. 170. Vgl. Ein Mönch ist »selbst Insel und Zuflucht«, Maha-Parinibbana-Sutta; zitiert nach: Nyanaponika: Geistestraining durch Achtsamkeit, Konstanz 1979, S. 166; »die Zuflucht wirke er selber sich!« Samyutta-Nikaya XXII, 95.

nehmen.«²⁵ Diese moralischen Forderungen werden auch als Gesetz formuliert; doch Ashoka schränkt das ein – und diese Einschränkung, wiewohl sie exakt das wiedergibt, was Buddha lehrte, steht als Teil einer *Gesetzesnorm* historisch einzigartig da. Nachdem er darlegt, wie die Lebensführung der Menschen durch moralische, gesetzlich fixierte Normen auszusehen hätte, fährt Ashoka fort: »Diese Vervollkommnung der sittlichen Lebensführung haben die Menschen auf zweierlei Wegen erlangt, durch Moralvorschriften und durch eigene Überzeugung. Hierbei richten Moralvorschriften indes nur wenig aus, *mehr dagegen vermag die eigene Überzeugung.*«²⁶

Hier wird also in der Begründung jener Normen, die zu einer menschlichen Lebensführung der gesamten Gemeinschaft führen sollen, ausdrücklich auf die *Einsicht* jedes einzelnen verwiesen und die eigene Überzeugung sogar *höher* gestellt als die rechtliche Normierung. Auch wenn der Begriff der Menschenrechte bzw. der von (subjektiven) Rechten überhaupt in der traditionellen buddhistischen Literatur nicht auftaucht, so sind also gleichwohl die grundlegenden Normen der in der *Declaration* genannten Rechte in der buddhistischen Ethik zu finden²⁷ – durchaus auch im Geist der Aufklärung und ihrer Betonung der menschlichen Einsichtsfähigkeit. Es gibt offenbar eine *innere Affinität* des Buddhismus zur Menschenrechtsidee.

4 Die Bedeutung der Menschenrechte aus buddhistischer Sicht

In der *Begründung* der Menschenrechte aus einer buddhistischen Perspektive durch zeitgenössische Buddhisten lassen sich einige unterschiedliche Erklärungslinien herauschälen, die sich in den meisten Teilen ergänzen und durchaus Parallelen zur europäischen Tradition aufweisen. Ich greife zunächst eine Rede auf, die S.H. der Dalai Lama auf der Menschenrechtskonferenz der UNO in Wien im Juni 1993 gehalten hat.²⁸ Seine prinzipielle Unterstützung der Menschenrechtsdeklaration beruht auf einem Blick auf die *ganze* Erde. Unser Planet wird von Menschen, unabhängig vom jeweiligen Land oder Kontinent, *gemeinsam* bewohnt: »(T)he world is becoming one community.«²⁹ Der Dalai Lama verwendet zwar den Ausdruck: »the same human being«. Allerdings knüpft er daran keine Vorstellung einer angeborenen Wesensbestimmung, sondern denkt an die Motivation des menschlichen Handelns: Das gemeinsam artikulierte Streben nach Glück und den Wunsch, in Frieden und Freiheit leben zu können. Dieses elementare Streben zu *behindern*, schränkt die menschliche Kreativität ein. Deshalb ist die Beachtung der elementaren Menschenrechte sowohl für die Individuen wichtig, wie sie andererseits die Entwicklung der gesamten Gesellschaft fördert.³⁰ Es ist das *Nichtwissen* der Menschen, das sie veranlasst, / 167 / die Rechte anderer Menschen zu verletzen. Die Vorstellung, dass man einen Vorteil erlangen könnte, indem man anderen Menschen Gewalt oder Schmerzen zufügt, ist ein Irrtum: »In the long run causing others misery and infringing upon their peace and happiness creates anxiety, fear and suspicion for oneself.«³¹ Die wirklichen Quellen für eine allgemeine positive Entwicklung einer besseren und friedlicheren Welt sind in der Motivation der Menschen zu suchen, in Liebe und Mitgefühl.

Der Dalai Lama akzeptiert ausdrücklich, begründet durch die gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen auf dem Planeten untereinander und von der Natur, die *universelle* Geltung der Menschenrechte.

