

Konstruktionen des Menschlichen

Würde im interreligiösen Dialog

Linda Hogan und John D'Arcy May

Menschliche Würde ist, wie wir sehen werden, schwer zu definieren. Man bekommt sie leichter in den Griff dort, wo sie fehlt. Die Nazis betrieben die Ausrottung fast aller europäischen Juden, indem sie ihnen zuerst auch noch den letzten Rest an Menschenwürde raubten. Ebenso machten es die bosnischen Serben mit den Muslimen, mit denen sie Jahrhunderte lang zusammengelebt hatten, die Taliban mit den Frauen Afghanistans und die Hutu mit den Tutsi in Ruanda. Nach einer gewissen Weile werden die Opfer als Wesen, deren Leben nicht lebenswert sei, am eigenen Untergang beteiligt („lebensunwertes Leben“, Würmer, Kakerlaken, wie man sie entsetzlich entwürdigend nannte).

So unfasslich und schwer begreifbar diese Eigenschaft der Menschenwürde auch sein mag, die im Normalfall ein solches Verhalten unvorstellbar macht, so dient sie doch wie selbstverständlich als „Grundlage“, von der man dann Menschenrechte ableitet. Die klassische Formulierung finden wir bei Kant: Die menschliche Person müsse immer Zweck an sich selbst sein und dürfe niemals nur als Mittel benutzt werden. Doch die „Universalität“ der Menschenrechte wird von Völkern aus anderen Kulturkreisen, etwa von Afrikanern oder Muslimen, in Frage gestellt. Sie teilen nicht die liberale christliche Kultur des Westens, von der der heutige Menschenrechtsdiskurs in seiner Diktion und seinen Wertvorstellungen geprägt ist. Wir gehen deshalb davon aus, dass die Verstehensweisen von menschlicher Würde im interreligiösen Dialog erst neu verhandelt werden müssten, bevor es in der Debatte um den Ursprung der Menschenrechte und die Durchführbarkeit einer „globalen Ethik“ zu Fortschritten kommen kann. Nicht alle religiösen Traditionen scheinen einen eindeutigen Begriff von menschlicher Würde zu haben, von dem sich dann Menschenrechte ableiten lassen, noch sehen sie notwendigerweise den Zweck von Menschenrechten darin, diese Würde zu schützen.

I. Abrahamitische Glaubensweisen: Bild Gottes – geschaffen von Gott

1. Die Aussagen in der Hebräischen Bibel

Wenn auch der moderne Menschenrechtsdiskurs sich natürlich weder in der Hebräischen Bibel noch im christlichen Schrifttum wiederfindet, so stoßen wir in diesen Texten doch auf eine Fülle von ganz entscheidenden Aussagen über die

Würde des Menschen. Die jüdische Tradition drückt den Gedanken der Menschenwürde aus, indem sie von den Menschen als *imago Dei* spricht: Sie seien Wesen, die nach Gottes Ebenbild geschaffen sind. Die Anthropozentrik der Schöpfungsgeschichten wird deutlich in der Art und Weise, wie die Menschen, wengleich eingebunden in Gottes Schöpfung, in vielerlei Hinsicht als ganz außergewöhnlich beschrieben werden. Außer ihrem bleibenden inneren Wert als Teil der Schöpfung Gottes spiegeln und verkörpern sie in einzigartiger Weise den Ursprung absoluter Werthaftigkeit und Würde, der Gott selbst ist. Die Bundes-tradition wie die Tradition der Propheten bringen, jede auf ihre Weise, diese Wesenswürde des Menschen zum Ausdruck. Unsere „Gottähnlichkeit“ ist auch der Grund, weshalb die Menschen in die unvergleichlich tiefe Beziehung eines Bundes mit Gott berufen sind. Darüber hinaus beruht die prophetische Kritik an den Vorrechten (der einen gegenüber den anderen) und ihre Forderung nach Gerechtigkeit auf einem Sinn für menschliche Würde, der von der Überzeugung getragen ist, dass eben *alle* Menschen *imago Dei* seien.

2. Die Aussagen der christlichen Tradition

Dieses tiefe Verständnis der jüdischen Tradition von der unveräußerlichen Würde des Menschen hat dann im Leben und in der Verkündigung Jesu ein unüberhörbares Echo. Die Umwertung traditioneller sozialer Hierarchien in den Seligpreisungen und Jesu Dienst an den gesellschaftlichen Randgruppen bekräftigen dieses Verständnis. Doch am phantasievollsten wird die ganze Tiefe menschlicher Würde in der Lehre von der Inkarnation artikuliert. Dieser Glaube, dass Jesus die menschliche Natur annahm, um sie zu erlösen, ist die Herzmitte christlicher Anthropologie. Er bildet auch das Fundament für die Philosophien der menschlichen Natur, die die christliche theologische Tradition in der Folgezeit entwickelt hat. Dabei sollte aber nicht übersehen werden, dass sie von Zwiespältigkeiten in dieser Hinsicht nicht verschont geblieben ist. So muss jede Darstellung des philosophischen und symbolischen Umgangs mit der Menschenwürde im Christentum die Tatsache berücksichtigen, dass die christlichen Kirchen im Laufe der Jahrhunderte auch bei der Institutionalisierung verschiedenster Formen von Unterdrückung mitgewirkt haben.

