

Menschenwürde in historischen Religionsdiskursen Asiens

von Ali Al-Nasani

Der chinesische Diplomat Peng-Chun Chang, der sich jahrelang mit den wechselseitigen Beziehungen islamischer Staaten und chinesischer Kulturen beschäftigt hatte, war an der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte maßgeblich beteiligt. Dies kann als Indiz dafür gewertet werden, dass das Konzept der Menschenwürde – in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowohl in der Präambel als auch in verschiedenen Artikeln als allen Menschen angeboren beschrieben – in Asien keineswegs so fremd ist oder war, wie es oft dargestellt wird. Man wird bei einer näheren Betrachtung sogar im Gegenteil feststellen, dass es bereits sehr früh Überlegungen zur Menschenwürde in Asien gegeben hat und dass es im Verlauf eines vielfach fruchtbaren kulturellen und religiösen Austauschs zwischen Asien, dem Nahen Osten und Europa zu gegenseitiger Beeinflussung gekommen ist.

Eine Betrachtung der unterschiedlichen Begründungen für Menschenwürde im historischen Kontext Asiens kann an dieser Stelle nur unvollständig bleiben. Daher soll hier nur schlaglichtartig auf einige Diskurse zu Menschenwürde eingegangen werden, die in Asien beheimatet sind und waren. Dabei soll es nicht darum gehen, die zweifelsohne auch in Asien vorkommenden Angriffe auf die Menschenwürde und die eklatanten Menschenrechtsverletzungen im politischen und gesellschaftlichen Kontext darzustellen. Vielmehr sollen die schon früh in der asiatischen Geschichte entstandenen Diskurse zur Natur des Menschen und seiner Würde beleuchtet werden. Notwendigerweise entstanden diese Diskurse in religiösen Kontexten, weshalb der vorliegende Text einige religiöse Konzepte Asiens vorstellt und deren Bezug auf Menschenwürde nachzeichnet.¹

¹ Vgl. Buddhist Missionary Society, *Buddhist Principles for Human Dig-*

Konfuzius und Mengzi

Bereits Konfuzius entwickelte im sechsten vorchristlichen Jahrhundert ein Menschenbild, das von einem dem Menschen inhärenten Wert ausgeht, der Männern und Frauen von der Geburt an mitgegeben ist und der es ihnen ermöglicht, moralisch respektiert und materiell genügsam zu leben. Aus diesem Wert ergibt sich, dass Menschen sich mit gegenseitigem Respekt begegnen sollen. Diesen Wert, der hier mit dem Konzept von Menschenwürde gleichgesetzt wird, soll der Mensch für sich schützen und sich entsprechend verhalten. Er soll diesen Wert aber auch explizit im Gegenüber achten und respektieren. Und drittens soll er sich sogar für den Respekt vor dieser Würde auch bei Dritten einsetzen. Damit geht die Forderung einher, so zu handeln, wie man selbst behandelt werden will.

Für Konfuzius braucht es auch keine Priesterkaste oder eine privilegierte Adelschicht, um Kontakt mit dem Himmel zu bekommen. Es reicht aus, die religiösen Riten zu erfüllen und sich um Wissen und Bildung zu bemühen, um dem Wesen des Menschen gerecht zu werden. Dadurch hat der Staat keine Sonderrolle gegenüber dem Menschen. Vielmehr ist der Staat verpflichtet, entstehende Konflikte im Geist der Harmonie und der Gewaltlosigkeit zu lösen. Dadurch, dass Konfuzius den Sinn menschlichen Handelns nicht auf das Jenseits bezieht, sondern auf das Diesseits, erhält die konfuzianische Gesellschaftsphilosophie eine humanistische Anschauung, die im Menschen den höchsten Wert sieht.

nity, Kuala Lumpur 1996; Mohandas K. Gandhi, *Nonviolent Resistance*, New York 1961; Reghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, London 1983; Hyung-kon Kim, *The Idea of Human Dignity in Korea. An Ethico-Religious Approach and Application*, Seoul 2007; Donald Munro, *The Concept of Man in Early China*, Stanford 1969; Thomas Pradip, *Communication and Human Dignity. Asian Christian Perspectives*, Delhi 1995; Kshitin Mohan Sen, *Hinduism*, London 1991; Qianfan Zhang, „The Idea of Human Dignity in the Classical Chinese Philosophy“, in: *Journal of Chinese Philosophy* (2000) 3.

