

JOHANNES J. FRÜHBAUER

Solidarität in Islam, Buddhismus und Konfuzianismus. Bausteine für eine interreligiöse Sozialethik

Zusammenfassung

Welche Solidaritätskonzeptionen begegnen uns im Islam, Buddhismus und Konfuzianismus? Eine erste exemplarische Erkundung in diesen drei Religionen steht im Mittelpunkt des Beitrags. Dabei wird dieser Erkundung zunächst eine Vergewisserung der Elemente der europäisch-christlichen Solidaritätsvorstellungen vorangestellt. Wie sich zeigen wird, stellen sich im Vergleich gerade diese Solidaritätsvorstellungen als sehr dicht und komplex gegenüber den Konzeptionen in anderen Kulturkreisen und Religionen heraus. Dennoch treten etliche Berührungspunkte zu Tage, die wertvolle Impulse zu einer weiterführenden Studie einer interreligiösen Sozialethik, die es bislang weder in einer allgemeinen Form noch in einer speziellen Konturierung des Solidaritätsbegriffs gibt, ermutigen.

Schlüsselwörter

Solidarität im Islam – Solidarität im Buddhismus – Solidarität im Konfuzianismus

Solidarität scheint hoch im Kurs zu stehen, zumindest theoretisch – oder genauer gesagt: im theoretischen Diskurs. Seit geraumer Zeit wird mit zunehmender Intensität das Gelände vermessen, auf dem Begriff und Konzeption(en) der Solidarität, die sich zunehmend als gefährdete soziale Ressource erweist, anzusiedeln sind. Unter den eifrigen Kartographen treffen wir Historiker und Philosophen ebenso an, wie uns Soziologen und Theologen, Politikwissenschaftler und Psychologen begegnen.¹ Doch nicht nur die Geistes- und Sozialwissenschaftler sind regem präzise Verortungen und differenzierende Verständigung bemüht, auch Protagonisten der Sozialpolitik und Grundwertereferenten von Parteien, Kirchen und Gewerkschaften sind beteiligt am Aufholprozess gegenüber der Diskursdichte, welche die Frage nach der Gerechtigkeit in den zurückliegenden Dekaden insbesondere seit John Rawls' *A Theory of Justice* aus dem Jahre 1971 erreicht hat. Obwohl beide, also Solidarität und Gerechtigkeit, zusammenhängen und aufeinander bezogen bleiben, führte der Diskurs um die Solidarität im Vergleich zu jenem um die Gerechtigkeit in diesem Zeitraum ein eher beschauliches Dasein. Gründe hierfür? Mutmaßen lässt sich sowohl über den angloamerikanischen Einfluss auf

¹ Das dürfte der hier vorliegende Tagungsband in gleicher Weise belegen wie etwa der von Kurt Bayertz herausgegebene Band zum Begriff der Solidarität: *Kurt Bayertz* (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt 1998.

den Diskurs in der politischen Philosophie und Sozialethik als auch über den höheren und unumstritteneren Grad der Universalisierbarkeit von Gerechtigkeitsprinzipien. Anders gesagt: Das Prinzip der Solidarität lässt sich nicht in derselben Weise gut begründet verallgemeinern, wie das für das Prinzip der Gerechtigkeit gilt.

Doch sei dies hier nur kurz notiert. Woran dies im Einzelnen liegt und warum sich im Verhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität eine solch augenscheinliche Diskursasymmetrie ausmachen lässt, möge an anderer Stelle analysiert werden und Erhellung finden. Die hier anstehenden Überlegungen sind von anderem Interesse und daher von anderen Fragen geleitet: Lassen sich in anderen Religionen (und damit zumeist auch anderen Kulturkreisen) Solidaritätsvorstellungen antreffen, die jenen aus dem westlich-europäischen Kontext ähnlich sind? Gibt es Berührungspunkte zwischen einer Solidarität, wie sie sich aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus entwickelt hat, und dem Begriff der Solidarität etwa in fernöstlich verwurzelten und beheimateten Religionen? Finden wir überhaupt einen Solidaritätsbegriff vor oder gibt es deutlich unterscheidbare Konzeptionen mit ganz anderen Bezeichnungen?

Wenn wir in den nächsten Abschnitten nach Begriff und Konzeptionen der Solidarität im Islam, im Buddhismus und im Konfuzianismus fragen, so hat dies zunächst einen tentativen Charakter und intendiert einen heuristisch motivierten Ertrag. Das heißt, die folgenden Abschnitte dienen nicht dazu, bereits Ergebnisse umfassender Studien zu dokumentieren, sondern sind vielmehr zu sehen als Fingerzeige, die auf Ertragsaussichten für weitere, eingehendere Untersuchungen hinweisen; zugleich skizzieren sie eine Art ‚Forschungsprogramm‘. Es geht um nicht mehr, aber auch um nicht weniger als erste *Bausteine einer interreligiösen Sozialethik* mit Fokus auf das Prinzip der Solidarität zusammenzutragen.

Warum gerade diese Auswahl der betreffenden Religionen? Mit dem Islam, dem Buddhismus und dem Konfuzianismus nehmen wir drei Religionen in den Blick, die aus drei unterschiedlichen *Stromsystemen* stammen. Denn folgt man der hilfreichen Unterscheidung, die Hans Küng zur systematisierenden Einteilung der Religionen getroffen hat, dann steht der Islam für die *prophetischen* Religionen *semitischen* Ursprungs, der Konfuzianismus für eine der *weisheitlich-fernöstlichen* Religionen und schließlich der Buddhismus für das *mystische* Stromsystem.²

² Vgl. Hans Küng, *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*, München 1998, 7; vgl. Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 158–161.