²⁵ 7. Pfeiler-Edikt; in: Die Sieben-Pfeiler-Edikte; der zitierte Text ist übersetzt und online verfügbar unter: <http://www.palikanon.com/diverses/asoka/asoka2.htm>.

²⁶ 7. Pfeiler-Edikt aaO; meine Hervorhebung.

²⁷ Auch *von außen* wurde der Buddhismus bereits früh von seinen Kritikern auf eine Weise interpretiert, die faktisch in einer Aufzählung der wichtigsten Menschenrechte besteht, wie Toleranz, Gleichbehandlung der Menschen, vor allem auch von Frauen, Fürsorge, Verbot von Geiz etc.; vgl. M. Monier-Williams, *Buddhism in its Connexion with Brahmanism and Hinduism*, London, 1890; Reprint Varanasi 1964, S. 551.

²⁸ Abgedruckt in: Dalai Lama: *Human Rights and Universal Responsibility*; in: Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted (ed.): *Buddhism and Human Rights*, Richmond 1998, S. xvii-xxi.

²⁹ Dalai Lama: *Human Rights* aaO, S. xx; »we have all been born on this earth as part of one great human family. (...) Therefore we have to treat each major local problem as a global concern from the moment it begins.« Dalai Lama: *Imagine All the People*, Boston 1999, S. 142.

³⁰ »But if we are prevented from using our creative potential, we are deprived of one of the basic characteristics of a human being. It is very often the most gifted, dedicated and creative members of our society who become victims of human rights abuses.« *Human Rights* »are of immense importance both for the individuals affected and for the development of the society as a whole«; Dalai Lama: *Human Rights* aaO, S. xvii.

³¹ Dalai Lama: *Human Rights* aaO, S. xviii.

Und er sagt, dass es nicht bei einem moralischen Ideal bleiben dürfe. Die Menschenrechte sollten die Grundlage für *jede* menschliche Gesellschaft sein. Alle Menschen *leiden*, wenn ihre Rechte verletzt werden. Das ist ein hinreichender Grund, ihre *globale* Einhaltung zu fordern. »We must therefore insist on a global consensus not only on the need to respect human rights world wide but more importantly on the definition of these rights.«³²

Wenn, sagt der Dalai Lama weiter, *asiatische Werte* den Menschenrechten als andere kulturelle Tradition entgegengestellt werden, dann entspringt dies nicht aus einem nachvollziehbaren Argument, sondern dient nur als ideologische Legitimation für totalitäre Systeme: »It is mainly the authoritarian and totalitarian regimes who are opposed to the universality of human rights. It would be absolutely wrong to concede to this view. On the contrary, such regimes must be made to respect and conform to the universally accepted principles in the larger and long term interest of their own peoples.«³³ Hier wird deutlich, dass der Buddhismus in der am meisten umstrittenen Frage – ob den Menschenrechten eine universelle Geltung / 168 / zukomme – eindeutig aus der eigenen Tradition die Position der Aufklärung verteidigt.

Auf derselben, bereits zitierten Konferenz in Wien sprach auch Silawansa Thera, ein Vertreter der Theravada-Tradition des Buddhismus in Sri Lanka. Seine Begründung kommt, in der Hervorhebung eines anderen Aspekts, zum selben Ergebnis wie die Analyse des Dalai Lama. Silawansa Thera betont, dass der Buddha von Menschen *nicht* »als Zentrum von allem, sondern von Harmonie aller Wesen der Welt« spricht. Was kein Zentrum zu sein beansprucht, hat auch keine Grenze: »Ein weiterer wichtiger Aspekt in der Lehre des Buddha ist, dass sie ohne zeitliche oder räumliche Grenze gilt.«³⁴ Hier wird die Gleichheit der Menschen nicht aus einer ihnen *positiv* zukommenden, einmaligen Natur deduziert, sondern aus der Tatsache, dass die Menschen im Kosmos auf *gleiche Weise* wie andere Wesen voneinander abhängen. Eine räumliche oder zeitliche Grenze lässt sich nicht feststellen. Eben dies hat der Dalai Lama in dem buddhistischen Lehrsatz ausgedrückt, dass *als Leidende* alle Menschen gleich sind. Eine Differenz zur abendländischen Tradition ist allerdings darin zu sehen, dass im Buddhismus nicht nur Menschen als leidende Wesen, sondern auch Tiere so betrachtet werden. »In buddhistischer Erkenntnis ist das Tier nichts als der minder glückliche Kamerad im Samsara.«³⁵ König Ashoka hat im 1. Felsen-Edikt deshalb dem Tierschutz neben dem Schutz der Menschen einen nahezu gleichen Rang eingeräumt und sogar eine medizinische Minimalversorgung von Tieren gesetzlich verfügt. Der beanspruchte Geltungsbereich der Rechte, die Glück beanspruchen und Leiden vermeiden, erstreckt sich also im Buddhismus *weiter*, als dies im Menschenrechtskatalog erfasst ist.

