

Michael von Brück

Religiöse Voraussetzungen für Gerechtigkeit, Frieden und Natur- bewahrung im Hinduismus

Friede dem Himmel, den Zwischenbereichen und
der Erde;
Friede den Wassern, Pflanzen und allen Bäumen;
Friede den Göttern, Friede dem Brahman;
Friede allen Menschen, jetzt und allezeit –
Friede auch mir.¹

I. HARMONIE UND EINHEIT

Der Hinduismus hat sich im wesentlichen aus zwei oder drei Kulturen entwickelt, die man kennen sollte, um spätere Synthesen zu verstehen, nämlich aus den Substratkulturen dravidischer Herkunft, die heute noch den gesamten Süden prägen und deren Sprachen zu den ältesten der Menschheit gehören – Tamil, Telugu, Kannada, Malayalam –, aus den am Indus gelegenen Hochkulturen um Mohenjo Daro und Harappa und aus den von Nordwesten her eingewanderten indogermanischen Stämmen, die jene Heiligen Schriften (zunächst in Form von Liedern und Opfersprüchen) mitbrachten, die bis heute als normativ für den Hinduismus gelten: die Vedas. Aus der Begegnung dieser verschiedenen Kulturen, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist, ergibt sich das spätere Kastensystem, die verschiedenen Hierarchien von Göttern, Mythen, Wirklichkeitsmodellen, Philosophien usw. Es gibt eine unüberschaubare Vielfalt in diesem Gemisch,

und eine permanente geistige und soziale Synthese findet bis heute statt.

Aus dieser ständigen Assimilation und Dissimilation verschiedener Wahrnehmungsweisen und Wirklichkeitsmodelle haben sich aber vor allem zwei Denkmuster ergeben, die bis heute sozialpsychologisch relevant sind:

Das erste ist ein gewisser Zug zur *Entweltlichung*, zu einer Abkehr von der Welt, weil man das, was man sehen und anfassen kann, die Bäume, Tiere und Menschen, auch die leblose Materie, nur als äußere Form einer Wirklichkeit, die dahinter liegt, versteht, einer Wirklichkeit nämlich, die wesentlich ist, während das Greifbare nur äußerer Ausdruck oder abgeleiteter Schein ist.

Zweitens aber gibt es im Hinduismus eine Grundströmung, die ich als die umfassend *sakramentale Sicht der Wirklichkeit* bezeichnen möchte. Sie hat sich am ausgeprägtesten in der Literatur der Tantras niedergeschlagen und fast alle verschiedenen philosophischen Systeme und religiösen Traditionen durchdrungen, auch den Buddhismus. Danach ist jedes Stück Materie, jede Form, sei es ein Atom, ein Molekül, ein Baum, ein Mensch, der gesamte Götterhimmel, die Wirklichkeit überhaupt, nichts anderes als eine Kondensation von Geist. Tantra besagt, daß in allem, was existiert, das eigentliche Wesen nichts anderes als göttlicher Geist ist. Alles, auch das, was wir meist als schmutzig oder unrein oder die dunkle Seite bezeichnen, ist Ausdruck dieses einen Göttlichen, das durch Transformation, die in entsprechender Praxis geübt wird, zutage treten kann. Nach dieser Auffassung von Wirklichkeit geht es gerade nicht um Abwertung der materiellen Welt, sondern um Eintauchen in diese Welt, weil alles Ausdruck der einen göttlichen Kraft ist.

In dieser Spannung zwischen Distanz oder Entweltlichung und Eintauchen in die Welt der Erscheinung liegt die synthetische Kraft der asiatischen Kulturen, denn über den Buddhismus sind auch China, Tibet, Südostasien und der Ferne Osten von dieser Wirklichkeitser-

fahrung mitgeprägt worden. Zwei Schöpfungsmythen möchte ich vortragen, die eine polare Struktur darstellen, die aneinander die Spannung widerspiegeln, von der ich eben sprach, und die erst zusammengenommen das bezeichnen, was man in Indien als Wirklichkeit erfährt und reflektiert. Es handelt sich gleichsam um zwei unterschiedliche kollektive Psychogramme, die in ihrer Polarität das indische kulturelle Bewußtsein bis heute prägen und für unsere Frage zur Haltung gegenüber anderen Wesen – seien sie Menschen, Tiere oder Pflanzen – relevant sind.

Zwei der bedeutenden Göttergestalten des Hinduismus, zwei letztgültige Aspekte der indischen Wirklichkeitserfahrung also, werden mit den Namen *Viṣṇu* und *Śiva* bezeichnet. Sie sind Prototypen für jeweils eine mögliche Sicht der Wirklichkeit, wie sie auch in anderen Kulturen angetroffen werden kann. Der religionsgeschichtliche Hintergrund der beiden Gestalten und Mythen sei hier zugunsten des phänomenologischen Aspekts ausgeklammert.

Viṣṇu liegt schlafend auf der Weltenschlange Sesa im unermesslichen Weltenozean. Er atmet rhythmisch und schafft damit die Zeit. Der Nabel hebt und senkt sich. Aus dem Nabel wächst langsam und makellos eine Lotusblume empor. Der Lotos ist in allen von Indien beeinflussten Kulturen Symbol für die Transformationskraft des Geistigen: In dem dunklen und unreinen schlammigen Grund des Tümpels gründend, erhebt er sich über die Oberfläche, um in reiner Schönheit und Vollkommenheit des Blütenkelches zu erblühen. *Viṣṇu* also schläft und träumt, und in der Blüte, die sich dann entfaltet, sitzt *Brahma*, der Schöpfergott, der alles in sich birgt. In dieser wunderbaren Manifestation zeigt und spiegelt sich die Vielfalt der Erscheinungswelt, die wir sinnlich wahrnehmen können. Im träumenden Schlafen *Viṣṇus* wächst aus dem Rhythmus des Atems, der unwillkürliche Bewegung und gestalterische Kraft zugleich ist, die Vielfalt der Welt.