Der Blick in andere Kulturen – und hier: andere Religionen – verpflichtet dazu, sich des eigenen Standortes und der eigenen Tradition bewusst zu sein. Diese intellektuelle Kontextualität bringt es aus meiner Sicht mit sich, dass wir als europäische Christen stets ein gewisses Vorverständnis im Kopf haben, das geprägt ist aus der Tradition des Christentums einerseits und der europäischen Geistesgeschichte andererseits. Dieses Vor- und Grundverständnis zum Begriff der Solidarität in aller Kürze zu vergegenwärtigen und festzuhalten wird die Aufgabe des ersten Abschnittes sein. Daran schließen sich drei Abschnitte an, in denen skizzenhaft erkundet wird, was sich aus den ethischen Traditionen des Islam, des Buddhismus und des Konfuzianismus an Solidaritätsvorstellungen oder gar -konzeptionen gewinnen lässt. Die Frage nach dem Erkenntnisgewinn und den weiteren Perspektiven steht im Mittelpunkt des fünften, abschließenden Abschnitts.

1. DIE ANNÄHERUNG AUS DER TRADITION DES CHRISTENTUMS UND DER EUROPÄISCHEN GEISTESGESCHICHTE

Der hier gewählte Zwischentitel verleitet dazu, entweder an das Gleichnis des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), an die *fraternité* aus der Revolutionstria oder auch an die Soziale Frage des 19. Jahrhunderts zu denken. Diese Bezüge haben in die Begriffsbildung von Solidarität, an der insbesondere Philosophie, Soziologie und Theologie auf je ihre Weise beteiligt waren, hineingewirkt – eine Begriffsbildung, deren Wurzeln zwar bekanntermaßen bis ins römische Recht zurückreichen, die aber letztlich substanziell doch sehr spät zunächst im französischen Sprachraum eingesetzt hat. Zu einem Schlüsselbegriff der Sozialethik wurde ‚Solidarität‘ erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Auf dem Fundament dieser Begriffsbildung und mit Berücksichtigung der gegenwärtigen Konzeptionen und Diskurse zum Begriff der Solidarität lassen sich folgende wesentlichen Elemente und zentralen Gesichtspunkte³, die nicht immer ganz spannungsfrei zueinander stehen, gewinnen:

- *Sozialprinzip*, das eingelassen ist in die gesellschaftlichen Regelsysteme und Rahmenordnungen und das darüber hinaus Orientierungskraft besitzt.
- *Mitverantwortung* für die anderen Mitglieder einer Gemeinschaft: sich einsetzen für das Wohl aller, jeder ist für die anderen mitverantwort-

³ Vgl. hierzu die Explikationen zum Solidaritätsbegriff bei Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 196–200.

lich.⁴ Das allgemeine Wohl ist gekoppelt an das Wohlergehen bzw. an die Wohlfahrt des Einzelnen.

- *Reziprozität*: wechselseitige Verpflichtung oder Bereitschaft füreinander einzustehen, der Einzelne gegenüber der Gruppe, die Gruppe gegenüber dem Einzelnen.
- Wechselseitiger *Identifizierungsprozess*: der Einzelne identifiziert sich mit dem Anliegen, dem Wohl, dem Geschick der Gruppe oder Gemeinschaft, der er angehört – und umgekehrt.
- *Soziale Kooperation*: dient dem Ziel, den menschenrechtlichen Status der Person für alle zu gewährleisten.
- *Karitative Hilfestellung*: ungeschuldet-freiwilliges Engagement zugunsten Bedürftiger; hier spiegelt sich der Bedeutungsgehalt biblischer Nächstenliebe wider.
- *Gerechtigkeitsdimension*: Solidarität lässt sich ohne den Rekurs auf die Gerechtigkeit ethisch nicht ausbuchstabieren.
- *Entgrenzung*: sich einsetzen und sich verantwortlich fühlen und zeigen für das Wohlergehen von Fremden und Fernstehenden.

Zusammenfassend können wir festhalten: Der Begriff der Solidarität entfaltet sich in einem Spektrum, auf dessen einer Seite wir das Merkmal *Rechtsprinzip* antreffen und auf dessen anderer Seite wir auf das Kennzeichen *Tugend* stoßen. Blicken wir von einem europäisch-christlichen Standpunkt aus in andere Kulturen und Religionen und suchen wir dort verwurzelte und tradierte Konzeptionen der Solidarität – so wie wir sie herkömmlich verstehen –, dann lassen sich stichwortartig und ausgehend von den genannten Merkmalen vor allem als ‚Suchkriterien‘ benennen: Gemeinschaftlichkeit, Gemeinwohlorientierung, soziale Mitverantwortung, karitative Hilfestellung, Hinwendung zum Anderen, Bedürfnisorientierung, Reziprozität ...

Im Übergang zu den weiteren Abschnitten stellt sich nun die Frage, ob sich das ein oder andere Merkmal bzw. Stichwort im Ethos der jeweils ausgewählten Religion ausmachen lässt, und ob es in diesem Sinne dann als Element einer Konzeption oder eines Begriffes der Solidarität zu sehen ist. Die religiös wie säkular eingefärbte Begriffsbildung im europäisch-jüdisch-christlichen Kontext hat sowohl zu einer konzeptionellen Dichte als auch zu einer praktischen Wirksamkeit – zu denken ist an Sozialstaatsprinzipien – geführt, die wir in dieser Weise in anderen Religionen zunächst nicht erwarten dürfen.