3. Die Aussagen des Islam

Wenn das Konzept der menschlichen Würde erkennbar jüdische Wurzeln und eine erkennbar christliche Herkunft hat - so sehr, das man dem Individualismus und der Anthropozentrik der „jüdisch-christlichen Tradition“ sogar die Schuld an der ökologischen Krise zuschob -, so verhält es sich mit dem Islam doch ein wenig problematischer. In dieser Religion sichert die machtvolle Schöpfungslehre, die allen abrahamitischen Religionen gemeinsam ist, den absoluten Wert menschlicher Würde. Doch bringt die überwältigende Präsenz der absoluten Transzendenz Gottes die Gefahr mit sich, diese Würde so sehr zu verdunkeln, dass Muslime sich den Menschenrechtsbestimmungen der Religionsfreiheit oder der Gleichheit von Mann und Frau mit der Behauptung widersetzen können, sie würden den „Rech-

ten Gottes“ Abbruch tun. Die erste und grundlegende Verantwortung der Muslime bestehe ja in der „Unterwerfung“ unter Gottes Willen und der Erfüllung der religiösen Pflichten. Erst an zweiter Stelle könne man auf Rechtsansprüche pochen aufgrund der Würde, die man als Mensch besitze, und die ohnehin ganz ein Geschenk Gottes sei. Allerdings sind das eher Fragen der Schwerpunktsetzung im Rahmen eines gemeinsamen Schöpfungs- und Heilsplanes als grundlegende interreligiöse Differenzen. In dieser Hinsicht bilden Juden, Christen und Muslime eine große Familie.

Die eigentlichen Probleme hinsichtlich der Würde des Menschen tauchen im interreligiösen Dialog erst auf, wenn westliche Christen mit ihrem kulturellen Hintergrund sich einmal näher mit den Traditionen der eingeborenen Völker und der großen asiatischen Religionen auseinandersetzen, die im westlichen orientalistischen Diskurs noch bis vor kurzem sorgfältig als polare Gegensätze gegenüber den „zivilisierten“ und „christlichen“ Wertvorstellungen konstruiert wurden. Erst neuerdings werden sie mehr und mehr als alternative Wege mit eigenem Recht wahrgenommen, das Menschliche aus ihrer Sicht auszulegen. Dies wird klarer werden, wenn wir uns einmal genauer ansehen, wie im melanesischen, hinduistischen und buddhistischen Kontext das menschliche Ich konstituiert ist und verstanden wird.

II. Die Logik der Vergeltung: das Beispiel Melanesiens

In traditionellen Gesellschaften findet sich überall auf der Welt eine starke Neigung, menschliche Beziehungen nach dem Muster „ich gebe – du gibst“ aufzubauen. Verbale Äußerungen der Achtung und Dankbarkeit treten dabei eher zurück. Die Kehrseite dieses „Tausch-Systems“ besteht freilich darin, dass dann das Böse (als „Gegengabe“) ebenso Vergeltung nach sich zieht wie das Gute eine Belohnung. Das tritt vielleicht nirgendwo deutlicher in Erscheinung als im Südwestpazifik, in einem Gebiet, das den Anthropologen als Melanesien wohlbekannt ist. So bleibt zum Beispiel in Papua-Neuguinea ungeachtet eines intakten Rechtssystems das Prinzip des „Zurückzahlens“ weiterhin in Kraft. Wer immer den Tod oder die Verletzung einer anderen Person verursacht hat, muss mit rascher Vergeltung rechnen, ohne dass auf Gerichte, die Polizei oder Versicherungsgesellschaften irgendwelche Rücksicht genommen wird. So wie Wohltaten für den Einzelnen oder die Gruppe erwidert, ja überboten werden müssen, sodass niemand einem anderen etwas schuldig bleibt, sondern andere ihm gegenüber in der Schuld stehen, so muss auch ein Schaden unerbittlich vergolten werden. Wenn auch diese „Logik der Vergeltung“ in einer Geldwirtschaft finanziell ruinöse Brautpreisabsprachen und mörderische Stammeskämpfe zur Folge hat, so ist sie doch für alle Sozialbeziehungen einfach konstitutiv. Das gilt für die Mitglieder des Clans ebenso wie für Außenstehende.¹

Den frühen Missionaren erschien das als die Antithese zum christlichen Altruismus schlechthin. Doch in den kleinen ethnischen Einheiten und Sprachgruppen,

die für Melanesien charakteristisch sind, in den sogenannten „Überlebenseinheiten“, deren Zusammenhalt für den Weiterbestand des Lebens ganz entscheidend ist, ergibt die Vergeltungsstruktur einen eminenten Sinn. Mag sie auch, mit westlichen Augen gesehen, als ethnozentrische Ethik erscheinen, so ist sie trotz allem eine Ethik.² Was uns rätselhaft erscheint, ist nicht das vollkommen logisch aufgebaute Tauschmuster, im Guten wie im Bösen, sondern das zugrunde liegende Verständnis des Menschlichen. Das Rätsel wird noch verwirrender, wenn wir uns vor Augen halten, dass die Geister der Vorfahren wie der Natur Teil einer übergreifenden Gemeinschaft sind, in der die gleichen Austauschbeziehungen gelten. Krankheit und Tod werden nicht etwa als direkte Folge natürlicher Ursachen, sondern als Bruch solcher Beziehungen angesehen. Der große Missionar und Anthropologe Maurice Leenhardt, der die kanakischen Völker von Neukaledonien, unter denen er lebte, 25 Jahre lang beobachtete, setzte sich intensiv mit der Frage auseinander, wie wohl das Ich konstituiert sein müsse, um ein in das Netzwerk von Austauschbeziehungen vollkommen eingebundenes menschliches Leben ungeschmälert aufrechtzuerhalten.³ Die melanesische Wahrnehmung und Vorstellung des Körpers bezieht sich direkt auf die Mineral- und Pflanzenwelt. Die Melanesier setzen die Natur nicht in Beziehung zu einem individuellen Ich, von dem sie schon vorher eine Vorstellung haben; sie entwerfen ihr Weltbild nicht vom Menschen, sondern vom Kosmos her: Das Ich selbst wird in den Kategorien der Natur erfasst. Lässt sich die westliche Konzeption etwa so darstellen: Dem Ich mit einem Körper steht die Welt gegenüber (Ich-Körper/Welt), so wäre die melanesische: Dem Ich steht der Körper zusammen mit der Welt gegenüber (Ich/Körper-Welt).