Aus dem vorbewußten Einheitstraum wächst die Welt der wachbewußten Differenzierung.

Śiva (wörtl.: der Gnädige) ist ein ganz anderer Charakter, der nicht am Grund des Weltenozeans schläft und träumt, sondern als Ekstatiker auf dem Berg Kailasa tanzt. Er ist der überbewußte Gegenpol zum vorbewußten Träumer. Tanz ist die kreative Kraft, die Einheit des Rhythmus in der zeitlich-bestimmten Bewegung, in der die Ordnung, nach der sie abläuft, im Geschehen des Tanzes von Augenblick zu Augenblick neu geschaffen wird. *Śiva* ist aber noch durch zwei andere Merkmale gekennzeichnet. Er befindet sich in ständiger Liebesumarmung mit seiner Gemahlin *Parvati*, der Großen Göttin. Aus dieser *conjunctio* entsteht die Welt. Gleichzeitig aber ist er der große Meditierende, der über Äonen versunken in Meditation sitzt. Die Meditation erzeugt schöpferische Kräfte, und im Sanskrit heißt es, *Śiva* übt *tapas*, ein Begriff für Hitze und Energie, die in der Versenkung ganz leibhaftig spürbar entsteht und nun zur kreativen Transformation der Wirklichkeit, zu ihrer beständigen Neuschöpfung, eingesetzt werden kann. *Śiva* repräsentiert somit drei Aspekte der Wirklichkeit, die wir zunächst als Gegensätze empfinden: geschlechtliche Vereinigung (sein Symbol ist der aufgerichtete Phallus), Meditation und schöpferisch-ekstatischen Tanz, der zugleich die Kräfte des Chaos niederhält.

In dieser Polarität aber gebiert sich nach indischem Wirklichkeitsverständnis der einheitliche Prozeß der Wirklichkeit: *Śiva* erzeugt durch seinen Tanz schöpferische Energie, die Leben erzeugt und beständig Wirklichkeit schafft und wieder zerstört. Schaffen bedeutet in diesem Mythos gleichzeitig die Zurücknahme von Formen, die einmal geschaffen sind. Leben und Sterben sind nicht zwei Dinge, die zeitlich nacheinander liegen, sondern zwei Aspekte ein und desselben Prozesses.

Diese *Polarität des Stirb und Werde* also schaut man im Mythos von *Śiva* an: Die Welt ist eine. In der Bewegung

des rhythmischen Tanzes entsteht sie ständig neu, durchdrungen von einem Willen und Geist. Sie ist die Einheit von Schöpfung und Zerstörung. *Śiva* selbst ist der Gnädige, der diesen Prozeß am Leben erhält, indem er selbst dieser Prozeß ist, wie der Mythos in vielen anderen Varianten lehrt. Das Dunkle, das Leiden, das Schreckliche und Gewaltsame wird hier nicht verdrängt, sondern als ein Moment am Prozeß des Ganzen erfahrbar gemacht. In der Tradition des *Vedanta*² ist der innerste Kern der Wirklichkeit der *atman* bzw. auf kosmischer Ebene, *brahman*. Wer durch Analyse und Meditation zum *atman* vordringt, erlebt die Einheit der Wirklichkeit.

Der *atman* wird der »innere Lenker« (*antaryamin*) genannt. Auf der Ebene der personalen Gottes- und Wirklichkeitserfahrung kann man also sagen, daß Gott innerer Lenker in allen kosmischen und menschlichen Vorgängen ist, das verborgene Subjekt aller Aktivität, das Subjekt des Denkens, denn nicht »ich« denke, vielmehr ist der *atman* der »Denker des Denkens«, wie es in den Upaniṣaden heißt, er ist der »Hörer des Hörens« usw., er ist alles in allem. Das Ewige ist nach indischer Wirklichkeitserfahrung also nicht außerhalb, sondern *im* Zeitlichen. Das Zeitliche hat deshalb keine Existenz in sich selbst. Dies nicht zu erkennen, ist der Grundirrtum des Menschen. Wirkliches Sein (*sat*) kommt daher nur dem *brahman* zu. Dies sei an einem Zitat aus der Bhagavadgita verdeutlicht.³

»Wer den Höchsten Herrn schaut als
gleichermaßen existierend in allen Wesen,
der nicht zugrunde geht, wenn sie zugrunde gehen,
der schaut richtig.

Denn wer denselben Herrn schaut,
der allem innewohnt,
der verletzt sich selbst nicht durch sich selbst.⁴

Sodann gelangt er zum höchsten Ziel.«

Alle Wesen sind in ihrer ursprünglichen Natur Ausprägungen des Einen, und deshalb muß man in ihnen den

atman erblicken und sich zu jedem Wesen verhalten, wie man sich Gott gegenüber verhalten würde: Der indische Gruß – *anjali-mudra* mit zusammengelegten Händen – ist ein Gruß Gottes, der im anderen gegenwärtig ist. Weil dieser *atman* das Wesen aller ist, kann es unter der Erkenntnis dieser Einheit keinen Haß geben. Der andere ist das Selbst in anderer Form. Wer der Vielheit in ihrem Wesen begegnet, erfährt immer das Eine. Das Transzendente ist ganz und gar im Immanenten, und das Immanente ist nicht ohne das Transzendente, das sein Wesen ist. Damit schwindet die Bedrohung durch den Abgrund des Fremden oder die Grenze dahin. Der andere gilt demzufolge nur unter einem bestimmten Aspekt als anders, im Wesen aber ist er der gleichen Natur wie ich selbst. Die Folge davon ist die Furchtlosigkeit, durch die wiederum Aggression gegenüber Mensch, Tier und auch der Pflanzenwelt überwunden werden kann.