Eine weitere, wichtige Begründungslinie für die Anerkennung und Verteidigung der Menschenrechte im modernen Buddhismus ist der Rückgriff auf die *fünf Regeln*, die Buddha für Laienanhänger aufgestellt hat. Diese / 169 / fünf Regeln stellen eine Art Minimalmoral dar, die vorausgesetzt wird, um friedvolle, achtsame und zur Erkenntnis fähige Denkformen kultivieren zu können. Sie lauten: (1) Lebewesen nicht töten, (2) nicht stehlen, (3) keine Lüge oder verletzende Rede, (4) kein Missbrauch der Sexualität, um anderen Menschen Schaden zuzufügen und (5) keine Trübung des Bewusstseins durch Rauschmittel. Es wurde mehrfach versucht, diese fünf Regeln in eine modernere Sprache zu übersetzen.³⁶ Sie wurden in direkter Beziehung zu den Menschenrechten diskutiert, so von Silawansa Thera.³⁷

Auch Damien Keown und Sallie B. King haben in jüngerer Zeit die fünf Regeln unmittelbar in Beziehung zu den Menschenrechten betrachtet. Keown sieht hier eine inhaltliche Übereinstimmung, auch wenn die *Form* der Präsentation der Rechte sich unterscheidet: »I suggest, then, that the apparent dif-

³² Dalai Lama: Human Rights aaO, S. xviii.

³³ Dalai Lama: Human Rights aaO, S. xix. Es ist hier zu beachten, dass die globale Anerkennung von Menschenrechten keine *Uniformität* ihrer konkreten Umsetzung bedeutet; vgl. auch Sallie B. King: Being Benevolence aaO, S. 122ff und 144ff. »We need a world body where each member's function is to protect humanity in general«, Dalai Lama: Imagine aaO, S. 23. Allgemeingültigkeit ist nicht Uniformität der Anwendung.

³⁴ Silawansa Thera: Menschenrechte und die Ethik des Buddhismus. Auszüge aus einer Rede, gehalten bei der UN-Menschenrechtskonferenz in Wien im Juni 1993; www.buddhanetz.org/texte/silawans.htm.

³⁵ Paul Dahlke: Buddhismus als Religion und Moral, München-Neubiberg 1923, S. 293; vgl. auch die frühe Kritik an Tierversuchen durch Paul Dahlke: Einiges über Vivisektion; in: Die Brockensammlung. Zeitschrift für angewandten Buddhismus, Doppelheft, Berlin-Frohnau 1927, S. 123ff.

³⁶ Vgl. vor allem Thich Nhat Hanh: Die fünf Gelöbnisse; <http://www.kommundsieh.de/5silaTNH.html>. Für die Wirtschaft vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Buddhistische Wirtschaftsethik, Aachen 2002, S. 38ff.