Die Beziehung zum Körper meint nicht die Individuation der Person in Raum und Zeit.⁴ Das Ich betrachtet den Körper eher als beiläufige Stütze für das Leben, das nach dem physischen Tode weitergeht und in einem vielfältigen Netzwerk von Beziehungen besteht. Diese spiegeln sich in den vielen Namen wider, die eine Einzelperson aufgrund ihrer verschiedenen Rollen annehmen kann: Er bzw. sie „ist“ diese Rollen und „hat“ demnach viele Ichs. Der Häuptling als Personifikation der Ahnenreihe und ihrer Autorität repräsentiert Sicherheit, indem er den Kreislauf der Gaben lenkt und über die Erzählung wacht, in der sich die Tradition zum Mythos verdichtet hat. Das *Ego* steht in Beziehung zum Totem, dem Ahnengeist, dem Uterus der Gruppe und den geheimnisvollen Kräften der Leidenschaft: es ist dieser ganze Komplex, der die mythische Zeit und die Existenz des Individuums konstituiert. „Auf diese Weise geht die melanesische Person nicht allein aus dem individuellen Affektiven oder der Gesellschaft oder dem Denken, ob mythisch oder nicht, hervor, sondern sie manifestiert sich durch sie alle hindurch, sie braucht sie alle, um getragen zu werden, sie ist partizipierend.“⁵ Auf diese Weise können Tradition und Mythos das Ganze der Existenz über Generationen hinweg umgreifen. Die lebende Person, der *kamo*, „existiert nur in dem Maße, in dem er seine Rolle im Spiel dieser Beziehungen ausübt“⁶.

Unter diesen Verhältnissen ist es wenig sinnvoll, das abstrakte Individuum als das Prinzip zu postulieren, von dem sich Menschenrechte ableiten ließen; in der

Tat kann ein solches Denken auf pazifische Inselbewohner abstoßend wirken, für die der Ursprung menschlicher Würde (und zugleich primärer Identifikationsfaktor) in erster Linie in einer Beziehung zum Land durch Zugehörigkeit zur Verwandtschaftsgruppe liegt.⁷ Im Kontext eines interreligiösen Dialogs könnte man Wege ins Auge fassen, auf denen die westliche philosophische Vorstellung (eines abstrakten Individuums) mit der Logik der Vergeltung in der Weise eine Verbindung eingeht, dass sie einen Zugang zum Leben begründet, der auf dem Fundament der Würde des Menschen aufgebaut ist. Der Logik der Vergeltung liegt ja die Anerkennung zugrunde, dass die Menschen von ihrem innersten Wesen her auf Beziehung und Gemeinschaft ausgerichtet sind. Außerdem ist das Ideal der Gegenseitigkeit fast so etwas wie eine Beziehung, wo man gegenseitig gibt und nimmt. Und schließlich könnte man aus dieser Vorstellung sogar Anklänge an die Bundesethik des biblischen Judentums heraushören.

Wenn auch beim ersten Lesen die Logik der Vergeltung den Gedanken der naturgegebenen Würde der Menschen zu gefährden scheint, so kann sie doch, eingeordnet in die sozialen und relationalen Aspekte der Person, eine zwar faktisch andersgeartete, doch nicht weniger tragfähige Grundlage für den Begriff der Menschenwürde bilden. Freilich kann sich eine ethnozentrische Ethik auf der Basis dieser sozio-ökologischen Konzeption des Menschlichen auch zweischneidig auswirken: Während zum Beispiel die Melanesier in Osttimor und Westpapua gelernt haben, den westlichen Menschenrechtsdiskurs in der Verfolgung ihrer Ansprüche sehr wirkungsvoll einzusetzen, wird auf den Fidschi-Inseln die *Taukei*-Ideologie des Einsseins mit dem Land dazu benutzt, den Nachkommen indischer Kontraktarbeiter [die im Zuge eines Arbeitskräftehandels für die Plantagenbesitzer im 19. Jahrhundert in Indien angeworben wurden, Anm. d. Ü.] die Bürgerrechte zu verweigern.

Die Autorin

Linda Hogan, Dr. theol., unterrichtet Ethik und Menschenrechte im Rahmen des Internationalen Friedensforschungsprogramms an der Irish School of Ecumenics am Trinity College, Dublin. Sie ist Autorin von „From Women's Experience to Feminist Theology“ (Sheffield 1992) und von „Confronting the Truth: Conscience in the Catholic Tradition“ (New York 2000) und verfasste zahlreiche Beiträge und Essays über christliche Ethik, Geschlechterrechte und Menschenrechte. Im Augenblick arbeitet sie über die Zukunft der Beziehung zwischen Menschenrechten und christlicher Ethik. Anschrift: Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Milltown Park, Dublin 6, Irland. E-Mail: lhogan2@tcd.ie.