II. HARMONIE DURCH GEWALT?

Die kosmische Ordnung *ṛta* wird in vedischer Zeit durch das brahmanische Opfer aufrecht erhalten. Der *dharma* allerdings, der sich aus eben dieser Ordnung ableitet und bereits in spätvedischer Zeit die Dominanz gewinnt, betrifft die gesamte Gesellschaft, das Handeln des Menschen in jeder Beziehung. Der *dharma* gliedert die Gesellschaft, setzt ein Wertesystem und weist jedem einzelnen die angemessene Funktion zu. Wird der *dharma* gepflegt und aufrechterhalten, ist dies ein heilvoller Zustand. Wird er verletzt, herrscht Unfriede. Dabei spielt kultische Harmonie ebenso eine Rolle wie psychische, soziale und politische. Es ist für den Hinduismus gerade charakteristisch, daß diese Bereiche unterschieden, aber nicht getrennt werden.

Die soziale und politische *dharma*-Ordnung, die sich in

der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends herausgebildet und etabliert hat und bis heute noch die hinduistische Werteskala prägt, kann vor allem in zwei hierarchischen Grundmustern erfaßt werden: in den vier Kasten (*varṇa*) und den vier Lebenszeitaltern (*āśrama*). Ich möchte hier nur einiges zum Kastensystem sagen.

Das Kastensystem ist Resultat der indischen Geschichte, die in der Überlagerung verschiedener einheimischer Kulturen durch Einwanderungswellen der Indogermanen ein spezifisches Gepräge erhalten hat, das Krieg und Frieden über Jahrtausende bis heute bestimmt. Stammeskulturen, dravidische Kulturen in Südindien und die städtische Flußzivilisation an Indus und Ganges haben bereits im 2. vorchristlichen Jahrtausend existiert, bevor die indogermanischen Neuankömmlinge von Nordwesten her den Subkontinent eroberten. Militärisch überlegen, ethnographisch schwächer und kulturell in vielem unterlegen, mußten sich die Indogermanen klimatisch-kulturell anpassen, um zu überleben, gleichzeitig aber in Distanz zur besiegten Vorbevölkerung gehen, um nicht aufgesogen zu werden. Das Resultat ist das exogame Kastensystem, das differenziert genug war, zusätzlich zu seiner rassentrennenden Funktion arbeitsteilige Gesellschaften zu strukturieren. Die Vorbevölkerungen wurden dabei »sanskritisiert« bzw. kolonisiert, und dieser Prozeß hält bis heute an. Das Kastensystem ist eine Form von Apartheid und hat gesellschaftliches Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen ermöglicht, andererseits hat es sozial und politisch repressive Züge, was ein konfliktträchtiges Moment ist.

Ich möchte nun dem Hauptthema dieses Vortrages genauer nachgehen, indem ich einige der wichtigsten Literaturen in den Blick nehme:

DIE EPEN

Die großen Kriege, von denen im *Mahabharata* berichtet wird, sind Erbfolgekriege bereits etablierter Dynastien gewesen. Diese Kriege werden später religiös gedeutet, und zwar nicht nur im Sinne der philosophischen *svadharma*-Lehre, wie wir sie in der Bhagavadgita finden, sondern auch auf mythischem Hintergrund. Das Morden auf dem Schlachtfeld wird natürlich auch im Mahabharata als ungeheuerlich empfunden. Boten werden zwischen den verfeindeten Armeen ausgetauscht, damit der Kampf verhindert wird, wobei der Autor aber resigniert feststellen muß, daß der Mensch Sklave seiner Begierden nach Besitz ist und bleibt.⁵ Eine interessante Geschichte allerdings erläutert, daß der Schöpfergott Brahma wegen möglicher Überbevölkerung ein weibliches Wesen auf die Erde schicken wollte, um viele Menschen auszurotten. Mit Tränen in den Augen widersetzt sie sich und bittet, daß sich die Menschen wenigstens durch ihre eigenen Laster gegenseitig ausrotten mögen.⁶

Indra ist Herr des Universums, bewaffnet mit den kosmischen Kräften (Donner), er hat die Welt als seinen Wagen und wird angerufen, um im Kampf beizustehen, damit das Volk reichlich Beute machen kann.⁷ Es ist aber bezeichnend, daß Indra nicht nur dem Krieg vorsteht, sondern auch Frieden schafft, indem er die Mächte des Bösen besiegt.⁸ Er wird angerufen, um seinen Schützlingen beizustehen und niemand sonst.⁹ Dieser henothetisch-exklusive Zug der vedischen Götter wird aber überlagert von einer Mentalität, die bereits universal-metaphysische Fragen stellt und die Einheit des Kosmos, auch der Geschichte zum Thema hat.¹⁰ Nicht nur das abstrakte Eine (*ekam*), sondern eben dieser mächtig-kriegerische Gott Indra enthält in sich bereits alle Welten und Ereignisse gleichsam als Saat. Die Entfaltung in der Vielfalt der Welt, die immer auch Entfaltung von Gegensätzen und Konflikten ist, stellt seine Selbstentfaltung dar.¹¹

DHARMA- UND ARTHASASTRAS

Wie schon hervorgehoben, ist der Hinduismus keine abgrenzbare Religion, sondern eine gesamte Lebenswirklichkeit im Gebiet Indiens, die alle betrifft, die sich nicht ausdrücklich von ihr abgrenzen (wie Jainas, Buddhisten, Muslime, Sikhs, Christen usw.). Der Begriff Religion ist deshalb für dieses Phänomen problematisch, zumal die Selbstbezeichnung *dharma* etwas anderes meint. Der *dharma* ist das kosmische Gesetz, dem der einzelne Mensch wie auch die Gesellschaft zu entsprechen hat. Man kennt den *dharma* durch göttliche Offenbarung in den Vedas, die wiederum interpretiert werden durch die brahmanische Literatur, durchaus auch aber durch das konkrete Verhalten, d. h. die Gewohnheiten und Sittengesetze derjenigen, die sich auf die Vedas berufen. Im letzteren Sinne gibt es also flexible Traditionen und Anpassungsfähigkeit der Kultur.¹²