³⁷ Silawansa Thera: Menschenrechte aaO.

ferences between the moral teachings of Buddhism and human rights charters is one of form rather than substance (...). These rights are the extrapolation of what is due under Dharma; they have not been ›imported‹ into Buddhism but were implicitly present.«³⁸ Auch Sallie B. King kommt zu dem Ergebnis: »The foundation of Buddhist social ethics can be located most firmly in the five lay precepts. Therein we see that Buddhist have never traditionally spoken of rights, but have emphasized responsibilities, or obligations, in a sense«.³⁹

Das, was in den fünf Moralregeln für Laien als Verhaltensweise gefordert wird, so kann man diese Aussagen zusammenfassen, deckt sich mit / 170 / dem Geist und Inhalt dessen, was in der Menschenrechtserklärung gefordert wird. Das Tötungsverbot, das Nichtverletzen anderer untersagt nicht nur Sklaverei und Folter, sondern auch ökonomische Ausbeutung und die Beschneidung von Freiheitsrechten. Die Würde des je anderen wird durch wahrhafte Rede, Respekt des persönlichen Eigentums und der körperlich-sexuellen Integrität garantiert. Die Buddhisten teilen mit den Autoren der Menschenrechtscharta darin auch die Überzeugung, dass die Menschenrechte *für alle Menschen* Geltung haben. Weder aus der rassischen, kulturellen oder religiösen Gründen lassen sich Argumente ableiten, die in der *gemeinsamen Erfahrung* des Leidens eine qualitative Differenz zu behaupten erlauben würden. Das Ziel, Leiden zu vermeiden, wenigstens aber zu mindern, kann man als den *allgemeinen Begriff* dessen auffassen, was in der Deklaration der Menschenrechte expliziert wurde.

5 Begründung der Menschenrechte aus dem Geist der buddhistischen Philosophie⁴⁰

Ich möchte, ungeachtet der *inhaltlichen* Übereinstimmung der buddhistischen Tradition mit dem, was in den Menschenrechten intendiert wird, die *Logik* dieser Rechte noch etwas genauer untersuchen. Denn gerade in diesem Punkt liegt, wie ich glaube, ein wichtiger, bislang kaum genutzter Beitrag der buddhistischen Philosophie zur *Begründung* von Normen, wie sie im Menschenrechtskatalog vorliegen. Zur Erinnerung: Die *philosophische* Begründung der Menschenrechte – zeitlich weit vor ihrer Festlegung als Charta der UN im Dezember 1948 – lässt vorwiegend *einen* Argumentationsstrang erkennen. Der Ausgangspunkt ist im *subjektiven Recht* als Naturrecht zu suchen. Hier betrachtete die Spätscholastik den Menschen als Geschöpf Gottes, und in dieser Natur – erkennbar an der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott in seiner Vernunft – ist der Anspruch des Menschen ganz unabhängig von jeder positiven Normierung durch objektivierte Gesetze. Aus diesem Spannungsverhältnis von individuellem, göttlichem Naturrecht jedes Menschen und der Realität der Herrschaftsformen entwickelten die revolutionären Bewegungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts / 171 / die Menschenrechte als Grundlage einer neuen, demokratischen Verfassung. Die Beziehung zu Gott, später säkularisiert zur Natur, verortete die Menschenrechte in jedem Individuum, dem allein kraft seiner Geburt eine Natur zukommt, die ihm die Inanspruchnahme elementarer Rechte gewährt.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 formuliert: »We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights«. Die gleiche Natur der Menschen wird darauf zurückgeführt, dass *ein* Gott die Menschen gleich geschaffen hat. Ohne expliziten Gottesbezug verwendet die Menschenrechtscharta der UN die Formel »inherent dignity«, also die »angeborene Würde« des Menschen. Dies kann man so verstehen, dass allen Menschen *dieselbe* Natur als Wesensmerkmal zukommt. Aus diesen *positiven* Wesensbestimmungen leitet man dann die Menschenrechte ab. *Philosophisch* steht und fällt diese Konzeption – selbst wenn man sie von ihrem metaphysischen Inhalt befreit – mit der These, dass allen Menschen *ein Wesen*, eine *Natur* zukomme. Aus dieser Prämisse leitet man dann die Gleichheit der Menschen und andere Teile der Menschenrechte (Würde, Freiheit, Privateigentum etc.) ab.

³⁸ Damien Keown: Are There Human Rights in Buddhism?; in: Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted (ed.): Buddhism and Human Rights, Richmond 1998, S. 32. Vgl. auch Damien Keown: Buddhism and Human Rights; in: Damien Keown (ed.): Contemporary Buddhist Ethics, London-New York 2000, S. 57-79.