⁴ Vgl. hierzu etwa Johannes Paul II., Enzyklila *Sollicitudo Rei Socialis*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987, 38.

2. SOLIDARITÄT IM ISLAM

Die Nähe des Christentums, also unseres hermeneutischen Standortes, zum Islam legt es nahe, bei unserer Erkundung mit diesem zu beginnen. Aktuelle Debatten im internationalen Kontext thematisieren zwar auch die Frage nach der Solidarität und dem Islam, doch geht es hier vor allem um eine politische Dimension und entsprechende Solidarisierungen zwischen Muslimen unterschiedlicher Herkunft.⁵

Die Frage nach Solidarität hält sich jedoch nicht an der Oberfläche solcher tagespolitischer Rhetorik auf, sie geht tiefer. Denn schließlich fragen wir aus einer sozialetischen Perspektive nach den Formen der Solidarität, die sich in der Tradition des Islams herausgebildet haben, und drängen auf eine systematische Erkenntnis, die sich in das Projekt einer interreligiösen Sozialetik einbringen lässt.

Der Diskurs und die praktischen Foren zu einer abrahamischen Ökumene bzw. zum Dialog und zu den Gemeinsamkeiten zwischen Judentum, Christentum und Islam, haben mitunter auf das gemeinsame prophetische Erbe aufmerksam gemacht: Es geht um eine erneuerte Einstellung zu Gott und den Menschen, um Verantwortung vor Gott und um Verantwortung für die Mitmenschen.⁶

2.1 Grundzüge des islamischen Ethos⁷

Mit weit über einer Milliarde Anhänger bildet der Islam nach dem Christentum die zweitgrößte Religionsgemeinschaft der Welt. Das Wissen um die unzähligen moralischen Weisungen zu einem bestimmten Handeln bzw. Unterlassen unterstreicht die Bedeutung der lebenspraktischen Dimension des Islam, in dem immer wieder die untrennbare Zusammengehörigkeit von Glaube und Leben betont wird. Und im Zentrum islamischer Glaubens- und Lebenspraxis steht die Hingabe an Gott.⁸

Welches sind Grundzüge des islamischen Ethos, die wir zumindest für eine erste Annäherung rasch identifizieren können? Mit den Grundsätzen

⁵ Vgl. beispielsweise die medienwirksame „Solidarisierung“ im Karikaturenstreit oder in den konzertierten Reaktionen auf die ‚Regensburger Rede‘ von Papst Benedikt XVI. im September 2006.

⁶ Vgl. *Hans Küng*, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München: 2004, 178.

⁷ Ich bevorzuge in dem von mir ausgewählten Betrachtungskontext den Begriff des Ethos, der hier für gemeinschaftlich anerkannte und praktizierte Moralvorstellungen steht.

⁸ Vgl. *Karl Prenner*, *Islamische Kultur*, in: *Anton Grabner-Haider* (Hg.), *Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik: Göttingen 2006*, 277–318, 277.

der islamischen Moral wird das Handeln der Menschen klassifiziert: So werden die menschlichen Taten unterschieden in gebotene Handlungen, empfohlene Handlungen, erlaubte Handlungen, missbilligte Handlungen und verbotene Handlungen. Das menschliche Tun wird grundsätzlich danach bemessen, ob es dem göttlichen Willen entspricht und in welcher Absicht (gut oder böse) es erfolgt.⁹

Herausragend unter einschlägigen Koranstellen ist der so genannte islamische *Pflichtenkodex* in Sure 17,22–39.¹⁰ Vor allem Hans Küng hat immer wieder auf die Parallelen zwischen Dekalog und Pflichtenkodex aufmerksam gemacht und hieraus die Basis für ein gemeinsames abrahamisches Ethos abgeleitet.¹¹ Und Karl Prenner kommentiert: „Hier wird ein Programm für eine islamische Gesellschaft entworfen, das auf moralischen, sozio-kulturellen, wirtschaftlichen und rechtlichen Grundlagen basiert.“¹² Ferner kommt der *Gerechtigkeit* eine eminent wichtige Bedeutung für das islamische Ethos zu¹³, und nicht selten wird der Islam als Religion der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit charakterisiert.

2.2 *Zakat als Form der Prosolidarität*

Die *Zakat* – Sozialabgabe – gehört mit dem Credo, dem Glaubensbekenntnis, der Wallfahrt und dem Fasten zu den fünf Säulen des Islam. Im Koran begegnen die beiden Termini *sadaqa* und *zakat* als Ausdrücke für Wohltätigkeit und Almosengeben; obgleich sie hier zumeist synonym verwendet werden, zeichnet sich nach und nach eine Bedeutungs differenzierung ab: *sadaqa* steht fortan für die freiwillige Spende, während *zakat* „zum klassischen Terminus für die Pflicht aller Neubekehrten zu einer Steuer zugunsten der Bedürftigen“¹⁴ wird.

Obgleich der Koran noch keine Regelungen zur Höhe der Steuern kennt, listet die Sure 9,60 immerhin die möglichen Empfänger der *zakat* auf: Arme und Bedürftige, Schuldner, die ohne eigenes Zutun in Schwierigkeiten geraten sind, Sklaven, die sich freikaufen möchten, Glaubenskrieger und mittellose Reisende. Diese Liste deutet bereits darauf hin, dass *zakat* von Beginn an keineswegs als Armensteuer im engeren Sinne verstanden worden ist, sondern bereits seit frühester Zeit eine allgemeine Sozialabgabe

⁹ Vgl. Adel Th. Khoury/Peter Heine, Im Garten Allahs: Der Islam, Freiburg 1996, 95 f.