Der Autor

John D'Arcy May, geboren 1942 in Melbourne, Australien. Studium an der Gregoriana in Rom; Promotion in Ökumenischer Theologie in Münster; 1975–1982 wissenschaftlicher Assistent am Ökumenischen Institut an der Universität Münster; Promotion in Religionsgeschichte in Frankfurt; 1983–1987 Ökumenischer Forschungsbeauftragter beim melanesischen Rat der Kirchen in Port Moresby und Forschungsmitglied am Melanesian Institute, Goroka, Papua-Neuguinea; 1987–1990 Direktor der Irish School of Ecumenics, Dublin; zur Zeit außerordentlicher Professor für den interreligiösen Dialog an der Irish School of Ecumenics am Trinity College, Dublin. Veröffentlichungen u.a.: *Meaning, Consensus and Dialogue in Buddhist-Christian Communication: A Study in the Construction of Meaning* (Bern 1984); *Christus Initiator. Theologie im Pazifik* (Düsseldorf 1990); *After Pluralism: Towards an Interreligious Ethic* (Münster/Hamburg/London 2000); als Herausgeber: *Living Theology in Melanesia: A Reader* (Goroka 1985); *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions* (London 1998). E-Mail: jdmay@eircom.net.

III. Die Logik der Ungleichheit: das Kastensystem

Kommt man auf Indien zu sprechen, so fällt den meisten sogleich das eklatanteste Beispiel einer systematischen Leugnung menschlicher Würde ein: das Kastensystem. Es ist historisch gesehen nicht völlig geklärt, ob Kaste eine Rassenkategorie ist, die auf eine soziale Verfestigung der Unterwerfung der dunkelhäutigen Ursprungsbevölkerung durch die hellhäutigen arischen Eindringlinge zurückgeht (der Sanskrit-Ausdruck *varna* bedeutet „Farbe“, doch bezieht er sich lediglich auf das ideelle „System“, also die begriffliche Ebene; die unzähligen Kasten, die tatsächlich existieren und die sozialen Beziehungen in den einzelnen Gebieten bestimmen, werden als *jāti* bezeichnet, wo die Bedeutung „Geburt“ mitschwingt). Die sozialen Abgrenzungen der Kasten sind im Zuge der Verstärkung und Modernisierung inzwischen durchlässiger geworden, doch die Mythologie, die sie immer noch legitimiert, ist in den Offenbarungsschriften des alten Indiens niedergelegt. Der *purusha* oder Ur- bzw. erste Mensch, ein Riese von kosmischen Dimensionen, wird so beschrieben:

„Sein Mund ward zum Brâhman,
seine beiden Arme wurden zum Rajanya gemacht,
Seine beiden Schenkel zum Vaisya,
aus seinen Füßen entstand der Sudra.“ (Rig-Veda, X, 90, 12)⁸

Das entspricht der traditionellen Hierarchie der *Brâhmanas* (Priester), *Kshatriyas* (Krieger und Fürsten), der *Vaishyas* (Bauern und Handwerker) und der *Shûdras* (Diener der höheren Kasten). Die „Unberührbaren“, denen Gandhi menschliche Würde zurückzugeben suchte, indem er sie *Harijans* („Kinder Gottes“) nannte, und die offiziell zu den sozial benachteiligten, den sogenannten „eingetragenen Kasten“, gehören, bilden die unterste Schicht dieser ideellen Hierarchie und bezeichnen sich selbst als Dalits. Wenn auch indische und westliche Wissenschaftler sich nicht einig sind, wie man das Kastenwesen vom Ansatz her bestimmen soll – insbesondere ob Kaste eine religiöse Ideologie sei oder auf wirtschaftlicher Dominanz beruhe –, so lässt sich doch mit Sicherheit sagen, dass die sozialen Beziehungen, die Eigentumsrechte und Ehegesetze im ländlichen Indien durch das Kastenwesen mehr oder weniger unverrückbar festgezurr sind.⁹ Bedenkt man zugleich, dass diese ungleiche Sozialstruktur auf den Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern, der systematischen Geringschätzung und dem Missbrauch der Frau aufgebaut ist, dann scheinen wir es hier doch mit einem „strukturellen“ Angriff auf die Würde des Menschen zu tun zu haben. Dennoch ist es schwierig, die Bedeutung und das Ausmaß des Kastenwesens in Indien richtig einzuschätzen. Das orientalische Erbe hat sich wohl zusammen mit der akademischen Tendenz, dieses heterogene und ständig fließende politische Gemisch in starre Begriffe zu gießen, wie eine Sperre ausgewirkt, die den Zugang zu einer unvermittelten Sicht des Kastenwesens blockiert. Außerdem sind die Theoretiker geteilter Meinung, ob das Kastenwesen einzig und allein ein repressives

System sei, das in den spezifischen Realitäten der indischen Gesellschaft seine Wurzeln hat, oder doch nur eine andere oppressive Form sozialer Schichtenbildung (wie Rasse oder Klasse), die sich durch eine Kombination von verinnerlichten Normen und äußerem Zwang am Leben erhält.

Rein funktional betrachtet, gibt es keinen Grund, warum eine Gesellschaft, die von der Annahme der Ungleichheit ausgeht und entsprechend strukturiert ist, nicht ebenso stabil sein könnte wie die westliche, die von der gegenteiligen Annahme ausgeht. Gleichheit soll, verstanden als moralische Norm, die für alle Individuen trotz ihrer offensichtlichen Unterschiede gilt, Gerechtigkeit für alle gewährleisten. In Indien wird jedoch das Prinzip der Hierarchie als „naturgegeben“ Norm betrachtet. Die bloß theoretische Anerkennung von Gleichheit schließt Armut, Sklaverei oder Rassismus keineswegs aus, wie das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika zeigt. Ja, die Spannung zwischen dem *homo hierarchicus* und dem *homo aequalis* ist alles andere als die Spezialität eines „zurückgebliebenen“ Indiens, sie hat sich vielmehr als das eigentliche Thema der amerikanischen Geschichte herausgestellt.¹⁰

Solche Realitäten zeigen, wie problematisch die simple Annahme ist, eine Philosophie menschlicher Gleichheit allein sichere schon die Würde des Menschen. So fordert zwar die UNO-Deklaration, dass alle Menschen gleich an Würde und Wert seien, doch ob das auch bedeutet, dass alle hierarchischen Formen einer Sozialstruktur auch schon zu verabscheuen seien, bleibt zumindest eine offene Frage. Man muss daher in Betracht ziehen, ob eine soziale Hierarchie menschliche Würde wirklich konkret gefährdet und ob strukturelle Ungleichheit zwangsläufig zu Ungerechtigkeit, Armut und Gewalt führt.