³⁹ Sallie B. King: Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism; in: Roger Jackson, John Makransky (ed.): Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars, Richmond, U.K., 2000, S. 298; vgl. auch Sallie B. King: Being Benevolence. The social Ethics of Engaged Buddhism, Honolulu 2005, S. 142-144.

⁴⁰ Zur buddhistischen Philosophie und Logik vgl.: Karl-Heinz Brodbeck: Buddhismus interkulturell gelesen, Nordhausen 2005 und die dort behandelte Literatur.

Nun gibt es im Buddhismus kein vergleichbares Konzept, das so etwas wie eine *Substanz*, eine Wesensnatur des Menschen voraussetzte.⁴¹ Im Gegenteil. Die Kernaussage des Buddha bestand darin, allen Lebewesen und Dingen solch eine substanzielle Natur *abzusprechen*. Einige Autoren haben sich aus diesem Grund auch skeptisch zu der Möglichkeit geäußert, Buddhismus und Menschenrechte in einen Begründungszusammenhang zu bringen. So meint Craig Ihara, das Pochen auf Menschenrechte als *Individualrechte* würde die »Illusion eines Egos« nur noch verstärken, was dem Buddha-Dharma widerspreche.⁴² Dieser Einwand ist indes nicht haltbar; / 172 / Sallie B. King nennt ihn treffend »a red herring«.⁴³ Ihr Hinweis, dass die buddhistische Ethik *ohne Konzept* eines autonomen Egos in anderen Bereichen treffend funktioniert, ist zweifellos richtig. Eine Widerlegung, damit umgekehrt eine Begründung der Menschenrechte aus der buddhistischen Philosophie ist damit aber noch nicht geleistet. Solch eine Begründung kann an einer einfachen Beobachtung ansetzen, die von Hannah Arendt nachdrücklich betont wurde: Die Erklärung der allgemeinen Menschenrechte, ungeachtet ihrer anklingenden impliziten Philosophie einer allgemeinen Menschennatur, erfolgte als *Negation*. Sie richtete sich, herkommend aus den Erfahrungen mit totalitären Systemen, *gegen die Verletzung* von Menschenrechten. Ihre faktische und politische Begründung war also nicht eine Verwirklichung von früheren philosophischen Positionen, sondern eine *Gegenbewegung*. Die Menschenrechte gewinnen ihren positiven Inhalt durch Negation, durch die Kritik ihrer Verletzung.

Was auf den ersten Blick zirkulär klingt, ist in der buddhistischen Logik durchaus eine vertraute Denkfigur. Mehr noch, sie bildet ein Grundprinzip der buddhistischen Begründungslehre. Die buddhistische Logik von Dignaga und Dharmakirti lehnt es ausdrücklich ab, Aussagen *positiv* aus dem Hinweis auf eine Wesensnatur abzuleiten. Es ist in Wahrheit diese logische Form von Ableitungen, die notwendig zirkulär bleiben muss. Sie setzen voraus, was sie begründen wollen. Wenn man die allgemeinen Menschenrechte aus einer allgemeinen Menschennatur »ableitet«, etwa einer gemeinsamen »Vernunft«, dann liefert man keine Begründung, sondern verfällt einer *petitio principii*.⁴⁴ Nur unter der Voraussetzung, dass es eine allgemeine Menschennatur gibt, kann man eine *allgemeine* Geltung der Menschenrechte positiv ableiten. Insofern ist also der Einwand, dass solch eine allgemeine Wesensnatur bestenfalls *geglaubt*, nicht aber rational begründet werden kann, durchaus berechtigt. / 173 /