¹⁰ Siehe auch Sure 6,151–153 und Sure 60,12.

¹¹ Vgl. Hans Küng, Der Islam, 131.

¹² Karl Prenner, Islamische Kultur, 284.

¹³ Vgl. Adel Th. Khoury/Peter Heine, Im Garten Allahs, 104 f.

¹⁴ Hans Küng, Der Islam, 178.

darstellt. Besteuert wurden beispielsweise Feldfrüchte, Obst oder Vieh, aber auch Edelmetalle und Handelswaren.

Welche Intentionen lassen sich für diese Sozialabgabe ermitteln? Zunächst lässt sich die *zakat* als Ausdruck des Glaubens verstehen: Der gläubige Muslim erweist sich durch seine Sozialabgabe gegenüber dem Schöpfer für die Gabe der Güter als dankbar. Die ursprüngliche Bedeutung des Verb *zakka* meint *reinigen* oder *läutern*. Somit steht *zakat* für die geläuterte Ernsthaftigkeit des Glaubens. Neben dieser ‚vertikalen‘ Ausrichtung, kommt eine ‚horizontale‘ Dimension hinzu: alle Muslime verstehen sich als Schwestern und Brüder; die *zakat* soll Reue für Fehlverhalten und Bitte um göttliche Vergebung zum Ausdruck bringen. Und schließlich versteht sich die muslimische *umma* als Solidargemeinschaft: Das Gemeinwohl hat höchsten Stellenwert¹⁵ und die Freigebigkeit des Einzelnen soll die gegenseitige Achtung und die Solidarität untereinander fördern; dies gilt insbesondere dann, wenn es darum geht, soziale Gegensätze durch einen Ausgleich zwischen Vermögenden und Bedürftigen zu vermindern und infolgedessen in Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen eine bessere Verteilung der Güter zu ermöglichen.¹⁶

Die Praxis der *zakat* musste unweigerlich organisatorische wie auch rechtliche Fragen aufwerfen. Die Entwicklung islamischen Rechts (*scharia*) führte zu mitunter komplizierten Regelungen, insofern jeweils unterschiedliche Berufe, Einkommensunterschiede und Freibeträge berücksichtigt wurden.¹⁷

Während nun die *zakat* auf die muslimische *umma* bezogen bleibt, kennt der Islam darüber hinaus auch eine Entgrenzung der Fürsorge. In seinen Ausführungen zu einer Ethik des Helfens betont Jalaluddin Rakhmat, dass allen die Sorge für andere aufgetragen sei: „Für den Nächsten zu sorgen, Menschen zu helfen, das ist nicht auf eine bestimmte Gruppe begrenzt. Es obliegt jedem Muslim, unabhängig von Geschlecht, Alter, Volk und sozialem Status. Ein Muslim ist durch Allah und seinen Propheten verpflichtet, Menschen in Not freundlich zu behandeln.“¹⁸

¹⁵ Vgl. Karl Prenner, *Islamische Kultur*, 280.

¹⁶ Vgl. Hans Küng, *Der Islam*, 179.

¹⁷ Zur Weigerung der Beduinen diese Praxis auch nach Mohammeds Tod fortzusetzen vgl. Hans Küng, *Der Islam*, 179.

¹⁸ Jalaluddin Rakhmat, *Die Ethik des Helfens im Islam*, in: Helmut Weiß/Karl Federschmidt/Klaus Temme (Hg.), *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2005, 125–140, 128.

3. SOLIDARITÄT IM BUDDHISMUS

Den Buddhismus kennzeichnet seit Beginn seiner Entwicklung eine Ausstrahlung in andere Kulturkreise hinein. Spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert findet er auch in der westlichen Zivilisation intensives Interesse und eine wachsende Anhängerschaft.¹⁹ Insbesondere sein Grundverständnis als „*universale Lebensorientierung*“²⁰ macht ihn für Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen attraktiv. Diese Anziehungskraft geht Hand in Hand mit einer Anpassungsfähigkeit der buddhistischen Daseinsdeutung und Lebensform an ganz unterschiedliche Zivilisationen.²¹ In den zurückliegenden Jahrzehnten erschien der Buddhismus in Europa oder Nordamerika zunehmend als eine Art Trendreligion – mit sichtbarem Niederschlag in Literatur und Film. Wie andere Religionen auch, kennt der Buddhismus eine Vielzahl an Lehren, Schulen und Strömungen, die sich im Laufe seiner Geschichte entwickelt und ausdifferenziert haben. Trotz dieser binnenreligiösen Vielfalt lassen sich gemeinsame Wesensmerkmale hervorheben, so dass sich ein buddhistisches Ethos in Grundzügen skizzieren lässt.²²

3.1 Grundzüge eines buddhistischen Ethos

Die Grundkenntnis des Buddhismus weiß um die zentrale Bedeutung der *vier edlen Wahrheiten* und des *achtteiligen Pfades*. Während die edlen Wahrheiten in ihrer vierstufigen Sequenz letztlich auf die Überwindung von Leiden zielen, lässt sich der achtteilige Pfad als „Grundprogramm der Buddhistischen Ethik“²³, dessen roter Faden „das Richtige“ bzw. „das Rechte“ in einem nahezu ausschließlich moralischen Sinn darstellt, verstehen: Dieser Pfad besteht „in der rechten Einsicht, im richtigen Entschluss, in der rechten Rede, im richtigen Tun, im rechten Lebenswandel, im rechten Streben, in der rechten Wahrheit und in der richtigen Versenkung in der Meditation.“²⁴ Die ausgesprochene Fokussierung auf das Individuum unterstreicht das tugendethische Profil des buddhistischen Ethos. Tradition und Erziehung sind daher wesentlich für die Ausbildung der moralischen Haltungen des Einzelnen.²⁵ Neben dem *achtteiligen Pfad*

¹⁹ Vgl. Anton Grabner-Haider, Buddhistische Kultur, in: Ders. (Hg.), Ethos der Weltkulturen. Religion und Ethik: Göttingen 2006, 75–101, 99.