Hier ist es nun wichtig, die wesentlichen Klassifikationen zu nennen, denn durch sie bestimmt sich, was jeweils für diese oder jene Gruppe mit Frieden oder Gewaltanwendung gemeint ist. Die historisch bedingte und religiös sanktionierte¹³ Kastengliederung schreibt dem *kṣatriya* die Funktion zu, den *dharma* auch mittels Gewalt (*danda*) und Kriegführung aufrechtzuerhalten. Gewalt dient zur Strafe und Abschreckung, Krieg gilt – so die Manusmṛti und vor allem Kautilyas Arthasastra – als wohl unvermeidlich.

Gemäß den Klassifikationsschemata der indischen Gesellschaft bleibt der *dharma* nicht abstrakt, sondern bedeutet für jede Kaste den jeweiligen *svadharma*, d.h. die eigene Pflicht, der das Individuum nachzukommen hat, damit die kosmische Ordnung aufrechterhalten und somit Harmonie und Frieden (*śanti*) erhalten werden können. Wenn ein Brahmane etwa zur prinzipiellen Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) verpflichtet ist – ein Konzept, das aus dem Jainismus stammt und ursprünglich so nicht für

die brahmanischen Kreise verbindlich war –, so obliegt es dem König, durch Ausübung von strafender Gewalt (*daṇḍa*) die Gesellschaft in Schranken zu halten. Ein König, der diesem seinem *svadharmā* nicht nachkommt, ist ein Übel für das Land wie ein Brahmane, der das Studium der Vedas vernachlässigen würde.¹⁴ Dem entsprechend waren auch vor dem Gesetz nicht alle gleich, obwohl abstrakt gesehen auch Manu meint, alle Menschen seien gleich geboren, was im metaphysischen, nicht aber im sozialen Sinn gilt.¹⁵ Wer sich etwa an Frauen aus niederen Kasten vergeht, hat nach altindischem Gesetz entsprechend der Kaste des Opfers abgestufte Geldstrafen zu zahlen. Wer aber etwa als Mann einer niedrigeren Kaste einer Frau der oberen Kaste Gewalt antut, muß mit der Todesstrafe rechnen.¹⁶ In der modernen und säkularen indischen Verfassung gibt es solche Unterscheidungen zwar nicht, doch wird auf den Dörfern direkt oder indirekt durchaus so gedacht und gehandelt. Dies schafft Konflikte, die Aggression und Gewalt verursachen, wie sie in täglichen Kastenkonflikten überall spürbar werden. Manu und Kautilya sind zweifellos die bedeutendsten Autoren, die mit der *Manusmṛti*¹⁷ und dem *Arthasastra*¹⁸ (letzteres erst 1908 wiederentdeckt) die kosmo-sozialen Normen des Hinduismus ihrer Zeit (wohl etwa 1. bis 2. nachchristl. Jahrhundert, im Grundstock aber älter) beschrieben und zugleich systematisiert und geprägt haben. Alle einzelnen Regeln werden in den Kontext der kosmischen Ordnung gestellt, ja der kultische und ethische Aspekt der sozialen Vorschriften können gar nicht getrennt werden.¹⁹ Die Sozialordnung (der Kasten) ist ein Aspekt der Theogonie des *brahman* selbst und hat damit absolute Autorität.²⁰ Manu lehrt die Unterscheidung zweier Gewalten: a) Lehre und Erziehung, die den Brahmanen obliegt, und b) militärischer Schutz des Volkes vor inneren und äußeren Feinden, den die *Kṣatriyas* zu gewährleisten haben. Vor allem ist damit die Aufrechterhaltung der Kastenordnung und ihrer Restriktionen ge-

meint.²¹ Der Schlüsselbegriff ist hier *daṇḍa*. Wie J. J. Meyer überzeugend nachgewiesen hat, ist damit nicht nur das königliche Strafhandeln im juristischen Sinn gemeint, sondern Gewalt- und Machtausübung überhaupt.²² Schon im Mahabharata heißt es, daß *daṇḍa* den Fortbestand des Universums ermöglicht, »sonst fräßen, wie im Wasser die Fische, die Stärkeren die Schwächeren auf«. ²³ Gäbe es nicht *daṇḍa*, so bliebe das Mädchen nicht keusch, der Schüler würde nicht lernen, keiner würde die Kühe melken und Eigentum anerkennen, es gäbe Mord und Totschlag und auch die Tiere könnten nicht ins Joch genommen werden, um den Wagen zu ziehen.²⁴

Allerdings gibt es unterschiedliche Formen des *daṇḍa*, die wiederum kastenspezifisch sind: »Der *danda* des Brahmanen geschieht durch das Wort, der des Kṣatriya durch die Anwendung des starken Arms, der des Vaiśya durch Weggeben (von materiellen Gütern). Der Śūdra hat kein *daṇḍa*.«²⁵ Was etwa den Vaiśya (die Händlerkaste) betrifft, so kann er in seiner Ausübung von *daṇḍa*, die in *dana* (Geben) besteht, das tun, was wir Bestechung nennen. Gewalt ist also ein Mittel, das entsprechend der kosmischen Ordnung einzusetzen ist, um die Harmonie zu erhalten.