Wie lässt sich dieses Dilemma beheben? Die *faktische* Entstehung der Menschenrechtsdeklaration gibt einen wichtigen Hinweis: Begründungen lassen sich nur *negativ* finden. Buddhistisch formuliert: Was man als allgemeine Erfahrung als empfindendes Wesen, als Mensch machen kann, ist die Erfahrung des *Leidens*, des Erleidens vielfältiger Umstände. Dieses Leiden ist nicht homogen, sondern in sich differenziert. Es hat keine Natur. Nur eines ist sicher: Die Menschen und andere Lebewesen wollen es *vermeiden*. Das verbindet faktisch alle Lebensformen, alle Menschen. Man kann also das »positive« Recht, nicht unnötiger Weise – d.h. von anderen Menschen willentlich verursacht – leiden zu müssen, nur negativ formulieren. In der buddhistischen Logik heißt dieses Prinzip »Apoha«: Keine Kategorie, kein Begriff kann *positiv*, sondern immer nur durch Negation begründet werden. Die Menschenrechte beinhalten deshalb auch vor allem Aussagen darüber, was von Staaten oder Organisation *zu unterlassen* ist. Selbst die positiven Bestimmungen wie »Freiheit« (der Rede, des Glaubens usw.) haben als *Inhalt* eine Negation: Niemand darf daran *gehindert* werden, seine Meinung frei zu äußern, seinen Glauben zu leben etc. Ähnliches gilt für fast alle Artikel der Un-Charta, das Verbot von Sklaverei (4), Folter (5), Ungleichbehandlung vor dem Gesetz (7), unberechtigte Eingriffe in das Privatleben (12), Einschränkung der Bewegungsfreiheit (13), Entzug der Staatsangehörigkeit (15), Beraubung des Eigentums (17.2) etc.

Der Gedanke, dass keinem Ding, keinem Begriff eine eigene, nur aus ihm stammende Wesensnatur zukomme, wird im Buddhismus *Leerheit* genannt. Dieses Prinzip der *Leerheit* ist indes nur die Kehr-

⁴¹ Allerdings postuliert Inada allgemein »a basic feeling for a larger reality in one's own experience, a kind of reaching out for a greater cosmic dimension of being, as it were.« Kenneth Inada: A Buddhist Response to the Nature of Human Rights, Journal of Buddhist Ethics 2 (1995), S. 55 – ohne damit allerdings einen metaphysischen Begriff zu verbinden.

⁴² Craig K. Ihara: Why There Are No Rights in Buddhism: A Reply to Damien Keown; in: Damien V. Keown, Charles S. Prebish, Wayne R. Husted (ed.): Buddhism and Human Rights, Richmond 1998, S. 51.

⁴³ Sallie B. King: Being Benevolence aaO, S. 128.

⁴⁴ Dass nach dem *linguistic turn* in der abendländischen Philosophie die Idee einer universalen Vernunft, die jedem Einzelwesen und *jeder Kommunikation* vorausgeht, desavouiert ist, erwähne ich hier nur am Rande. Zu den Begründungszirkeln in Philosophie und Wissenschaft vgl. ausführlich Karl-Heinz Brodbeck: Der Zirkel des Wissens. Vom gesellschaftlichen Prozeß der Täuschung, Aachen 2002.

seite der empirisch erfahrbaren gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene. Wenn es gerade *keine* unabhängige Substanz gibt – weder der Begriffe, der Lebewesen, noch der Dinge –, wenn also alle Phänomene, alle Gedanken voneinander abhängen, dann ist dies auch die geeignete Grundlage zur Diagnose der Situation auf unserem Planeten. Diese Struktur zu ignorieren und auf einer *exklusiven Besonderheit* der eigenen Individualität, des eigenen Glaubens, der eigenen Rasse oder der eigenen Kultur und des eigenen Staates als *Vorrecht* zu beharren, ist *irrational*. Es ignoriert die faktische gegenseitige Abhängigkeit aller. Die *adäquate* ethische Haltung, die dieser Tatsache Rechnung trägt, ist das *Mitgefühl*, die *Liebe* zu anderen Lebewesen, zur Natur. Wenn nun wider diese Struktur gehandelt wird, wenn die Motivation diese Tatsache nicht berücksichtigt und man ein wie immer definiertes Ego als *getrennt* /174 / *te* Substanz behauptet, dann wird dadurch *potenziell* nicht nur die faktische Abhängigkeit geleugnet, es wird das Recht anderer eingeschränkt.

Da der Egoismus in seinem Nichtwissen gleichwohl unendlich vielfältig und negativ kreativ ist, kann die *Negation* des aus ihm hervorgehenden Fehlverhaltens auch nicht positiv definiert werden. Wie jedes Recht, sind deshalb auch die Menschenrechte ein offener moralischer Prozess, der sich immer wieder neu situativ anzupassen hat an die negative Kreativität von Tyrannen oder anderen Menschen, die Leiden verursachen. Die Menschenrechte werden darin immer wieder neu definiert oder ergänzt.