²⁰ Ebd. 75.

²¹ Vgl. ebd. 75.

²² Vgl. ebd. 93.

²³ Ebd. 77.

²⁴ Ebd.

²⁵ Vgl. Shundo Tachibana, The Ethics of Buddhism, Richmond/Totowa 1992, 88f.

ist im Buddhismus das *ahimsa*-Prinzip zentral: das Gebot der Nichtschädigung. Weder Mensch noch Tier dürfen verletzt oder getötet werden. Hier findet ein „*egalitäres Erlösungsmodell*“²⁶ seinen Ausdruck. Darüber hinaus betont Shundo Tachibana, dass der Buddhist nicht bei der negativ formulierten Norm stehen bleiben dürfe, sondern das Handeln letztlich von Liebe und Wohlwollen bestimmt sein soll.²⁷

Anton Grabner-Haider zufolge sehen Buddhisten es als ihre Aufgabe an, „mehr an Mitgefühl, an Nächstenliebe und an Selbstlosigkeit in die Welt zu bringen“ und die Aufgabe „eines jeden Menschen bestehe darin, für das Wohl konkreter Mitmenschen zu arbeiten“.²⁸ Und insofern das *ahimsa*-Gebot sich als eine gelebte Ethik des Mitgefühls mit *allen* Lebewesen verstehen lässt, bewirkt es gewissermaßen eine ‚universale Solidarität‘.

3.2 ‚Universale Solidarität‘ und Fürsorge

Der Buddhismus hat die Ehrfurcht vor jeder Form von Leben in besonderer Weise kultiviert. In der *Mahayana*-Lehre wird nun soziales Verhalten dadurch motiviert, dass die Erlösung von Leiden für alle Lebewesen anzustreben ist:

„Von diesem Ziel her müssen alle Gläubigen für alle Wesen mitsorgen und mitfühlen, auch für Tiere und Pflanzen. Wenn die Menschen sich gegenseitig helfen und für einander Sorge tragen, dann wird es möglich, dass viele Wesen in Frieden leben können. Jeder Gläubige soll dazu beitragen, das Leiden aller Wesen zu verringern. In der Gesellschaft bedeutet dies, dass jeder Mensch hohe Achtung vor dem Leben seiner Mitmenschen hat, wie auch immer dieses beschaffen sein mag.“²⁹

Wie hier deutlich wird, lässt sich die von mir als *universal* charakterisierte und auf Lebensharmonie ausgerichtete Solidarität in *partikuläre* Solidaritäten untergliedern: Zunächst als Solidarität zwischen Menschen, sodann als Solidarität mit Tieren und schließlich als Solidarität mit Pflanzen. Wie Anton Grabner-Haider betont, wirkt sich die zwischenmenschliche Solidarität in besonderer Weise innerfamiliär aus: So sind Kinder in und von der Familie stets anzunehmen: Keinesfalls dürfen sie ausgesetzt oder gar getötet werden. Auch die Tötung ungeborenen Lebens durch Abtreibungen ist nicht erlaubt, weil damit werdendes Leben getötet würde.³⁰

²⁶ Anton Grabner-Haider, *Buddhistische Kultur*, 78.

²⁷ Shundo Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, 190.

²⁸ Anton Grabner-Haider, *Buddhistische Kultur*, 100.

²⁹ Ebd. 89.

³⁰ Vgl. ebd. 90

Solidarität mit dem nichtmenschlichen Leben geht bereits auf das Vorbild des ersten Buddha zurück, der gegenüber Tieren tiefes Mitleid gezeigt habe. Praktisch wurde diese Solidarität zum Beispiel dadurch, dass für verletzte Tiere besondere Heilungsorte eingerichtet und Heilkräuter bereitgestellt wurden.³¹

In jüngeren Versuchen, buddhistische Werte zu erneuern und für säkularisierte Gesellschaften fruchtbar zu machen oder sie einer christlichen Sichtweise anzunähern, werden beispielsweise die *vier edlen Wahrheiten* „als Verpflichtung gedeutet, dafür zu sorgen, dass alle Menschen genügend zum Essen, sowie Arbeit und Wohnung bekommen“³². Den Hintergrund für diese Fürsorge-Haltung bildet die Einsicht in die Gleichheit aller Menschen. Aus ihr folgt laut Grabner-Haider „die grundsätzliche Verpflichtung, in einer Gesellschaft andauernd um soziale Gerechtigkeit zu ringen und die wirtschaftlichen Unterschiede zu verringern“³³. Peter Harvey weist in seiner umfassenden Darstellung zur buddhistischen Ethik in einem eigenen Abschnitt auf Elemente einer *Sozialethik* hin: Dazu zählen sozialer Zusammenhalt (*social cohesion*), Gleichheit sowie *engaged buddhism* – eine programmatische Formulierung, die ursprünglich auf Thich Nhat Hanh zurückgeht und darauf abzielt, das Engagement zur Verbesserung gesellschaftlicher Strukturen stärker als in der Vergangenheit des Buddhismus in den Mittelpunkt zu rücken. Einschlägig für eine Solidaritätskonzeption, die allerdings nicht explizit ausformuliert wird, ist in jedem Fall der Grundsatz, dass das Wohl des Einzelnen mit dem Wohl aller anderen zusammenhängt. Das individuelle Streben nach dem Guten bleibt verbunden und bezogen auf das gesellschaftliche Gute.³⁴