Normabweichungen häufen sich natürlich, wenn wir uns einmal klar machen, dass zum Beispiel die indische Verfassung, gedacht als säkularer Entwurf für einen pluralistischen Staat (sie garantiert mehr Rechte als die amerikanische *Bill of Rights*)¹¹, auch Gesetze für Volksgruppen kennt, die auf die spezifischen Bedürfnisse der unzähligen religiösen Gruppen Indiens zugeschnitten sind. Ganz abgesehen davon, dass das Gesetz das Kastenwesen und das Problem der Unberührbaren nicht in den Griff bekam, würde es die systematische Missachtung und Geringschätzung der Frau so oder so nicht verhindern.¹² Mitgiftmorde und sogar *sati*, der rituelle Selbstmord von Witwen, sind nicht ausgerottet worden, und die Zugehörigkeit zur gleichen Religion (*sarva dharma sambhava*) gilt noch immer mehr als die Geschlechtergleichheit. Die Gesetze für bestimmte Volksgruppen haben die einheimische Kultur und die religiösen und ethnischen Gruppen gestärkt, und die Gesetzesvorlage für ein „einheitliches Zivilrecht“ wurde von der hinduistischen Rechten im Namen hinduistischer Oberhoheit unter ihre Kontrolle gebracht. Menschliche Würde in einem solchen Umfeld verfängt sich dann „in einem - für Frauen meist nachteiligen - Geflecht von hinduistischer Dominanz, nationaler Einheit und dem Wert der menschlichen Person“¹³.

Die sozialen Verhältnisse des Kastenwesens im heutigen Indien deuten auf ein System hin, das von philosophischen und politischen Spannungen und Widersprüchen geprägt ist. Islam und Christentum (die zumindest in der Theorie auf

dem Prinzip der Gleichberechtigung beruhen) hatten beide sehr zwiegesichtige Auswirkungen. In einigen Fällen wird die Kaste mit den Glaubenssätzen der Religion als unvereinbar betrachtet. In anderen Gegenden hat eine religiöse Konversion die Kastenidentität eher noch verstärkt. Auch ist die Kaste nicht das einzige Strukturprinzip.

Materielle und politische Interessen, vor allem, wenn sie tief in lokale Zusammenhänge hineinreichen, haben die Tendenz, die Kastenidentität entweder auszuhöheln oder zu verstärken. Außerdem hat das moderne Leben in den Städten mit seinen urbanen Verhaltensmustern die traditionellen Trennungslinien bereits ziemlich verwischt. Vor allem zwischen angrenzenden Kasten sind die Schranken weitgehend gefallen und auch die Berufsverbände der Kasten wie die rituellen Einschränkungen haben viel von ihrer Wirkung eingebüßt. Auch wird in den verschiedenen Kasteninterpretationen das Gleichheitsprinzip nicht gänzlich außer Acht gelassen. Gandhi war der Meinung, das Kastensystem könne als Ordnungsprinzip der Gesellschaft erhalten bleiben, doch müsse es sich dann von der gängigen Vorstellung verabschieden, niedrigere Kasten als moralisch und spirituell minderwertig einzustufen. Weiter besteht zwar zwischen den Kasten eine anerkannte hierarchische Rangordnung, doch gibt es im Rahmen jeder einzelnen Kaste auch eine ebenso anerkannte Gleichrangigkeit. So müsste eine ethische Analyse des Kastenwesens im Lichte des Prinzips der Menschenwürde durch alle Untiefen einer so zwiespältigen und brodelnden Situation hindurch stets auf Kurs bleiben.

Man hat bereits ganz bewusst den Versuch unternommen, die Ungleichheit des Kastenwesens in den Pluralismus einer säkularen Demokratie zu übertragen, freilich ohne aus der eigenen Tradition heraus eine philosophische Alternative zum westlichen Individualismus zu entwickeln.¹⁴ Die hinduistische Gesellschaft ist auf den zwei Zwillingsideen des *dharma* und *karma* aufgebaut, auf der „Pflicht“ und den „Taten“ (wenn auch *dharma* eine viel tiefere Bedeutung hat als „Pflicht“), deren „Nettoertrag“ den jetzigen Zustand unserer Existenz sowie die künftigen Wiedergeburten bestimmt. Die *Bhagavadgīta* - seit der Indischen Renaissance als hinduistische Entsprechung des Neuen Testaments angesehen - erhebt diese Beziehung zwischen Kastepflicht und selbstlosem Handeln in den Rang eines höchsten moralischen Ideals. Der Versuch, Elemente des europäischen Liberalismus der komplexen Sozialstruktur Indiens aufzupropfen, mag zwar gescheitert sein, doch muss ein christlich-hinduistischer Dialog mit diesen spezifisch indischen Wegen „zu Rande kommen“, das menschliche Ich in seiner geschlechtsspezifischen Ausprägung wie in seiner Einbindung in die Gesellschaft zu konstruieren. Wie die ersten Sozialwissenschaftler, die die Kasten erforschten, so richten die Pioniere des hinduistisch-christlichen Dialogs ihre Aufmerksamkeit mehr auf die gebildeten Brahmanen als auf die arme Landbevölkerung. In ähnlicher Weise sehen sich die „Ashramiten“ von der Dalit-Theologie der Unberührbaren gegenwärtig vor eine bleibende Herausforderung gestellt.