Die in dieser *Negation* des Leidens liegende Tendenz zur Universalisierung ist ein offener Prozess, der in allen erdenklichen Bereichen zur Geltung kommen kann. In der Gegenwart hat der Totalitarismus wiederum ganz neue und andere Formen angenommen, als dies im ursprünglichen Menschenrechtskatalog verankert war. Nicht mehr nur militärische Gewalt, totalitäre Willkür von Tyrannen sind das Ziel der moralischen *Negation*, vor allem in der *Wirtschaft* haben sich vielfältige Formen entwickelt, die den Menschen ihr einfachstes Lebensrecht streitig machen und die zugleich das ökologische System des ganzen Planeten gefährden. Schon das einfache, in Artikel 23 formulierte Recht auf Arbeit, die Forderung, dass der Lohn gerecht sein und den Lohnempfänger befähigen soll, seine Familie zu ernähren, wird durch die frei gelassenen Marktprozesse der jüngeren Vergangenheit und ihre neoliberale Ideologisierung völlig ignoriert und hat zu einer neuen Armut auf dem ganzen Globus geführt. Die innere Organisation der weltweiten Finanzmärkte entzieht sich jeglicher demokratischen Kontrolle und stellt die neue Form eines Totalitarismus dar, der Menschenrechte hinter einem Schutzwall vorgeschobener Sachzwänge täglich verletzt.⁴⁵ Auch demokratische Regierungen haben sich in das Schlepptau dieses Markttotalitarismus begeben, gegen den elementare Lebensrechte der Menschen durchzusetzen, eine aktuelle und neue Dimension der Menschenrechte darstellt. /175 /

Hier wird auch deutlich, dass die moralische Tendenz der Menschenrechte nicht auf staatliche oder politische Formen reduziert werden kann, wenn nicht die ursprüngliche Intention, das Leiden der Menschen zu mindern, in weiten Bereichen verfehlt wird. Wenn man aus der allgemeinen Geltung der Menschenrechte ableiten will, dass die Menschen aus eigener Einsicht ihr Geschick *in allen Bereichen* selbst bestimmen sollten, so führt dies in der Konsequenz nicht nur zu demokratisch-politischen Formen, sondern zu einer *direkten Negation* der globalen Verhältnisse in der Wirtschaft, die durch Ausbeutung, Ausgrenzung, Verarmung und eine völlige Ignoranz gegenüber den lokalen, privaten oder familiären Bedürfnissen zu charakterisieren ist.

Eine *moralische Interpretation* der Menschenrechte, die auf Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis der Menschen pocht – also eine Interpretation, wie sie durch die buddhistische Tradition nahe gelegt wird –, kann die gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnisse auf unserem Planeten so wenig akzeptieren wie tyrannische Herrscher oder kriegslüsterne Präsidenten. Gerade die inhaltlich *offene* Interpretation macht eine unaufhörliche Neuinterpretation der Menschenrechte – abhängig von den konkreten historischen Umständen – möglich und auch erforderlich. Der engagierte Buddhismus⁴⁶ wird in dieser Bewegung stets eine wichtige Rolle spielen, Seite an Seite mit Menschen aus anderen Glaubens-, Kultur- oder Denksystemen. Indem er den im politischen Diskurs ganz anders gemeinten Begriff einer »neuen Weltordnung« aufgreift, sagt der Dalai Lama: »that the most secure foundation for a new world order is not simply broader political and economic alliances, but each individual's genuine prac-

⁴⁵ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck: Die globale Macht des Geldes. Die wirtschaftliche Realität der drei Gifte; Buddhismus aktuell 4 (2006), S. 6-9; ders.: Illusionen in einer globalisierten Welt. Ein buddhistischer Blick auf die Wirtschaft, Tibet und Buddhismus, Heft 71 (2004), S. 32-35.

⁴⁶ Vgl. Christopher S. Queen, Sallie B. King: Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movement in Asia, New York 1996.

tice of love and compassion. These qualities are the ultimate source of human happiness, and our need for them lies at the very core of our being.«⁴⁷

⁴⁷ Dalai Lama: Human Rights aaO, S. xx.