4. SOLIDARITÄT IM KONFUZIANISMUS

Der Konfuzianismus – oder präziser: konfuzianische Tugenden – erleben seit geraumer Zeit eine Renaissance – in China selbst wie auch im westlich-europäischen Raum.³⁵ Das liegt sowohl in der vorsichtigen, aber zu-

³¹ Vgl. ebd. 91.

³² Ebd. 95.

³³ Ebd. 95.

³⁴ Vgl. *Peter Harvey*, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge 2000, 109–122, insbesondere 109f., 112.

³⁵ Vgl. *Hans Küng*, *Spurensuche*, 103. Küng diagnostiziert darüber hinaus sogar ein allgemeines „Religionsfieber“, das unter den Chinesen, die er nach wie vor – trotz der starken Diesseitsbezogenheit in der Wahrnehmung des Heiligen – mit einer religiösen Sensibilität ausgestattet sieht, ausgebrochen sei; vgl. *Hans Küng*, *Spurensuche*, 147.

nehmenden Öffnung der chinesischen Gesellschaft begründet, die sich mehr und mehr ihrer eigenen Traditionen vergewissert, als auch im wachsenden Interesse westlicher Gesellschaften an einem bemerkenswert dynamischen China, seiner Geschichte und seiner Kultur. Es hängt aber auch damit zusammen, dass sich konfuzianische Tugenden offenkundig in die Hierarchien des Alltags moderner Gesellschaften applizieren lassen bzw. für eine disziplinierte Lebensgestaltung sehr gefragt sind. Allerdings scheint es bei dem wiedererwachten Interesse insgesamt mehr um die authentischen Impulse zu gehen, die sich auf Konfuzius selbst zurückführen lassen, als um einen „autoritären und ritualistischen Patriarchalismus“, der eben auch durch den Konfuzianismus, dessen Bedeutung bis heute umstritten bleibt,³⁶ befördert wurde. Ein vergleichbares Interesse findet auf seine Weise und vor allem durch seine ganzheitliche Sicht des Menschen der *Daoismus*, der ein deutlich religiöseres Profil aufweist als dies beim stark diesseitsorientierten Konfuzianismus der Fall ist. Das westliche Interesse am Daoismus belegt gegenwärtig der wachsende Einfluss traditioneller chinesischer Medizin in der Heilkunde und bei Therapien. Es ist eine gewisse Besonderheit, dass die chinesische Kultur im Laufe ihrer langen Geschichte zwei sehr unterschiedliche Systeme der Weltdeutung und der Moral hervorgebracht hat, die sich zeitweise wechselseitig durchdrungen haben³⁷: Zum einem die konfuzianischen Lehren, die an die Angehörigen der oberen sozialen Schichten adressiert sind, zum anderen die daoistischen Traditionen für die einfachere, ländliche Bevölkerung, für Handwerker und Händler sowie für Sklaven und Unfreie. Die Entstehung von sinnstiftenden Weltdeutungen sowie von moralischen Lehren hängt in der chinesischen Kultur in ausgesprochen deutlicher Weise von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Schicht und den damit verbundenen politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Möglichkeiten ab.³⁸

4.1 Grundzüge des konfuzianischen Ethos

Anders als beim Islam oder Buddhismus erweist es sich als schwieriger, das konfuzianische Ethos auf einen Nenner zu bringen. Überhaupt ist es schwierig den Konfuzianismus in der historischen Betrachtung als einheitliches Ganzes zu erfassen, „da Konfuzianer verschiedener Epochen sich nicht durch einen gemeinsamen Lebensentwurf auszeichnen“³⁹!

³⁶ Vgl. *Hans van Ess*, *Der Konfuzianismus*, München 2003.

³⁷ Vgl. *Hans Küng*, *Spurensuche*, 132f.

³⁸ Vgl. *Anton Grabner-Haider*, *Chinesische Kultur*, 104.

³⁹ *Hans van Ess*, *Konfuzianismus*, 7.

Die moralischen Weisungen des Konfuzianismus sind in einem ausgeprägt aristokratischen Kontext entstanden. Als moralische Agenten sind vor allem Krieger, Adelige und Beamte überliefert. Die chinesische Kultur wurde mehr als 2500 Jahre lang von dieser Morallehre geprägt. Ehre, Gehorsam, Unterordnung zählen zu den zentralen Werten dieser ‚aristokratischen‘ Moral. Zu den herausragenden moralischen Begriffen, die auf Kong Fu Zi selbst zurückgeführt werden, gehören die folgenden:⁴⁰

- *li* (Sittlichkeit) kennzeichnet die Befolgung der (alten) Sitten;
- *ren* (Menschlichkeit) bezieht sich auf das richtige Verhalten zwischen zwei Menschen;
- *yi* (ich – gut) meint das Tun des Guten und Richtigen in der sozialen Ordnung;
- *xiao* (Kind – Alter) bezieht sich auf die Pflichten der Kinder gegenüber den lebenden und toten Eltern.