Diese Einbindung menschlicher Machtausübung in das kosmische Geschehen könnte durchaus im Sinne des Handelns in Frieden mit der Natur betrachtet werden. Allerdings sind die Massen der unteren Kaste und die noch zahlreicheren Kastenlosen von *daṇḍa*, d.h. von Verantwortung und der Möglichkeit, ihrem Recht selbst Geltung zu verschaffen, ausgeschlossen. Das ist die Ursache für unkontrollierte Gewaltausübung, wie man in Indien täglich sehen kann.

Für Manu, der ein Preislied auf *daṇḍa* singt, ist die Gewaltausübung jedenfalls göttliches Geschenk.²⁶ Manu hält den Eroberungskrieg für möglich, schreibt allerdings die Verhältnismäßigkeit der Mittel vor.²⁷ Der Eroberungskrieg hat eine reinigende Wirkung, und dies sei im Kali-

Yuga, dem Zeitalter der Gesetzlosigkeit, zur Erhaltung des *dharmā* nötig.

Wir wollen nun einige Einzelbeispiele aus Kautilyas Arthasastra anführen:²⁸

Die Theorie der Politik wurzelt hier im harmonischen Ineinanderspiel der vier Kasten, die eine Art »konzertierte Aktion« bilden. Die Herrschaftsrollen werden mit Berufung auf Manu aus dem Mythos legitimiert. Es darf aber keine Willkürherrschaft geben, was zum Beispiel darin zum Ausdruck kommt, daß der König einmal verpachtetes Land nicht konfiszieren darf. Brahmanen genießen allerdings besondere Privilegien, und zwar sowohl in bezug auf das Steuerrecht wie hinsichtlich der mildereren Strafen, mit denen ihre Vergehen geahndet werden.

Im sechsten Buch werden die Grundlagen des Staatenkreises erörtert. Bekanntlich knüpft Kautilya an die Vorstellung des *cakravartin*, des Weltenherrschers an, die schon die Maurya-Kaiser als Königsideologie kannten. Bedeutendster Sohn dieses Hauses ist Aśoka (um 250 v. Chr.), der, zum Buddhismus konvertiert, als erster historischer Friedenskönig der Weltgeschichte gefeiert wird, nachdem er allerdings in blutigen Feldzügen sein Reich ausgedehnt und geeint hatte.²⁹ Der König ist (potentieller) Weltenherrscher, und es ist völlig legitim, wenn er sein Reich vergrößert, um gleichsam den *dharmā*-Herrschafts-Bereich zu erweitern. Bei Kautilya entspricht diesem Konzept der *vijigīṣu*, der als expansiver Machtpolitiker im Zentrum eines Kreises vorgestellt wird, bei dem der nächste Ring angrenzender Staaten als feindlich gilt, die Staaten, die wiederum an die des ersten Ringes von außen angrenzen, als potentielle Verbündete usw. Mit allen Mitteln der Zweckmäßigkeit, was Lügen, Bestechung, Spionage usw. einschließt, ist eine dementsprechende geschickte Machtpolitik nicht nur erlaubt, sondern Pflicht des Königs. Friedensverträge sind als zweckmäßiges Mittel im Falle eines Gleichgewichts der Kräfte sinnvoll, aber kein Zweck in sich.³⁰ Kautilya argumentiert

gegen andere Autoritäten, daß einerseits weniger die Tatkraft eines Königs ausschlaggebend sei, sondern seine finanzielle Stärke, die es ihm erlaubt, klugen Rat und vor allem Verbündete zu kaufen. Andererseits sei aber auch auf dieser Grundlage List und guter Rat von Vorteil, um die Kunst des Möglichen mit dem geringsten Einsatz von Mitteln zu praktizieren.³¹ Im einzelnen werden Kriegslisten empfohlen, die vom Anstiften zum Verrat in den Reihen des Gegners über das Anlegen von Hinterhalten bis zur Kesselschlacht reichen.³²

BHAGAVADGITA

Wie kaum ein anderer Text hat die Gita nicht nur den Hinduismus der Gebildeten geprägt, sondern sich als Glaubensbuch und Wertemaßstab für das tägliche Leben bis in die untersten Volksschichten der Analphabeten Geltung verschafft. Die Gita ist etwa zur gleichen Zeit wie die *dharmasāstras* entstanden, sie ist eingebettet in das große Epos Mahabharata, und ein Erbfolgekrieg, der in der Frühzeit kurz nach den Einwanderungen stattfindet, ist der Anlaß für die Belehrungen über den *dharmā*, die in der Gita höchst differenziert gegeben werden. Für den Helden, den Prinzen Arjuna, ist ein Pflichtenkonflikt entstanden, der uns einzigartige Einsicht in das Problem friedensfördernder und friedenshemmender Faktoren im Hinduismus erlaubt.

Arjuna ist Prinz, also ein *kṣatriya*-Krieger, der auf dem Schlachtfeld steht und Zweifel bekommt, ob das Töten rechtens sei. Der Gott Kṛṣṇa überredet den Prinzen Arjuna zum Kampf.³³ Arjuna ist nun zweifellos nicht kampfunwillig, weil er einem allgemeinen *ahimsa*-Prinzip angehangen oder pazifistische Skrupel bekommen hätte, sondern weil er erkennt, daß auf der gegnerischen Seite des Schlachtfeldes Verwandte zum Kampf angetreten sind. Es ist die Bindung an Familie und Clan, die

dem allgemeinen zeitlosen Sittenkodex (*sanatana kula dharma*) entspricht, die ihn zögern läßt zu kämpfen.³⁴ Sein *svadharma* als Angehöriger der *kṣatriya*-Kaste steht dem entgegen, und Kṛṣṇa überzeugt ihn, daß diese Pflicht höher zu bewerten sei, da es sich um einen gerechten Krieg handle, der zur Wiederherstellung der Ordnung (*dharma*) diene. Der Kampf Arjunas ist also nicht Aggression, sondern eine Form von *daṇḍa*. Das Schlachtfeld von Kuruksetra ist *dharmakṣetra*.