IV. Die Logik der Interdependenz: der Buddhismus

Wenn sich für westliches Denken die hierarchische Struktur, in der sich menschliches Sein im Hinduismus ausprägt, nur schwer mit dem Gleichheitsprinzip vereinbaren lässt, so scheint das Nichtvorhandensein eines Ichs im Buddhismus der bloßen Bildung eines Begriffs der Menschenwürde unüberwindbar im Wege zu stehen. Die Lehre vom „Nicht-Ich“ (Sanskrit *anātman*, Pāli *anattā*) ist keine Theorie der menschlichen Person, sondern „eine Strategie in der Kultur des Geistes“¹⁵. Der Buddha weigerte sich standhaft, irgendeine metaphysische Weltansicht (*ditthi*) entweder zu leugnen oder zu behaupten (das sogenannte „Schweigen des Buddha“). Er begnügte sich mit dem Hinweis, dass die verschiedenen „Gruppen“ von Daseinsfaktoren (Sanskrit *skandhas*, Pāli *khandhas*), in die man die menschliche Person analytisch aufteilen kann, nicht auf einen Beweis für die reale Existenz eines individuellen Ichs hinauslaufen, auch wenn die Sprache, wie üblich, in dieser Weise weiter von Personen spricht. Der Vermittler sollte daher das Ich als Faktor beim Erreichen der vollkommenen Befreiung (Sanskrit *nirvāna*, Pāli *nibbāna*) einfach außer Acht lassen.

Im Mahayana-Buddhismus wurde diese Auffassung zur radikalen Lehre von der „Leerheit“ (Sanskrit *shūnyata*, Pāli *suññatā*) ausgebaut. Nicht nur *samsāra*, der Kreislauf der vom *karma* bestimmten Wiedergeburten, sondern das *nirvāna* selbst, ist vollkommen leer (*shūnya*): Es gibt darin keine autonome Substanz noch irgendein autonomes Sein. Das gilt für die Gesamtheit der Realität wie für die Sprache, mit der wir sie beschreiben. Der große buddhistische Dialektiker aus dem zweiten Jahrhundert, Nāgārjuna, gab die philosophische Begründung dieser „positionslosen“ Position, die von vielen heutigen Philosophen, westlichen wie buddhistischen, anerkannt wird.¹⁶

Den Schlüssel zu dieser Philosophie liefert die buddhistische Formel vom Entstehen aller Phänomene in gegenseitiger Abhängigkeit (Sanskrit *pratītyasamutpāda*, Pāli *paṭiccasamuppāda*). Immer unter der selbstkritischen Einschränkung, keine „Sicht“ oder „Theorie“ der Welt zu sein, erklärt diese Lehre die Nichtexistenz autonomer Substanzen von der universalen gegenseitigen Abhängigkeit her: Alle Dinge im Universum, sogar der Zustand des *nirvāna*, das das Universum übersteigt, hängen (in ihrer Existenz und in ihren Funktionen) direkt oder indirekt voneinander ab, alles entsteht nur im Rahmen dieser Matrix der Gegenseitigkeit (wenn auch im zwölfgliedrigen Kausalnexus, dem *nidāna*, zur klassischen Formel geworden, enthält diese Lehre eine radikalere Kausalkritik als die Humes).

Es sieht also so aus, als gebe es in einer solch paradoxen Nicht-Sicht der Welt keine Grundlage für menschliche Würde oder gar Ethik. Dass hier in der Tat Probleme auftauchen, werden wir gleich sehen, doch sollte man noch zur Kenntnis nehmen, dass diese Versuche, die Quintessenz buddhistischer Weisheit (*prajñā*) zu artikulieren, stets mit dem Ideal universalen Erbarmens (*karuṇā*), worin die Befreiung ja eigentlich besteht, zusammengehen. Obwohl der Buddhismus die hinduistische Ethik der Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) gegenüber allen empfindenden Wesen bejaht, geben die Mönchsregeln mehr als deutlich zu verstehen,

dass Straftaten gegen die menschliche Person (Mord, sexuelles Fehlverhalten, Diebstahl) einen Sonderstatus einnehmen und den Täter automatisch von der Ordnung der Dinge ausschließen. Der „sozial engagierte Theravada-Buddhismus“ Südostasiens entwickelt derzeit eine kritische Sozialethik, die von der buddhistischen Analyse menschlicher Existenzbedingungen ausgeht, die auch bei westlichen Buddhisten Interesse weckt.¹⁷

Die Lehre der „Leerheit“ ist das intellektuelle Gegenstück zur meditativen Praxis, die den Dualismus überwinden soll. Wenn wir jedoch zugeben, dass dieses Ziel erreichbar ist, stellt sich natürlich die Frage, wie es dann, unter Ausschluss jedweder Differenz und Unterscheidung, noch irgendeine Grundlage für eine Ethik geben könne, so wie auch das Nichtvorhandensein eines Ichs die Möglichkeit moralischen Handelns auszuschließen scheint. Heutige Buddhisten, die sich über die offensichtliche Hilflosigkeit buddhistischer Intellektueller und Zen-Meister gegenüber dem japanischen Militarismus und Imperialismus während des Pazifischen Krieges ihre eigenen Gedanken machen, zwingen sie derzeit, sich diesen Fragen zu stellen.¹⁸ Die buddhistische Moral, eine Stütze des sozialen Lebens in buddhistischen Ländern, ist eher eine Moral von Pflichten als von Rechten und orientiert sich von der Tendenz her mehr an der Gemeinschaft als am Individuum.¹⁹ Doch die Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit aller Dinge öffnet einen Weg auch für den Begriff von Rechten, der im Rahmen des Mitleidsgedankens die gesamte Natur umfasst. So ist die buddhistische Antwort auf eine erfahrene Verletzung bzw. Kränkung niemals Feindschaft, sondern Mitleid mit dem Täter, der sich selbst Schaden zugefügt hat.