Unüberschaubar ist das konfuzianische Ethos stark *tugendethisch* ausgerichtet: Es liefert normative Vorgaben, wie der Einzelne sich gut und richtig zu verhalten hat. Tugend gilt als erlernbar. Daher wirkt sich der tugendethische Akzent auch in der Frage der Erziehung aus: Deren Ziel ist der edle Mensch (*junzi*), der nach moralischer Vollkommenheit strebt. Die Moralvorstellungen insgesamt dienen letztlich dazu, das gesellschaftliche System zu stabilisieren: Die soziale Ordnung muss so bleiben wie sie ist, gilt sie doch als Abbild der himmlischen Welt. Und Ordnung gelingt insbesondere durch das harmonische Zusammenleben der Menschen. Insofern prägen die Zusammengehörigkeit *fünf Grundbeziehungen*, die bis heute in der chinesischen Gesellschaft Geltung haben: Vorgesetzter – Untergebener, Vater – Sohn, Ehemann – Ehefrau, älter Bruder – jüngerer Bruder sowie Freund – Freund.

Diese Grundbeziehungen sind zwar allesamt auf *shu*, auf Gegenseitigkeit hin angelegt, doch sind sie nicht unproblematisch, da sie zumindest zum Teil hierarchisch ausgenutzt werden können.⁴¹

In der weiteren Entwicklung der ethischen Auffassungen des Konfuzianismus kommt es unter anderem darüber zur fundamentalen Kontroverse, ob der Mensch von Natur aus nun gut oder böse sei. Während Meng-tzu (Meng Zi, Mencius) davon ausgeht, dass der Mensch von seinem Wesen her gut ist und daher das Vermögen dazu hat, seine Umwelt positiv zu gestalten, sieht Shang Yang den Menschen von Natur aus als schlecht und

⁴⁰ Vgl. *Hans Küng*, Spurensuche, 119; vgl. *Anton Grabner-Haider*, Chinesische Kultur, 114.

⁴¹ Vgl. *Hans Küng*, Spurensuche, 121.

er neige zu Lügen, Raub und Töten; damit der Mensch von seinen Übeltaten abgehalten werde, bedürfe es strenger Gesetze.⁴² Im Grunde genommen trägt das konfuzianische Ethos meines Erachtens nur dann, wenn man sich der Sichtweise vom natürlich guten Menschen anschließt. Denn die entgegengesetzte Auffassung des pessimistischen Menschenbildes wird zur ideologischen Ausgangsbasis repressiv-totalitärer Systeme.

4.2 *Das Prinzip der Gegenseitigkeit: Die Goldene Regel als Solidaritätsmodus*

Dass die Goldene Regel eine interkulturelle oder genauer: kulturenübergreifende Errungenschaft ist, die sich im Nahbereichsethos ganz unterschiedlicher Kulturen herausgebildet hat, dürfte inzwischen ein Gemeinplatz sein. Dass sie erstmals als moralische Weisung bei Konfuzius belegt ist, zählt vermutlich noch nicht zum Allgemeinwissen. Auf die Frage, ob es ein Wort gebe, das ein Leben lang als Richtschnur des Handelns gelten könne, ist uns aus den Sprüchen Konfuzius' folgende Antwort überliefert: „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen“ (15,24).⁴³

Die Besonderheit der Goldenen Regel liegt zunächst darin, dass sie ein *rein formales Prinzip* ist, das keine material-normativen Vorgaben macht: Der Einzelne bekommt nicht gesagt, was er konkret tun soll; ihm wird vielmehr ein moralischer Maßstab zur Hand gegeben, anhand dessen er oder sie überprüfen kann, ob sein Handeln diesem entspricht und daher als gut zu bewerten ist. Hervorzuheben ist die negative Formulierung der Goldenen Regel. Gemeinhin wird im Kategorischen Imperativ Immanuel Kants eine modifizierte Fortführung der Goldenen Regel gesehen. Ein zweites wesentliches Merkmal ist das *Prinzip der Gegenseitigkeit* (*shu*), das eben als Kriterium oder Maßstab für die Moralität einer Handlung gilt: Durch ihre Reziprozität nimmt die Goldene Regel das Verhältnis zwischen dem Ich und dem bzw. den Anderen in den Blick und wird infolgedessen zu einem Kernelement einer jeglichen Solidaritätskonzeption.

Die Goldene Regel wird begleitet und gestützt durch andere moralische Schlüsselkonzepte des Konfuzianismus wie die bereits erwähnte Menschlichkeit (*ren*), die Achtung vor dem Anderen oder sogar die Zuneigung

⁴² Vgl. *Hans van Ess*, Konfuzianismus, 33f.; vgl. *Anton Grabner-Haider*, Chinesische Kultur, 119 und 112.