Auch Mengzi (geb. 370 v. Chr.), der als bedeutendster Nachfolger von Konfuzius gilt und der dessen Philosophie weiterentwickelt hat, geht von einem inneren guten Kern des Menschen aus. Dieses innere Wesen führt nach Mengzi zur Gleichheit aller Menschen. Mengzi macht deutlich, dass die Körperlichkeit Menschen und Tieren gemeinsam ist. Aber es ist die Fähigkeit des Menschen zu moralischem Handeln, die ihn vom Tier absetzt und die ihm eine besondere Würde verleiht. Weil sich der Mensch dadurch von den Tieren unterscheidet, so Mengzi, dürften Menschen auch nicht wie Tiere behandelt werden. Dies würde gegen die dem Menschen innewohnende Würde verstoßen.

Ähnlich wie Konfuzius sieht auch Mengzi die Bildung als wesentliches Element an, das ihn einerseits vom Tier unterscheidet und andererseits den inhärenten Wert des Menschen zum Vorschein bringt und die daraus resultierenden Tugenden trainieren soll.

Buddhismus in Japan: Atomwaffen als Angriff gegen die Menschenwürde

Gemäß dem buddhistischen Menschenbild ist es das Selbst-Bewusstsein des Menschen im Denken, die Fähigkeit zur Erleuchtung und sein Streben danach (Buddha sprach von Erwachen), das ihn vom Tier unterscheidet. Genau dadurch kommt dem Menschen im Buddhismus eine besondere Würde zu.

Das Menschenbild des Buddhismus hält den Menschen für grundlegend gut. Diese Idee kommt im Begriff der „Buddha-Natur“ zum Ausdruck: Jeder Mensch ist vom Wesen her Buddha gleich. Das offensichtliche Übel dieser Welt und das Leiden, das der Mensch erfahren muss, beruht darauf, dass seine wahre Natur durch Gier, Hass, Neid und Verblendung abgelenkt oder verborgen ist. Während Tiere lediglich ihren Instinkt zum Überleben haben, besteht die Überlegenheit des Menschen im Denken, mit dessen Hilfe er Erleuchtung erlangen und sich damit von allen negativen Aspekten des Lebens befreien kann.

In der Glaubensrichtung der japanischen Tendai-Buddhisten wird vor allem Armut als Bedrohung für die Menschenwürde gesehen, weshalb diese Gemeinschaft besonderen Wert auf den Ausbau von Krankenhäusern, Schulen oder Energieversorgung legt. Da das Individuum nicht für sich alleine, sondern mit den Ahnen und den Nachkommen lebt und gleichzeitig mit dem Universum verbunden ist, kommt dem Respekt für den Menschen in seiner Gemeinschaft ein hoher Wert zu.

Die ebenfalls in Japan beheimatete buddhistische Glaubensrichtung Tendai Hongaku Shiso geht sogar so weit, Buddha in allem Existierenden zu sehen, seien es Tiere, Pflanzen, Boden oder Steine. So gibt es im Nordosten Japans Tempel, in denen Bäumen und Gras als Ebenbild Buddhas gehuldigt wird. Diese gleichsam göttliche Omnipräsenz ist jedoch nicht als Herabstufung des Menschen zu sehen, sondern der Natur kommt damit eine ähnliche Würde zu, wie sie dem Menschen zugesprochen wird. Damit ist auch eine besondere Verpflichtung sowohl gegenüber dem Menschen als auch gegenüber der Natur verbunden.

Da Japan als bisher einziges Land die verheerende Wirkung von Atombomben erfahren hat, ist es nicht verwunderlich, dass in den verschiedensten religiösen Ausrichtungen Japans ganz konkret Atomwaffen als Angriff auf die Menschenwürde gesehen werden und deren Abschaffung auch aus religiösen Gründen gefordert wird.