Lehrreich ist an der Gita, diesem für den gesamten Hinduismus maßgeblichen Gespräch, zweierlei: 1. die Verbindung von *dharma*, *svadharma* und *karman*; 2. die spirituelle Qualifikation des Handelns.

1. *karman*: Dieser Begriff ist zentral für unser Thema. Er besagt, daß die Welt einen unauflöselichen Zusammenhang bildet, daß das Gesetz der Kausalität auch im moralischen Bereich gilt.³⁵ Jede Tat hat nicht nur eine äußere Wirkung, sondern sie wirkt insofern auf den Täter unmittelbar zurück, als sie sein karmisches Feld prägt, das eine Art Persönlichkeitsstruktur bildet, was wiederum Auswirkungen auf zukünftiges Denken und Handeln hat. Dieses Feld wird nicht unterbrochen, wenn der betreffende Mensch stirbt, sondern es schafft die Bedingungen für eine neue Existenz. Erst wenn alle karmischen Verknüpfungen aufgelöst sind, kann der Betreffende Heil oder Befreiung (*mokṣa*) erfahren. Wie dies im einzelnen geschieht, wird in den unterschiedlichen philosophischen Systemen (*darśana*) und religiösen Traditionen verschieden beurteilt, aber das Grundmuster verbindet den gesamten Hinduismus.

Eine kriegerische Handlung oder auch sonst jede Aggression hat also nicht nur zur Folge, daß ein anderer verletzt oder getötet wird, sondern belastet vor allem das eigene *karman*. Die indischen Denker waren meist vielmehr an diesem als an jenem Aspekt interessiert. Dabei ist Aggressivität die Folge des Ich-Strebens, was auf der Illusion beruht, das individuelle Ich sei das, womit sich der

Mensch zu identifizieren habe, um seiner Identität gewahr zu werden. Aggressivität ist Ich-Behauptung, die durch die Projektion eigener Wünsche ein Ich stabilisieren möchte, das so aber gar nicht existiert. Hier sind sich Hindus und Buddhisten einig.

2. Spirituelle Qualifikation des Handelns: Das Spiel verläuft nach Regeln, und die sind durch den *dharma* gesetzt, an den sich der Mensch zu halten hat. *Dharma* ist nun aber nicht nur die Moral, die im Interim des *samsara* Gültigkeit hätte, um dem Chaos der Leidenschaften Zügel anzulegen, sondern *dharma* ist, wie wir am Beispiel des Arjuna sehen, die Verhaltensweise, die ein Handeln zuläßt, das kein neues *karman* erzeugt, den Menschen reinigt und somit der Befreiung näher bringt. Die ersten drei der vier *puruṣārtha* (die Ziele und Sinninhalte des menschlichen Lebens: *artha*, Wohlstand; *kama*, Sinneslust; *dharma* Tugend und harmonisches Handeln) sind darum so aufeinander bezogen, daß eines im Zusammenhang der anderen entwickelt werden soll, alle aber dem *dharma* im absoluten Sinn entsprechen, damit letztlich die Bedingungen für das vierte Ziel, das dem ganzen Sinn gibt, nämlich *mokṣa*, Befreiung, geschaffen werden.

Wir haben bisher Gandhi noch nicht erwähnt, an dessen Denken und Werk vermutlich zuerst gedacht wird, wenn man von Frieden und Gewaltlosigkeit im Hinduismus spricht. Seine Methode des Festhaltens an der Wahrheit (*satyagraha*) auf dem Hintergrund der unbedingten Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) legt diese Verbindung nahe. Allerdings ist Gandhis Einfluß gegenwärtig in Indien relativ gering. Man wird aber auch nicht sagen können, daß sein Denken gescheitert sei. Es ist vielmehr, vom anti-britischen Befreiungskampf einmal abgesehen, noch gar nicht zum Zuge gekommen. Dabei ist es kein Geheimnis, daß Gandhis gewaltfreier Versuch, friedensfördernd in den Streit von Muslimen und Hindus sowie zwischen den Kasten und Kastenlosen einzugreifen, zutiefst auch von nicht-hinduistischen Elementen, d. h. vor allem vom Jai-

nismus und der Bergpredigt, geprägt war.³⁶ Gandhis Denken steht natürlich vor dem Dilemma, daß der *ahimsa*-Gedanke nicht mit der klassischen *svadharma*-Theorie vereinbar ist, weshalb sich Gandhi ebenso auf die Bhagavadgita berufen konnte wie sein Mörder.³⁷ Dies weist wiederum auf die Ambivalenz hin, die im Hinduismus wie auch in jeder Religion begründet liegt: Er verkündet ein Ideal der Harmonie, dessen Durchsetzung im politisch-gesellschaftlichen Bereich Gewalt auslöst und somit Disharmonie erzeugt.

Wenn die soziale Realität betrachtet wird, so zeigt der Hinduismus ein zwiespältiges Bild, das sich nicht nur aus der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit ergibt. Es bedarf keiner Erörterung, daß das Problem der Unberührbarkeit ein »Krebsgeschwür« des Hinduismus ist, das nicht nur Gandhi ausmerzen wollte. Es ist bezeichnend, daß hier eine der Hauptursachen für gewaltsam ausgetragene Konflikte im heutigen Indien besteht. Viele Spannungen zwischen dem Islam und dem Hinduismus sind zwar ein Ventil für die kastenmäßig bedingte Gruppensolidarität, mit dem sich wirtschaftliche und politische Frustrationen entladen. Mehr noch kann man aber beobachten, daß Religionskonflikte zwischen diesen beiden Gruppen wegen der Gruppen-Konversionen von kastenlosen Hindus zum Islam entstanden sind. Diese haben nun ihre Ursache primär nicht in materiell unterstützten Abwerbungskampagnen der Muslime, sondern in dem Versuch des Aufbegehrens der Kastenlosen gegen die Unfähigkeit des Hinduismus, dieses Problem der Unberührbarkeit zu lösen.³⁸