⁴³ Vgl. *Hans Küng*, Spurensuche, 120. Siehe auch in den „Geprüchen des Konfuzius“ 5,13 und 12,2.

zum Anderen. Und transzendental wirkt hier zudem die Auffassung, die dem Menschen die grundsätzliche Fähigkeit zuspricht, das Gute zu tun. Gerade die Menschlichkeit weist ein hohes Solidaritätspotenzial aus. Denn Menschlichkeit wird bereits bei Konfuzius ausbuchstabiert als „die Menschen lieben“ (12,22). Allerdings sieht Küng die Menschenliebe, wie Konfuzius sie versteht, zunächst nach sozialer Nähe gestaffelt: familiäre und nationale Bindungen wirken hier zuerst.⁴⁴ Doch Konfuzius selbst entgrenzt die familienorientierte ‚Nächstenliebe‘, insofern er davon spricht, dass innerhalb der vier Meere alle Menschen Brüder seien (12,5).⁴⁵

5. ZUSAMMENFASSUNG UND PERSPEKTIVEN

Solidarität hat viele Gesichter. Das dürfte uns bereits vor dem interessierten Blick in andere Kulturen und Religionen bewusst gewesen sein. Und: Solidarität lässt sich in ganz unterschiedlicher Form ausbuchstabieren, ohne dabei als solche benannt zu werden. Das macht es mitunter schwierig, gerade in einer solch interreligiösen Unternehmung, ihre Substanz wirklich zu erfassen. Dies darf aber nicht dazu verleiten, alles und jedes, was sich irgendwie in die Nähe der Solidaritätssemantik rücken lässt, sogleich als Solidarität selbst auszuweisen. Da Solidarität für viele prosoziale Phänomene zu stehen scheint bzw. sich diese Phänomene schnell unter ‚Solidarität‘ subsumieren lassen, ist es allerdings nicht einfach, zum eigentlichen Bedeutungskern von Solidarität vorzudringen. Darin liegt zunächst eine Chance, wenn wir nach Solidarität in anderen Religionen fragen. Denn somit ist es zunächst möglich, ein breiteres Spektrum an moralischen Konzeptionen in den Blick zu nehmen und erst in einem zweiten Schritt zu fragen, ob die betrachtete Verhaltensweise, Regel oder Weisung nun mit Solidarität gleichzusetzen ist, oder ob sie zumindest relevant für eine Solidaritätspraxis ist, oder ob sie nicht doch ein eigenständiges Konzept vertritt. Wenngleich einige Berührungspunkte zwischen anderen Religionen und der europäisch-christlichen Tradition augenscheinlich sind: etwa Gegenseitigkeit, Gemeinschaftlichkeit, Fürsorge, Hilfe, Nächstenliebe, so dürfte sich vermutlich eine gewisse Ernüchterung, wenn nicht sogar Enttäuschung darüber einstellen, dass sich in anderen kulturell-religiösen Kontexten keine vergleichsweise komplexe Konzeption von Solidarität herausgebildet hat, wie diese sich für

⁴⁴ Vgl. *Hans Küng*, Spurensuche, 120.

⁴⁵ Vgl. ebd. Die vier Meere umgaben nach den damaligen Vorstellungen eine rechteckig gedachte Erde.

den europäischen Kontext ausmachen lässt. Allerdings muss diese Einsicht als zunächst vorläufig gelten, da sie sich lediglich auf den hier ausgewählten Beispielen gründet.

Der Durchgang durch Islam, Buddhismus und Konfuzianismus, der insbesondere das starke Gewicht der Tugendethik als Gemeinsamkeit und die Zurückhaltung bei strukturethischen Implikationen verdeutlicht hat, diente einer ersten Erkundung, nicht einer bereits ausgereiften umfassenden systematischen Darstellung zur *Solidarität in den Weltreligionen*. Die gewonnenen Erkenntnisse können als Bausteine für eine zu erarbeitende interreligiöse Sozialethik dienen; weiter reichende und vertiefende Fragen können erstens zu einer präziseren Konturierung der Solidaritätskonzeptionen führen und unter anderem auch das Verhältnis zum Gerechtigkeitsbegriff und den daraus folgenden strukturethischen Imperativen untersuchen, zweitens eine plausible begriffliche Abgrenzung gegenüber solidaritätsnahen und relevanten Konzepten ermöglichen, drittens narrativ belegte Formen der Solidarität in den Schriften und Überlieferungen ermitteln und viertens institutionalisierte Formen von Solidarität in Gesellschaften, die von einer bestimmten Religionsgemeinschaft stark beeinflusst bzw. dominiert werden, erkunden. Damit sind einige mögliche Optionen zur Vertiefung skizziert, weitere Forschungsdesiderate ließen sich anschließen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn: Schönigh 1998.
- Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Hans van Ess*, Der Konfuzianismus, München: C. H. Beck 2003.
- Anton Grabner-Haider*, Buddhistische Kultur, in: *Ders.* (Hg.), Ethos der Weltkulturen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 75–101.
- Anton Grabner-Haider*, Chinesische Kultur, in: *Ders.* (Hg.), Ethos der Weltkulturen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 103–129.
- Anton Grabner-Haider* (Hg.), Ethos der Weltkulturen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Peter Harvey*, An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Johannes Paul II.*, Sollicitudo Rei Socialis, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1987.

- Adel Th. Khoury/Peter Heine*, Im Garten Allahs: Der Islam, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1996.
- Hans Küng*, Projekt Weltethos, München/Zürich: Piper 1990.
- Hans Küng*, Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München/Zürich: Piper 1998.
- Hans Küng*, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München/Zürich: Piper 2004.
- Hans Küng/Julia Ching*, Chinesische Religion, München/Zürich: Piper 2004.
- Karl Prenner*, Islamische Kultur, in: *Anton Grabner-Haider* (Hg.), Ethos der Weltkulturen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006, 277–318.
- Jalaluddin Rakhmat*, Die Ethik des Helfens im Islam, in: *Helmut Weiß/Karl Federschmidt/Klaus Temme* (Hg.), Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2005, 125–140.
- Shundo Tachubana*, The Ethics of Buddhism, Richmond/Totowa/NJ: Curzon Press 1992.