Die im 19. Jahrhundert aus dem Shintoismus hervorgegangene monotheistische Glaubensrichtung der Tenrikyo betrachtet Leben als von Gott geborgt. Damit verbunden sind die Entscheidungsfreiheit kraft des eigenen Verstands sowie eine Sorgfaltspflicht für das von Gott Geliehene, das sich auch in den Familienmitgliedern spiegelt. Die Menschenwürde resultiert daraus, dass der Einzelne eine Gottesgabe ist und mit Respekt behandelt werden muss, will man sich nicht an Gott vergehen.

Hinduismus: Menschenwürde trotz Kastenwesen?

Die vermutlich größte Herausforderung für westliche Denkweisen bilden die Menschenwürdekonzepte im Hinduismus, der vor allem mit dem Kastenwesen und dem Polytheismus in Verbindung gebracht wird. Die genauen historischen Wurzeln des Hinduismus sind unklar, auch weil es keine Stifterfigur gibt und sich durch die Annahme, dass es keinen vorgeschriebenen Weg zu Gott und der Erlösung gibt, in der Geschichte eine unüberschaubare Vielzahl von religiösen Konzepten entwickelt hat, deren einzige Gemeinsamkeit ist, individuelle Wege und Anschauungen in den Hinduismus zu integrieren. Das geht soweit, dass einzelne religiöse Richtungen buddhistische, christliche, islamische und jainistische Konzepte als hinduistisch betrachten. Manche hinduistische Denker gehen soweit anzunehmen, dass die Ankunft von Christus und Mohammed bereits in den vorchristlichen hinduistischen Schriften angekündigt worden war. Es gibt darüber hinaus agnostische und atheistische Glaubensrichtungen, die als Teil des Hinduismus angesehen werden. Hinter diesem Pluralismus steckt vor allem die Annahme, dass für das Wesen des Menschen weniger die Religion bestimmend ist als vielmehr die Grundlagen des persönlichen Verhaltens (dharma).

Zweifelsohne ist der Hinduismus immer in der Lage gewesen, andere religiöse Anschauungen zu integrieren, und in der Geschichte hat es einen anhaltenden und fruchtbaren Austausch zwischen den verschiedenen Religionen Indiens gegeben, der dazu führte, dass christliche, sufistische oder agnostische Elemente in den Hinduismus eingeflossen sind. Es war keine Seltenheit, dass große hinduistische Lehrer aus multireligiösen Familien stammten. Sie lehrten Toleranz, als in Europa die Inquisition herrschte. Leider ist dieser Austausch unter den heute vorherrschenden weniger toleranten Auslegungen von Religionen zu sehr in den Hintergrund gerückt.

Wenn es um das umstrittene Kastenwesen geht, so muss vermerkt werden, dass es schon immer Diskussionen und Gegenbewegungen um dieses System gegeben hat, das einerseits eine gesellschaftliche Struktur vorschreibt und andererseits in seiner rigiden Auslegung als

diskriminierend empfunden werden muss. In den frühen Schriften wird dem Kastenwesen keiner oder allenfalls eine geringe Bedeutung beigemessen. Bereits im vorchristlichen *Bhavishya Purana* heißt es: „Da alle Kastenangehörige Kinder Gottes sind, gehören sie auch einer einzigen Kaste an. Alle Menschen haben den gleichen Ursprung in Gott, und Kinder eines gemeinsamen Ursprungs können keinen unterschiedlichen Kasten angehören.“ Auch in einem der Offenbarungstexte des Hinduismus, dem *Mahabharata*, das zwischen 400 v. Chr. und 400 n. Chr. niedergeschrieben wurde, heißt es: „Wir alle empfinden Ärger und Angst, Trauer und Sorge, Hunger und Anstrengung. Wie könnten wir da unterschiedlichen Kasten angehören?“

Eine Reihe anderer hinduistischer Dokumente verweist darauf, dass Kasten kein vererbtes System darstellen, sondern sich vielmehr auf das individuelle Verhalten beziehen. Darauf aufbauend sind Wechsel der Kasten durch Heirat, Orts- und Berufswechsel durchaus möglich und in der hinduistischen Geschichte auch bezeugt. Der Begriff *Anuloma* umschreibt eine Hochzeit, bei der die Braut einer niedrigeren Kaste angehört als der Mann, wogegen bei einer *Patrilo-ma*-Hochzeit die Frau der höheren Kaste angehört. Je nach religiöser Ausrichtung sind beide Ehepartner nachher Angehörige der höheren oder der niedrigeren Kaste. Eine Vielzahl der hochverehrten Charaktere hinduistischer Literatur entstammten wiederum unterschiedlichen und zum Teil sehr niedrigen Kasten. Dies gilt für Vidura, den alten Weisen des *Mahabharata*, oder auch für Vasishta, der Sohn einer Prostituierten war, oder Vyasa, dessen Mutter Fischerin war.