III. ÖKOLOGISCHE REFORMBEWEGUNG UND ŚAKTI-KULT

Als Beispiel für eine moderne Massenbewegung, die sich im Sinne unseres Themas in Indien als bedeutend erweisen könnte, möchte ich Bangaru Adigalars Adi-Paraśakti-Kult in Tamil Nadu erwähnen – eine Friedensbewegung eigener Art.³⁹ Es handelt sich um eine neue religiöse Bewegung, die ethnische Elemente mit politischen Anliegen der Friedenssicherung und Ökologie so verknüpft, daß sowohl der Einfluß der Brahmanen, der männlichen Hierarchien überhaupt, als auch säkularistische Tendenzen der Auflösung religiöser Verhaltensmuster im allgemeinen zurückgedrängt werden. Vorsichtige Schätzungen gehen davon aus, daß die Bewegung zur Zeit etwa mit bis zu zehn Millionen Anhängern rechnen kann.

Der Ursprung liegt, wie oft in Indien, in einer wundersam-phantastischen Legende. Im Jahr 1966 verdorrte in dem Dorf Melmaruvathur, etwa 90 Kilometer südlich von Madras, ein Nim-Baum, der als besondere Gottesgabe gegolten hatte, weil seine Fruchtbarkeit das Gewöhnliche überstieg. Aus seiner Rinde trat nun aber ein Wundersaft hervor, der die Menschen speisen konnte, es wurden *pujas* zelebriert. Als der Baum umfiel, wuchs ein steinerner Lingam von selbst (*svayambhu*) aus dem Wurzelstock empor. 1970 erkannte der an dieser Stelle lebende, heute 46jährige Bangaru Adigalar, ein gewöhnlicher Dorfschullehrer, seine Berufung, indem er in Trance fiel und von *Adi-Paraśakti*, der großen vorarischen dravidischen weiblichen Gottheit, beauftragt wurde, an dieser Stelle eine neue Bewegung ins Leben zu rufen. Das Sanskrit ist in dieser Bewegung bezeichnenderweise völlig zurückgedrängt, Kult- wie Umgangssprache ist Tamil. *Adi-Paraśakti* erscheint zwar auch mit den Attributen der *Laksmi* (zum Beispiel der Lotos-Blume), hat aber ansonsten dravidischen Charakter. Interessant ist diese ikonographi-

sche Besonderheit auch deshalb, weil in der mehr oder minder deutlichen Identifikation der Paraśakti mit Lakṣmi der zornvolle Kali-Aspekt der Großen Mutter zugunsten der benevolenten Attribute der Muttergöttin völlig zurücktritt. Der Kult wird ausschließlich von Frauen vollzogen. Man versucht, die Kastenschranken zu überwinden: Alle sind willkommen, auch Brahmanen, allerdings ohne jede herausgehobene Stellung (Männer wie Frauen tragen rote Gewänder, weil das Blut aller Menschen gleich ist). Auch Christen und Muslime werden akzeptiert, und es gibt in den Basisgruppen entsprechend Mitglieder, die gleichzeitig auch in ihren Religionen beheimatet bleiben (ein in Indien und besonders im Zusammenhang mit der Verehrung eines charismatischen Guru nicht ungewöhnliches Phänomen). Was die Bewegung sozial attraktiv macht, ist der hohe Grad an aktiver Beteiligung aller Mitglieder: im Kult, in der Organisation, in der Ausbreitung der Lehre und vor allem im sozial-caritativen Bereich. Diesbezüglich gibt man offen zu, die christlichen Missionen zu imitieren und ist stolz darauf, vom Christentum in dieser Hinsicht gelernt zu haben. Krankenhäuser, Schulen, dörfliche Entwicklungsprogramme (vor allem Brunnenbohrungen) usw. werden meist durch die Arbeit von Volontären getragen. Man ist in Hauskreisen und kleinen dörflichen Zentren organisiert, die als Basiszellen dienen und ein Netz über ganz Tamil Nadu legen sollen, wobei auch Tاملen in Nordindien und Südostasien der Bewegung angehören.⁴⁰ Vom 22.–23. Juli 1988 organisierte die Bewegung einen *yajna* (Opferzeremonie) am Strand von Madras für die Erhaltung der Umwelt, der interreligiöse Beteiligung ermöglichte und Intellektuelle sowie Menschen aus allen Schichten der Bevölkerung anzog. Das Motto der »Spiritual Conference for Betterment of Human Resources« war ein Zitat von Indira Gandhi:

»We must involve the scientist, the seers of our age, the truly religious. We need their vision to probe and find

paths which will determine the future of mankind and of life on Earth.«

Mehr als 100.000 Menschen nahmen teil, auch Politiker aus verschiedenen Parteien, die in der Bewegung eine wichtige »vote bank« sehen (M. G. Ramachandran, der verstorbene Ministerpräsident Tamil Nadus, hat der Bewegung nahegestanden). Vor zwei Jahren war ein ähnlicher *yajna* zur Erhaltung des Weltfriedens zelebriert worden. Bangaru wird als charismatischer Führer und Inkarnation der Adi Paraśakti verehrt, aber die Wirkung der Bewegung geht weit über die üblichen *avatar*-Bewegungen hinaus, insofern auch Außenstehende hier ein Erneuerungspotential für die indische Gesellschaft sehen und aktivieren möchten. Offizielle Gespräche zwischen Bangaru und den Kirchen gibt es nicht, und selbstverständlich sind die Christen (sofern sie die Bedeutung der Bewegung überhaupt wahrnehmen) und Muslime aus theologischen Gründen hinsichtlich einer Teilnahme an der Bewegung gespalten. Ob die Bewegung (die erhebliche Spendeneinnahmen zu verzeichnen hat) im Dschungel indischer Machtinteressen verkommt oder tatsächlich soziale und politische Impulse geben kann, bleibt abzuwarten.