Vor allem für westliches Denken ist es schwierig, sich Taten ohne Täter vorzustellen, Taten, die dennoch über das Ansammeln von Karma unerbittliche Konsequenzen nach sich ziehen. Der Grund dafür liegt in der Prägung durch eine philosophische Tradition, für die das menschliche Ich und substantielles Sein Selbstverständlichkeiten sind und bereits in die Alltagssprache Eingang gefunden haben.

Des Weiteren stellt sich die Frage nach der Geschichtlichkeit: Wie lässt sich in einem solchen Rahmen die Kontinuität einer Tradition in der Zeit und die lebensgeschichtliche Identität der Person denken? Juden, Christen und Muslime, deren Traditionen ganz entscheidend von Erzählungen und den unwiderruflichen Konsequenzen historischen Handelns abhängen, werden alle ihre Schwierigkeiten haben, die Quelle der Menschenwürde an den Parametern buddhistischer Ethik festzumachen. Doch der Buddhismus hat auch hier einen Schlüssel anzubieten, mit dem sich die ethische Trägheit überwinden ließe, die mit der metaphysischen Krise der Philosophie der Aufklärung in Verbindung gebracht wird. Philosophen wie Simon Critchley und Grace Jantzen haben sich daran gemacht, Grundstrukturen einer Ethik auszuarbeiten, die nicht von der Einheit bzw. Beständigkeit des Ichs ausgehen. Keine dieser Ethiken richtet sich am Buddhismus aus, sondern beide schlagen, jede auf ihre Weise, Alternativen vor, die die Würde des Menschen bejahen. Die traditionellen Befürchtungen der westlichen Philosophie weisen sie dabei als unbegründet zurück.²⁰ Von einem anderen Ausgangspunkt her

sucht auch Emmanuel Levinas analoge philosophische Gedankengänge zu entwickeln.

Genug der Worte. Es dürfte klar geworden sein, dass Menschenwürde nicht schon vor Beginn eines interreligiösen Dialogs eine selbstverständliche Annahme sein darf, der man sich dann von verschiedenen Standpunkten aus im Dialog annähert. Der Begriff der Menschenwürde ist in den abrahamitischen Religionen beheimatet, wird jedoch in anderen religiösen Traditionen – wenn überhaupt – mit völlig anderem Inhalt gefüllt. Deshalb muss es zu einem Meta-Dialog über die Konstitution des Ichs, die Interpretation des Menschlichen und die religiösen Quellen einer Ethik kommen, der einem gehaltvollen Dialog über Themen wie ökonomische und ökologische Gerechtigkeit, sexuelle Ausbeutung und Geschlechterdiskriminierung oder die Behandlung von Minderheiten und Flüchtlingen zur Seite steht. So erhält dann die Frage nach der „Wahrheit“ im interreligiösen Dialog insgesamt eine ethische Dimension.²¹

Schluss: Worin bestehen die Herausforderungen?

Wir sind der Meinung, dass es diesen Dialog bereichert, wenn wir einmal die abstrakten westlichen Vorstellungen von einer „Natur des Menschen“ als Grundlage von Menschenwürde beiseite lassen und sie ausgehend von ihrer Einbindung in den Kosmos und die Gemeinschaft betrachten, die über eine individualistische und egozentrische Verstehensweise der Person hinausgeht. Jede dieser Facetten menschlicher Würde entspricht einer besonderen „religiösen Kosmologie“ bzw. einem „umfassenden ganzheitlichen Weltbild“. Wir sind nicht gezwungen, uns zwischen ihnen zu entscheiden, doch müssen wir es lernen, uns mit den Bedeutungen und Werten, die sie inspiriert haben, auseinander zu setzen, um schließlich zu einer Interpretation des Menschlichen zu gelangen, das sich über alle sprachlichen und kulturellen Schranken hinweg vermitteln lässt. Dann werden wir auch nicht so leicht die Schwierigkeiten eines Dialogs über dieses Thema kleinreden, der nicht von einer bereits feststehenden Einheitsvision ausgeht, sondern die Grundannahmen der einzelnen Traditionen mit ihren unterschiedlichen Vorstellungsweisen im eigenen Rahmen wie im öffentlichen Bereich mitdenkt. Politisch liegt die Messlatte hoch, wenn brisante Fragen wie Geburtenkontrolle, der Status von Frauen, religiöse Minderheiten und das Verhältnis von ökonomischem Fortschritt und Umweltschutz auf dem Spiel stehen. Die Herausforderung, vor der die Religionen im Dialog um die Menschenwürde stehen, ist dementsprechend dringlich.

¹ Dieser Punkt ist intensiv erforscht worden von Garry Trompf, *Payback: The Logik of Retribution in Melanesian Religions*, Cambridge 1994.

² Vgl. Ennio Mantovani, *Traditional Values and Ethics*, in: D. Whiteman (Hg.), *An Introduction to Melanesian Cultures*, Goroka 1984, 195–212.

³ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris 1947

(für das Vorwort Paris 1971); deutsch: *Do Kamo: Die Person und der Mythos in der melanesischen Welt*, Frankfurt 1984.

⁴ Vgl. Theodor Ahrens, *Mission nachdenken. Studien*, Frankfurt am Main 2002, 161-163.

⁵ Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, aaO., 213.

⁶ AaO., 204.

⁷ Vgl. John D'Arcy May, *Human Rights as Land Rights in the Pacific*, in: *Pacifica* 6 (1993) 61-80; vgl. auch Hermann Mückler, *Fidschi. Das Ende eines Südseeparadieses*, Wien 2001, 63-67.

⁸ Vgl. *Der Rig-Veda*, Dritter Teil: neunter bis zehnter Liederkreis, Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen von K. F. Geldner, Wiesbaden 1951, 288.

⁹ Eine hilfreiche Literaturübersicht findet sich bei Ursula Sharma, *Caste*, Buckingham/Philadelphia 1999; das klassische Werk stammt von Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris 1966 (fotomechanischer Nachdruck: *Le système des castes et ses implications*, Paris 1992), doch vgl. auch die neuere Darstellung bei Ronald Inden, *Imagining India*, Oxford 1990.

¹⁰ Vgl. die prägnanten Ausführungen von Edward Evan Evans-Pritchard, *Caste, Racisme et 'stratification': Réflexions d'un Anthropologue Social*, Anhang A, in: L. Dumont, *Homo hierarchicus*, aaO., 305-323.

¹¹ Vgl. Robert Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington 1991, 130.

¹² Vgl. Arati Rao, *Speaking/Seeking a Common Language: Women, the Hindu Right, and Human Rights in India*, in: C. Gustafson/P. Juviler (Hg.), *Religion and Human Rights: Competing Claims?* New York/London 1999, 117-139, 119-121.

¹³ Arati Rao, *Speaking/Seeking a Common Language*, aaO., 127.

¹⁴ Vgl. Robert Traer, *Faith in Human Rights*, aaO., 130-131; vgl. auch J. Rosario Narchison, *Theological Education for Pluralism in India*, in: John D'Arcy May (Hg.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, London 1998, 59-74.

¹⁵ Stephen Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge 1982, 111; vgl. auch Garma C. C. Chang, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins. Das holistische Weltbild der buddhistischen Philosophie*, München 1989, 91-166.

¹⁶ Vgl. die Diskussionen bei Jay L. Garfield, *Empty Words: Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, Oxford 2002 und David J. Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Honolulu 1986; vgl. Garma C. C. Chang, *Die buddhistische Lehre*, aaO., 167-226.

¹⁷ Vgl. Christopher S. Queen/Sallie B. King (Hg.), *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, Albany 1996.

¹⁸ Vgl. Daizen Brian Victoria, *Zen at War*, New York/Tokyo 1997; James W. Heisig/John C. Maraldo (Hg.), *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*, Honolulu 1994.

¹⁹ Vgl. den Überblick von Mark T. Unno über die ethischen Schriften des Buddhismus aus jüngster Zeit: *Questions in the Making. A Review Essay on Zen Buddhist Ethics in the Context of Buddhist and Comparative Ethics*, in: *Journal of Religions Ethics* 27 (1999) 509-536.

²⁰ Vgl. zum Beispiel Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Cambridge 1992 und Grace Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998.

²¹ Vgl. dazu die überzeugenden Ausführungen bei Paul F. Knitter, *Responsibilities for the*

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Würde: Negation und Anerkennung in einem konkreten Kontext der Befreiung

Enrique Dussel

„Würde“ erhellet aus der Negativität, will sagen: dass sie zuvor „negiert“ war. Weder der „freie Herr“, der über Sklaven verfügt, noch der „Feudalherr“, weder der Bürger der Metropole noch der Kolonist, weder der „Macho“ noch der Eigner von Kapital muss seine Würde affirmativ behaupten. Alle gehen davon aus, dass sie sie haben. Kein Mensch zweifelt daran. Für sie ist „Würde“ eine objektive Dimension, die von Anfang an „gegeben“ ist. Ein Mensch schreit erst dann nach „Würde“, wenn sie ihm zuvor „negiert“ oder genommen bzw. wenn sie ihm bisher nie zugesprochen oder zugestanden worden ist. Wird jemand wie eine „Sache“ behandelt (man denke etwa an kolonisierte Indianer, an afrikanische Sklaven auf den Plantagen, an Frauen im Machismus, an Arbeiter im Kapitalismus, an „unterentwickelte“ Länder usw.), dann wird der Kampf um Anerkennung der eigenen Würde zu einem Prozess der Befreiung, im Sinne eines „Werdens“, im Sinne von Momenten, in denen das bloße Objekt eine Subjektivierung erfährt, so dass es sich als Akteur in der Behauptung seiner „Würde“ und in der Negation seiner Negation entdeckt und im Akt des Unterwegsseins aus der ägyptischen Sklaverei in das „verheißene Land“ sich jetzt auch selbst manifestiert. Würde im Sinne von Identität, wie sie hier gemeint ist, gilt es zu erobern und im Prozess zu entwickeln. „Würde“ ist ein Prozess der „Würdigung“.

I. Ur-Negation

In dieser ganzen Art von „System“ (sei es politisch, wirtschaftlich, pädagogisch, geschlechtsspezifisch oder rassisch, wie auch immer) grenzen die Mitglieder, die darin die Hegemonie innehaben, wenn auch unabsichtlich (*unintentional*, würde Adam Smith sagen) ethische Subjekte aus. Ohne sich anfangs im Klaren darüber zu sein, erleiden diese die Unterdrückung als „Negation“ ihrer Würde. Nehmen