Die Vielfalt der religiösen Strömungen im Hinduismus muss notwendigerweise die Frage nach dem Polytheismus nach sich ziehen. Aufgrund der Pluralität von zum Teil nur lokal verehrten Gottheiten (manche Quellen geben bis zu 3000 verschiedene Gottheiten an) und der Vielzahl unterschiedlicher religiöser Ansichten, Riten und Traditionen muss der Eindruck entstehen, der Hinduismus sei eine polytheistische Religion. Dies wird auch zum Teil von Hindus selbst so gesehen, die sich von Christentum und Islam abgrenzen wollen. Doch etliche hinduistische Religionswissenschaftler werden nicht müde zu betonen, dass es sich hierbei um eine Fehlperzeption han-

delt, die darauf zurückzuführen ist, dass neben der religiösen Hingebung (bhakti) und dem Handeln (karma) das religiöse Wissen (jnana) in den Hintergrund gerückt ist. Vielmehr seien die vielen Gottheiten letztlich nur Reinkarnationen des einen Gottes Brahman, der mit unterschiedlichen Namen angesprochen und dem in unterschiedlichen Gestalten gedient wird.

Aus dieser notwendigerweise stark verkürzten Darstellung des Hinduismus lassen sich nun Überlegungen zur Menschenwürde ableiten. Es ist klar geworden, dass für den Hindu weniger der formale Glaube oder der Gottesdienst im Zentrum der Religion stehen soll. Obwohl beides im Alltag einen Platz hat, ist das Wesentliche doch das individuelle Verhalten in Bezug auf den Mitmenschen, dem als Ebenbild des einen Gottes Brahman Würde und Respekt zukommen sollen. Die Seele gilt als unzerstörbarer Kern, der durch und in Brahman existiert. Alles Leben kommt damit aus Gott (aber nicht umgekehrt). Daraus ergibt sich wiederum die Aufforderung, im Gegenüber Gott zu würdigen. In einer der zentralen Schriften des Hinduismus, der *Bhagavad Gita*, wird das Verhalten des rechtschaffenen Menschen von Brahman in der Form von Krishna beschrieben als ohne Hass gegenüber allem Leben, freundlich, mitfühlend, frei von selbstsüchtigem Denken, geduldig und Freude und Leid ertragend. Aus der Tatsache, dass individuelle Wege zu Gott und damit individuelle Lebensweisen möglich sind, folgt der Respekt für die Varietät der Menschen.

Letztlich soll nicht einem fernen Gotteskonzept gedient werden, sondern dem Mitmenschen. Auch der große Dichter, Schriftsteller und Philosoph Rabindranath Thakur (Tagore) sieht die Pflicht des Menschen nicht in einem weltfernen Gottesdienst, sondern in einem Dienst am Menschen. „Wem dienst du in einer dunklen Ecke des Tempels hinter verschlossenen Türen? Öffne deine Augen und sieh, dass Gott dort nicht ist. Er ist dort, wo der Bauer den harten Boden bearbeitet und wo der Steineckpfer die Straße baut.“