Anmerkungen

- ¹ Yajur Veda XXXVI, 17; vgl. auch Atharva Veda XIX,9
- ² »Ende des Veda«: die Literatur der Upaniṣaden, des Brahma-sutra und – meist hinzugezählt, wenn auch nicht im strengen Sinne eine Schrift der *śruti* – der Bhagavadgita
- ³ Bhagavadgita XIII, 27 f.
- ⁴ Dies ist das entscheidende Argument für die Gewaltlosigkeit: *na histaty atmana 'tmanam* – er verletzt das Selbst nicht durch das Selbst, d.h. sein Selbst und das Selbst aller Wesen ist identisch, woraus folgt, daß jede Verletzung oder jeder Schaden ein Schaden an sich selbst wäre. Die Pflanzen sind nicht immer explizit eingeschlossen, meistens aber doch, und als Beispiel führe ich hier nur Patanjalis Yogasutra an, und zwar besonders Sutra II,30 und Vyasa's Kommentar zu dem Begriff *ahimsa*.

- ⁵ Mahabharata VI,4,41
- ⁶ Mahabharata XII, 248–250; zit. nach S. Bhattacharji, *The Concept of Peace in Ancient India*, in: M. Siguan (Hrsg.), *Philosophia pacis. Home-naje a Raimon Panikkar*, Madrid 1989, 58
- ⁷ Ṛg Veda (RV) I,7,4
- ⁸ RV III, 46,2; VIII,1,2, vgl. I,7,5
- ⁹ RV I,7,10
- ¹⁰ Vor allem die berühmte Schöpfungshymne RV X, 129, aber auch das Lied an Indra, der als alleiniger Herr der Welt gepriesen (RV III,51,4) und als einziger König der ganzen Welt (*visva bhuvana*) verehrt wird (RV VI,36,4).
- ¹¹ Atharva Veda X,7,30
- ¹² P. Schreiner, *Das richtige Verhalten des Menschen im Hinduismus*, in: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (Hg. P. Antes u. a.), Stuttgart 1984, 91
- ¹³ RV X,90
- ¹⁴ Zit. nach B. Walker, Danda, in: *Hindu World Bd. I*, New Delhi 1983, 267
- ¹⁵ Manu II, 172
- ¹⁶ Kautilya, *Arthasastra* II, 36,56
- ¹⁷ Jha, G., *Manu Smṛti. The Laws of Manu with the Bhaṣya of Medhatithi*, Vol. 1–5, Calcutta 1926; Die gebräuchlichste englische Übersetzung: G. Buehler, *The Laws of Manu, Sacred Books of the East XXV*, Delhi 1967.
- ¹⁸ T. G. Sastri/R. Shamasastri (Hrsg.), *Arthasastra*, Mysore 1956; ins Deutsche übertragen und erläutert von J. J. Meyer, *Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, Leipzig 1926
- ¹⁹ T. M. Manickam, *Dharma according to Manu and Moses*, Bangalore 1977, 60
- ²⁰ Manu I, 31
- ²¹ Manu VII, 2 u. 35
- ²² J. J. Meyer, *Einleitung. Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben*, aaO, LVIII
- ²³ Mahabharata XII, 67,12
- ²⁴ Mahabharata XII, 14 ff.
- ²⁵ Mahabharata XII, 25,9
- ²⁶ Manu VII, 14–25
- ²⁷ H.-W. Gensichen, *Weltreligionen und Weltfriede*, Göttingen 1985, 41
- ²⁸ Es sei nur am Rande erwähnt, daß auch das tamilische Lebens- und Gesetzbuch, Tiruvalluvar's *Tirukkural*, den Erwerb von Reichtum und militärische Macht in engem Zusammenhang sieht und eine starke Armee hoch preist. (*Kural* 76–78; deutsche Ausgabe: A. Frenz/K. Lali-thambal, *Tirukkural von Tiruvalluvar*, Madurai 1977)
- ²⁹ S. Bhattacharji, *The Concept of Peace in Ancient India*, aaO, 53

- ³⁰ Arthaśāstra, VI, 1
- ³¹ Arthaśāstra, IX, 1
- ³² Arthaśāstra, X, 3
- ³³ BG II
- ³⁴ BG I, 40
- ³⁵ Vgl. M. v. Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München 1987², 88 ff.
- ³⁶ Vgl. zu Gandhis religiösem Denken neuerdings: M. Chatterjee, Gandhi's Religious Thought, London 1985²
- ³⁷ Gensichen, aaO, 51 f.
- ³⁸ Vgl. die ausgezeichnete Analyse von Mumtaz Ali Khan, Mass Conversions of Meenakshipuram. A Sociological Enquiry, Madras 1983.
- ³⁹ Selbstverständlich muß auch die Sai-Baba-Bewegung in Indien zu den Massenbewegungen gerechnet werden, die Friedensgespräche zwischen den Religionen und interreligiöse Harmonie unter dem Eindruck einer charismatischen Führungsgestalt verkündet und dies auch in ihren Ansätzen zu Schul- und Universitätsreformen in die Praxis umzusetzen versucht. Vgl. dazu: W. Buchner, Die Sathya Sai Wissenschaftsreform im Blickpunkt globaler und indischer Zeitgeschichte. Dissertationen der Universität Wien 187, Wien 1988.
- ⁴⁰ Über die Zugehörigkeit nicht-tamilischer Mitglieder und Gruppen ist mir nichts bekannt.