Gandhis Konzept der Menschenwürde

Die Betrachtungen zu Konzepten der Menschenwürde in Asien wären lückenhaft, wenn sie nicht auch auf die Lehren Gandhis eingingen. Obwohl Gandhi selbst einer streng hinduistischen Familie entstammte, wandte er sich früh dem Vaishnavismus und dem vorhinduistischen Jainismus zu. Gleichzeitig bezeichnete er die hinduistische Schrift der *Bhagavad Gita* als eine der einflussreichsten Quellen für sein Denken. Aus ihr und den Lehren Tolstois und Thoreaus entwickelte er sein Konzept des *Satyagraha* (gewaltloser Widerstand). Zentral für ihn ist die Wahrheit, in der sich Menschenwürde manifestiert. Für Gandhi hat Wahrheit göttlichen Charakter, wobei er sich der Dichotomie von absoluter und relativer Wahrheit bewusst ist. Wahrheit ist allerdings kein rein privates Konzept, sondern muss ebenso in Politik und Wirtschaft verankert sein, wenn der Würde des Menschen Rechnung getragen werden soll. Eine auf Wahrhaftigkeit beruhende Wirtschaft steht für soziale Gerechtigkeit und fördert auch die Schwächsten der Gesellschaft. Konkret im Alltag und im rechtlichen Diskurs verankert wird die Wahrheit, wenn aus ihr die Forderungen nach Bildung, Gesundheitsversorgung, Nahrung und Wohnung resultieren. Dies entspricht nach Gandhi der Menschenwürde, die andererseits von einer reinen Konsumausrichtung und Gewinnanhäufung bedroht wird. Die ideale Wirtschaftsform richtet sich auf das Wohlergehen aller (*Sarodaya*). In der idealen Politik (*Ramrjya*) gibt es nach Gandhi weder Kastenwesen, noch Diskriminierung irgendeiner Art, noch religiöse Vorurteile. Das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit, die für die Etablierung eines menschenwürdigen Lebens zentral sind, ist damit kein eschatologisches Ziel, sondern konkrete Verpflichtung sowohl des Einzelnen als auch der Gesellschaft als Ganzer. Ein individuelles und rein privates Heil kann es nach Gandhi nicht geben, denn erst wenn die Würde der anderen geachtet und respektiert wird, ist die eigene Menschenwürde realisiert.

Schlusswort

Entgegen der landläufigen Meinung, welche die asiatischen Werte immer auf ein Kollektiv und nicht auf ein Individuum bezieht, gab und gibt es in Asien bereits seit Jahrtausenden Überlegungen zum Konzept der Menschenwürde, die allen Menschen unabhängig jeglicher Merkmale wie etwa Herkunft, Geschlecht oder Alter denselben Wert zuschreiben, da sie sich alle durch ein dem Menschen einzig gegebenes schützenswertes Merkmal auszeichnen, nämlich durch die Würde. Die verschiedenen dargestellten asiatischen Diskurse über die Natur des Menschen und sein Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen zielen darauf ab, die Würde eines jeden Menschen dadurch gesellschaftlich wirksam zur Geltung zu bringen, dass jedem Menschen ein Kern inhärent ist, der sich nicht auf seine Körperlichkeit bezieht und aus dem eine Gleichheit aller Menschen abgeleitet wird. Naturgemäß beziehen sich religiöse Menschenwürdediskurse immer auf ein Schöpfer- oder Gottesbild. Aus diesem wird das Menschenbild abgeleitet. In diesem Sinne sind diese Diskurse Manifestationen des Respekts vor der Würde des Menschen als einem zur Selbstbestimmung befähigten Subjekt. Diese Würde wird damit im besten Sinne unangreifbar und unveräußerlich.

Dass in den 1990er Jahren eine Diskussion um die Frage entbrannte, ob Menschenrechte und Menschenwürde westliche Konzepte seien und ob Asien nicht andere Werte hätte, ist auch vor dem Hintergrund zu sehen, dass Menschenrechte viel zu häufig als Spielball gesehen und vom Westen je nach politischer Opportunität eingefordert werden oder nicht. Heute ist die Menschenwürde beispielsweise in den Verfassungen Afghanistans, Indiens, Irans oder Südkoreas explizit als schützenswertes Gut verankert. Die Rechtswirklichkeit sieht jedoch bisweilen sehr viel anders aus. Sowohl im menschenrechtlichen als auch im kulturellen und religiösen Dialog täte der Westen gut daran, die historischen Diskurse Asiens im Ringen um ein Konzept der Menschenwürde anzuerkennen und sich mehr auf die Gemeinsamkeiten als auf die Unterschiede in diesen Diskursen zu beziehen.

Menschenwürde

Diskurse zur Universalität und Unveräußerlichkeit

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN