

Schriftenreihe

**Religionspädagogik
in Forschung und Praxis**

Band 1

ISSN 2191-320X

Verlag Dr. Kovač

[c] Verlag Dr. Kovač GmbH

Alice Schumann

**Prosozialität
im Hinduismus**

*in Lehre und Geschichte
bis Gandhi*

Verlag Dr. Kovač

**Hamburg
2011**

[c] Verlag Dr. Kovač GmbH



VERLAG DR. KOVAČ e. K.

FACHVERLAG FÜR WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR

Leverkusenstr. 13 · 22761 Hamburg · Tel. 040 - 39 88 80-0 · Fax 040 - 39 88 80-55

E-Mail info@verlagdrkovac.de · Internet www.verlagdrkovac.de

Diese Arbeit wurde als Dissertation von der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität zu Köln angenommen.

Erstgutachter: Prof. Dr. Hansjosef Buchkremer

Zweitgutachter: Prof. Dr. Thorsten Knauth

Tag der mündlichen Prüfung: 12. Juli 2010

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN: 2191-320X

ISBN: 978-3-8300-5504-4

Zugl.: Dissertation, Universität zu Köln, 2010

© VERLAG DR. KOVAČ in Hamburg 2011

Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, fotomechanische Wiedergabe, Aufnahme in Online-Dienste und Internet sowie Vervielfältigung auf Datenträgern wie CD-ROM etc. nur nach schriftlicher Zustimmung des Verlages.

Gedruckt auf holz-, chlor- und säurefreiem, alterungsbeständigem Papier. Archivbeständig nach ANSI 3948 und ISO 9706.

Vorwort

Abhängig von der Intention der Arbeit, kann das Thema *Prosozialität im Hinduismus* aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtet werden. Selbst wenn es sich um eine wissenschaftliche Arbeit handelt, so ist doch die Auswahl der entsprechenden Quellen subjektiver Natur. Hierbei möchte ich mich der Einschätzung von Lück anschließen: „Gerade beim Thema wie Hilfeleistung wird deutlich, dass es eine vollkommen wertfreie Wissenschaft nicht geben kann, weil schon die wissenschaftliche Frage, die sich der Forscher stellt, bereits eine Wertung impliziert. Untersucht ein Forscher, wie z. B. Zulliger, die Gewissensbildung bei Kindern mit psychoanalytischer Perspektive, so hat er sich für eine bestimmte Fragerichtung und implizit bestimmter methodischer Vorgehensweisen entschieden. Er setzt seine Arbeitskraft hier und nicht woanders ein. Der Forscher setzt Prioritäten. Er setzt Wertungen, bevor er überhaupt eine Untersuchung anfängt. Welche Prioritäten er setzt, hängt von vielen Dingen ab: Dem bisherigen Stand der Wissenschaften, von seiner persönlichen Verantwortung (Ethik), damit von den gesellschaftlichen Normen und Werten, von seinen persönlichen Interessen und Neigungen und – nicht zuletzt – von den zur Verfügung stehenden Mitteln und Einrichtungen.“ (Lück 1975: 8)

Das Thema der Arbeit steht im Kontext meines Lebens, welches auf intensive Beschäftigung mit dem Hinduismus basiert. Zum einen bezieht sich meine Erfahrung auf das Studium und die Praxis der Philosophie und Religion, mehrere Reisen nach Indien und zum anderen auf langjährige Entwicklungshilfe für und in Indien.

Zeit meines Lebens hat mich der Hinduismus interessiert und fasziniert, angefangen bei indischen Kinderfilmen, beim Yoga, der Meditation, der Weisheit, der ganzheitlichen Ayurveda-Medizin bis hin zur Spiritualität des Hinduismus, insbesondere dem Reinkarnationsgedanken, der mich bei meiner inständigen Frage, was denn nach dem Tode sei, am meisten interessierte.

Schon früh begleiteten mich hinduistisch geprägte Gemeinschaften, die sich im Westen gebildet hatten. Im evangelischen Religionsunterricht hatte

ich bis dato außer den üblichen Klischees wie Kastengesellschaft, Elend und die Verehrung der heiligen Kuh nichts über den Hinduismus erfahren. Als ich mich Jahre später intensiv mit der Philosophie der Veden befasst hatte und acht Mal Indien bereiste, um dort im Ashram zu leben, zu heiligen Orten zu pilgern und Nahrungshilfe zu praktizieren, lernte ich mehr und mehr hinduistische Kultur, Religion, Riten und Gesellschaft kennen, die mit meinem westlich geprägten Vorverständnis wenig gemein hatten.

1994 gründete ich den mildtätigen Verein Food for Life e.V. zur Nahrungs- und Entwicklungshilfe in Indien, den ich bis heute leite. Als Hinduismus-Bewanderte bin ich seit einigen Jahren Mitglied interreligiöser Organisationen, schreibe Artikel und gebe Vorträge und Präsentationen über den Hinduismus an Akademien, Universitäten und Schulen. Im Dialog mit Indologen, Theologen, Kirchenvertretern und Religionswissenschaftlern bin ich immer wieder den festgefahrenen Paradigmen des abendländischen Westens begegnet, die mich an jene meines Religionsunterrichts erinnerten und die stark von dem Hinduismus abwichen, den ich persönlich kennengelernt habe.

Zugegebenermaßen blieben auch mir bei meinen Indienbesuchen die Armut, das Kastensystem und die teilweise diskriminierende Stellung der Frau nicht verborgen. Wie ist dies alles jedoch mit dieser faszinierenden, schlüssigen und durchaus von Hilfsbereitschaft und Gemeinnützigkeit geprägten Philosophie, Weisheit und Religion vereinbar? Warum schien die jahrhundertelange christliche Mission und Entwicklungshilfe so notwendig zu sein, wenn doch die eigenen Grundsätze so erhaben sind? Der Leiter der evangelischen Missionare ließ in einem Vortrag sogar einst verlauten, dass die armen Hindus ohne den rettenden Jesus nicht aus ihrem Kreislauf von Geburten und Toden befreit werden könnten.

Inhalt

Vorwort	5
Inhalt	7

A. Einleitung..... 11

I. Einführung	11
II. Inhalt und Aufbau der Arbeit	12
III. Methode	14
IV. Hauptquellen	20
V. Der Begriff <i>Prosozialität</i>	22
VI. Altruismus und Prosozialität	27
VII. Ethik und Prosozialität – die <i>Regula aurea</i> als Basis.....	28
VIII. Ethologische Mitgift und Prosozialität: Der <i>biologische Frieden</i> ...	32
IX. Individual-, Sozial- und Globalpädagogik	34
X. Religion und Prosozialität.....	41

B. Prosozialität im Hinduismus..... 55

1 Die Weltanschauung des Hinduismus..... 57

1.1 Grundzüge des Hinduismus.....	60
1.1.1 Die grundlegenden Schriften des Hinduismus.....	66
1.1.2 Der vedische Hinduismus.....	67
1.1.3 Der upanishadische Hinduismus	69
1.1.4 Die Bhagavad-Gita	71
1.2 Das Prosoziale in der individuellen Ordnung (Individualpäd.)	75
1.2.1 <i>Dharma</i> in den Schriften und der Tradition.....	76
1.2.2 <i>Dharma</i> als kosmische Ordnung	79
1.2.3 <i>Dharma</i> im Kontext von Global- und Umweltpädagogik	86
1.2.4 <i>Dharma</i> als ethisches und soteriologisches Prinzip.....	90
1.2.5 <i>Sanatana dharma</i> und der <i>biologische Frieden</i>	95
1.2.6 Quellen und Vermittlung des <i>dharma</i> (Pädagogik).....	98
1.2.7 <i>Dharma</i> -Konflikte	104
1.2.8 <i>Karma</i>	105
1.2.9 <i>Samsara</i> : Der Lebenszyklus der Seele	115
1.2.10 Die vier Lebensziele	118

1.2.11	Die vier Lebensstufen	121
1.2.12	Tugenden im Hinduismus	125
1.2.13	<i>Ahimsa</i> : Gewaltlosigkeit	129
1.2.14	Friedfertigkeit und Toleranz	134
1.2.15	<i>Dana</i> : Das Prinzip der Mildtätigkeit.....	136
1.2.16	Weitere Tugenden	139
1.2.17	Göttliche und dämonische Eigenschaften.....	141
1.2.18	<i>Nächstenliebe</i> als Ideal	144
1.3	Das Prosoziale in der Gesellschaftsordnung (Sozialpäd.)	151
1.3.1	Die <i>Varnas</i> – Über den Ursprung der Kasten.....	153
1.3.2	Zuständigkeiten der <i>varnas</i>	159
1.3.3	Ziel und Zweck der <i>Varna</i> -Gesellschaft.....	160
1.3.4	Pflichterfüllung im Rahmen der <i>varnas</i>	164
1.3.5	Die Sittengesetze des <i>Manu</i>	167
1.3.6	Struktur und Bedeutung des Textes von <i>Manu</i>	170
1.3.7	Prosoziale Verhaltensregeln bei <i>Manu</i>	175
1.3.8	Prosoziales Verhalten eines Königs.....	177
1.3.9	Reue und Sühne bei <i>Manu</i>	186
1.3.10	<i>Varna</i> -Typologie nach <i>Gunas</i>	187
1.3.1	Wechsel der <i>Varnas</i>	202
1.3.12	Entstehung der <i>Jatis</i> („ <i>Kasten</i> “)	203
1.3.13	Kastenbildung und -abgrenzung.....	208
1.3.14	Kasten-Theorien	211
1.3.15	Das prosoziale Integrationspotenzial der Kasten.....	212
1.3.16	<i>Panchayats</i> – die Dorfgemeinschaften.....	216
2	Das Prosoziale im Hinduismus in der Geschichte Indiens.....	219
2.1	Prosozialität und Staat	220
2.2	Zentralisierung und Dezentralisierung in Indien	220
2.3	Vorstaatliche Formen im frühen Indien.....	222
2.4	Migration der Arier.....	224
2.4.1	Clans statt Rassen	226
2.5	Frühe Zentralisierung im Nanda- und im Maurya-Reich	232
2.5.1	Das Nanda-Reich	232
2.5.2	Das Maurya-Reich unter Chandragupta.....	233
2.5.3	Das Maurya-Großreich unter Ashoka	234
2.5.4	Höhepunkt und Niedergang der hinduistischen Großreiche	236

2.6	Fortbestehen des Prosozialen trotz muslimischer Eroberung	238
2.6.1	Auswirkungen des Islam	239
2.6.2	Muslimische Eroberungszüge in Nordindien	241
2.6.3	Steuerpolitik statt Assimilierung.....	244
2.6.4	Akbar	246
2.6.5	Zerfall des Mogulreichs nach Akbar.....	249
2.6.6	<i>Biologischer Frieden</i> bei Hindus und Muslimen	250
2.6.7	Hinduistische Reformbewegungen	252
2.6.8	Versöhnung bis Abgrenzung – Das Beispiel der Sikhs	253
2.6.9	Die Alvars als Vorreiter der Bhakti-Bewegung	254
2.6.10	Die Bhakti-Bewegung	257
2.7	Einflüsse der europäischen Kolonisation	261
2.7.1	Portugiesischer Handel	262
2.7.2	Die Mission des portugiesisch-katholischen Mittelalters.....	263
2.7.3	Britische Vereinnahmung von Wirtschaft und Verwaltung.....	268
2.7.4	Der Sepoy-Aufstand.....	270
2.7.5	Die britische Kolonialmacht	272
2.7.6	Protestantische Mission	274
2.7.7	Festschreibung der Kasten durch den Zensus	276
2.7.8	Kastenwesen und Bildung unter britischer Herrschaft.....	277
3	Der Neohinduisismus.....	283
3.1	Brahmo Samaj.....	285
3.2	Arya Samaj.....	286
3.3	Ramakrishna.....	287
3.4	Vivekananda und die Ramakrishna-Mission	289
3.5	Gandhi – der Reformier	291
3.5.1	Gandhis Entwicklung.....	291
3.5.2	Gandhi als Anwalt der Hindus in Südafrika	292
3.5.3	Gandhi als Reformier und Befreier Indiens	294
3.5.4	Indiens Unabhängigkeit und Teilung.....	297
3.5.5	Gandhis hinduistisch-prosoziale Beweggründe	300
4	Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein .	307
4.1	Das Hinduismusbild des Westens	307
4.1.1	Das Beispiel Hegel.....	313

4.1.2	Kontroverse Sichtweisen.....	316
4.1.3	Max Weber.....	318
4.1.4	Max Weber und Sarvepalli Radhakrishnan	322
4.2	Prosozialität oder Nächstenliebe in der gesellschaftlichen Realität	327
4.3	Verpflichtung zum Weltethos	331
C. Schlussbemerkungen		335
Anhang		343
Fragen an Ravindra Dave: Prosozialität in der hinduistischen Gesellschaft gestern und heute		343
Zeittafel bis zur Unabhängigkeit Indiens.....		365
Glossar		371
Literatur		375

A. Einleitung

I. Einführung

Diese Arbeit stützt sich auf die Spurensuche Buchkremers et al. (2001) nach Prosozialität in verschiedenen Staatsanschauungen, Staatstheorien und Gesellschaftslehren. Diese Spurensuche nach Prosozialität soll sich hier insbesondere auf die Philosophie, Religion und Gesellschaftsanschauung des Hinduismus konzentrieren. Gemäß der uns bis heute im Westen vorliegenden Literatur von Theologen, Wissenschaftlern, Historikern und Missionaren wird besonders dem Hinduismus *Prosozialität* (z.B. im Sinne von *Nächstenliebe*) im Zusammenhang mit der Sozialpädagogik weitgehend abgesprochen.

Entgegen diesen Darstellungen und Behauptungen soll anhand von Untersuchungen traditioneller Grundsätze, gesellschaftlicher Entwicklungen und reformatorischer Ansätze Prosozialität im Hinduismus aufgespürt werden. Denn trotz seiner scheinbar undurchschaubaren Vielfalt an Ritualen, Gottheiten, Symbolen und Mythen bildet der Hinduismus in ethisch-religiöser, und damit auch prosozialer Hinsicht eine übergreifende Einheit.

Diese ist nicht durch bestimmte Aussagen einer einzigen maßgeblichen Schrift eines bestimmten Gründers entstanden. Somit können die (von Buchkremer et al.) erforschten, generell als prosozial anerkannten Eigenschaften oder Verhaltensweisen nicht einfach katalogisiert werden, wie sich das möglicherweise in Schriften oder Dogmen der abrahamitischen Religionen erfassen lässt. Vielmehr geht die gesamte Ethik im Hinduismus zunächst von Zentralbegriffen wie *dharma* (u. a. Rechtschaffenheit) oder *ahimsa* (Nicht-Gewalt) aus, welche es zu verstehen gilt, bevor man nach den darin enthaltenen oder daraus resultierenden prosozialen Eigenschaften forscht. Erst nach dem Verständnis aus dieser Perspektive heraus lässt sich das Prosoziale im Hinduismus erklären und schlussfolgern. Und es kommen überraschende Tugenden zum Vorschein, mit denen besonders der abendländisch geprägte Verstand aufgrund dieser verwirrenden Vielfalt im Hinduismus nicht rechnen mag.

Mit dieser zunächst verwirrenden Vielfalt lassen sich auch die Ursachen

und entsprechenden Auswirkungen in Form von Stereotypen, Klischees und Spekulationen seitens westlicher Literatur in Bezug auf die hinduistische Gesellschaft und Weltanschauung erklären. Dafür werden am Ende der Arbeit verschiedene Autoren als Beispiele zitiert.

Inwiefern nun berühmte Reformer des Neohinduismus oder Heilige dieser traditionell entstandenen Ethik bzw. Prosozialität als Basis ihrer Verkündungen oder Botschaften treu geblieben sind, soll ebenfalls anhand einiger Beispiele erfasst werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, ob oder warum die als prosozial festgestellten Wertigkeiten trotz degradiertem Kastenwesen, Armut und Diskriminierung auf der einen Seite und der anwachsenden Globalisierung bzw. dem rasant anwachsenden technischen und wirtschaftlichen Fortschritt auf der anderen Seite diese hinduistischethischen Werte noch heute im hinduistischen Indien, der weltgrößten Demokratie, Bestand und Relevanz haben.

II. Inhalt und Aufbau der Arbeit

Einleitend wird der Begriff *prosozial* im Zusammenhang aus der Perspektive der Sozialpädagogik in Bezug auf seine Bedeutung und Entstehung sowie seinem Verhältnis gegenüber den bekannteren Begriffen *altruistisch* und *ethisch* dargestellt. Zudem wird zum Verständnis des Prosozialen der Begriff des *biologischen Friedens* sowie die verschiedenen Kategorien der Pädagogiken, Individual-, Sozial- und Globalpädagogik, erklärt.

Bei der Untersuchung nach prosozialen Elementen im Hinduismus gliedert sich die Arbeit in vier wesentliche Teile:

- Im ersten Teil wird die hinduistische Philosophie und Religion auf ihre traditionellen, ethischen Grundsätze, welche Hinweise auf prosoziales Verhalten geben, untersucht. Dabei sollen sowohl Übersetzungen der überlieferten Schriften (z. B. die Veden) als auch Sekundärliteratur indischer und (differenziert) europäischer Autoren in Betracht gezogen werden.

- Der zweite Teil konzentriert sich auf die Entwicklung des Hinduismus im Kontext hinduistischer Staatsbildungen im frühen Indien und Jahrhunderte langer Fremdherrschaft und damit auch auf die Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Christentum.
- Im dritten Teil richtet sich der Blick auf verschiedene Reformer des Neohinduismus bezüglich ihrer differenzierten Rückbesinnung auf religiösethische bzw. prosoziale Inhalte. Da sich in der hinduistischen Geschichte zahlreiche Reformer hervorgetan haben, wird sich diese Arbeit auf einige wesentliche konzentrieren. Mit Gandhi als dem letzten bedeutenden Reformen, aber auch prosozialen Hindu und vorbildlichen „Sozialpädagogen“ in seiner Funktion des „Anwalts für die Benachteiligten“ wird diese Abhandlung über den Hinduismus schließen.
- Bewusst werden Beispiele für gängige abendländische Sichtweisen auf den Hinduismus im vierten und letzten Teil der Arbeit aufgeführt, denn zunächst soll versucht werden, den Hinduismus immanent und im Kontext der Geschichte mit seinen Fremderoberungen, seinen Reformen, d.h. aus der Perspektive seiner eigenen Schriften und Philosophie darzustellen – sofern dies überhaupt möglich ist –, um dann abendländische Sichtweisen differenzierter betrachten zu können.

Abschließend sollen Schlüsse aus dem Hinduismus und seiner Geschichte im Kontext der für die Sozialpädagogik relevanten Aussichten für die heutige indisch-hinduistische Gesellschaft gezogen und ein Blick auf den Hinduismus im Kontext von „Weltethos“ und „Weltgewissen“ geworfen werden.

Viele Wissenschaftler beklagen, dass die Erfassung der indischen Geschichte große Lücken aufweise. Eine allgemein anerkannte Chronologie gibt es bis heute nicht (vgl. 2 Das Prosoziale im Kontext der Geschichte Indiens). Der Hinduismus misst im Vergleich zum Westen Chronologien keinen großen Wert bei. Dennoch soll eine Zeittafel im Anhang dieser Arbeit zu einer gewissen Orientierung beitragen.

III. Methode

Um in angemessener Weise die These einer im Hinduismus vorhandenen Prosozialität zu erforschen, handelt es sich bei der hier angewandten Methode um eine wissenschaftlich-theoretische Literaturarbeit hermeneutischer Art, da diese in Bezug auf die Sozialpädagogik eine angemessene Methode darstellt.

Einen deutlichen Begründungszusammenhang von Sozialpädagogik und Hermeneutik bietet Otto Willmann (1839-1920): „Sozialpädagogik ist im Willmannschen Sinne mit der hermeneutischen und stets prozesshaften Aufgabe betraut, die soziale Natur des Menschen und seiner Gemeinschaften zu entdecken, zu entwickeln und zu vervollkommen. Andererseits stehen ihr Pflicht und Recht der verändernden Kritik gegenüber staatlichen Organen zu, wenn diese die soziale und individuelle Menschwerdung behindern.“ (zit. in Buchkremer 1995: 59)

Damit hat Willmann laut Buchkremer implizit die Wissenschaftsmethode der Hermeneutik¹ als den „Königsweg der Sozialpädagogik“ als Wissenschaft erwählt. (vgl. Buchkremer 1995: 103) Das Wort Hermeneutik geht auf den griechischen Götterboten Hermes zurück, der sowohl in der Götter- als auch in der Menschenwelt heimisch war und die Systeme des Fühlens, Wollens und Denkens von beiden kannte. Somit galt er als Vermittler für das gegenseitige Verstehen. Schleiermacher (1768-1834) definierte die Hermeneutik als die Kunstlehre des Verstehens, und so wurde die Hermeneutik „zum methodischen Ausgangspunkt der modernen Pädagogik als Wissenschaft“ (ebd.: 103).

Hermeneutik ist eine geisteswissenschaftliche Methode, welche sich auf das Verstehen von Sinnzusammenhängen konzentriert. (vgl. Buchkremer 1995: 38) Dilthey (1833-1911) weitete diese ursprünglich von Schleiermacher eingeführte Verfahrensmethode zum Verständnis und zur Auslegung von Texten aus zur Deutung aller, auch nichtschriftlicher Zeichensysteme bis hin zur „Hermeneutik des Lebens“ (z. B. Statussymbole, Architektur, Wirtschaftsformen etc.). (vgl. Buchkremer 1995: 103)

¹ Hermeneutik, aus dem griech. *hermeneúein* = aussagen, auslegen, übersetzen

Die Funktion der Hermeneutik entwickelte sich weiterhin zur Deutung und dem Verstehen von Lebenswirklichkeiten. Zum Zweck der Erfassung des Erlebens, Ausdrucks und Verstehens entwickelte Dilthey den „hermeneutischen Zirkel“ als Methode, bei der das Verständnis von Einzelsätzen auf den Gesamttext schließen lässt, und umgekehrt. „So schweift die hermeneutische Deutung von einem noch unfertigen Vorverständnis des Ganzen zum punktuellen Verstehen des Einzelnen, bis aus den vielen einzelnen Punkten das nun adäquater verstandene Ganze entsteht, vergleichbar dem punktaufgelösten Bild eines Fernsehbildschirmes. ... Auch in der Hermeneutik des Lebens geht es darum, die Einzelercheinung als Teil eines Gesamtbildes zu verstehen und das Gesamtbild als Ergebnis seiner Einzelmotive zu erfassen.“ (Buchkremer 1995: 104)

Oder wie Gadamer im Zusammenhang der biblischen Hermeneutik beschreibt: „Der wörtliche Sinn der Schrift ist freilich nicht an jeder Stelle und in jedem Augenblick verstehbar. Denn es ist das Ganze der Heiligen Schrift, das das Verständnis des Einzelnen leitet – so wie umgekehrt dieses Ganze nur aus dem durchgeführten Verständnis des Einzelnen erworben wird.“ (Gadamer 1960: 164)

Bereits Aristoteles (384-322 v. Chr.) hatte unterschieden zwischen theoretischen und praktischen Wissenschaften: „Die Natur *erklären* wir, das Seelenleben *verstehen* wir.“ Es geht also nicht darum, naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten zu erklären, sondern gesellschaftliche und individuelle Erkenntnisse zu *verstehen*. Gadamer hebt die Problematik bei dem Verständnis von Überlieferungen – d.h. bei dem Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen – die „hermeneutische Aktualität des Aristoteles“ hervor. „Verstehen ist ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinen auf eine konkrete und besondere Situation“ (Gadamer 1975: 295). Damit gewinnt für ihn die aristotelische Ethik eine hermeneutische Bedeutung.

Dilthey ging davon aus, dass Menschen Zeichensysteme anderer Menschen, Kulturen und Epochen verstehen können und die Hermeneutik hierzu eine wissenschaftliche Methode darstellt. (vgl. Buchkremer 1995: 103)

In Bezug auf die Erziehungswissenschaft und Hermeneutik konstituiert

Klafki (1927) die Erziehungswissenschaft als kritisch-konstruktive Theorie, die Hermeneutik, Empirie und Ideologiekritik umfasst. Die Hermeneutik soll nicht auf Textdeutungen eingeengt bleiben. Da jede empirische Untersuchung eine Fragestellung voraussetzt, will der Forscher diese rational aufklären und betreibt somit Hermeneutik. Klafki verklammert Hermeneutik mit der empirisch-analytischen Forschung. Grundgedanke der Hermeneutik ist die Unterscheidung zwischen elementarem und höherem Verstehen, wobei mit elementarem Verstehen einzelne Lebensäußerungen gemeint sind, worauf das höhere Verstehen aufbaut und sich auf Ganzheiten von miteinander in Beziehung stehenden Lebensäußerungen richtet. (vgl. Gadamer 1975: 296)

Aus sozialpädagogischem Blickwinkel ist das „Ziel der ‚theoretischen‘ Wissenschaftsanstrengung die Erkenntnis dessen, was naturnotwendig ist. Ziel der ‚praktischen‘ Wissenschaften ist das Handeln der Menschen, und zwar unter dem ethischen Aspekt des Gut-Handelns zum Zwecke des Gut-Lebens mit dem Befinden des Glücklich-Lebens. Gut handeln, gut leben, glücklich leben kann aber nie die isolierte Tat eines Einzelmenschen bewirken. Diese Qualitäten sind immer eingebunden in den Kontext der ‚Polis‘, des griechischen Stadtgemeinwesens. Gewissermaßen muss es im hermeneutischen Zirkel darum gehen, zwischen Individuum, individuellem Handeln und der Sinneinheit des Gemeinwesens die guten Handlungen zu erforschen und herauszuarbeiten. Demnach muss ein Hin- und Herschweifen stattfinden zwischen einem Teil und einem Ganzen, wie wir es aus dem textorientierten hermeneutischen Zirkel vom Einzelsatz zur Textgestalt schon kennen.“ (Buchkremer 1995: 104)

Demnach soll auch in der Erziehung immer die Wechselwirkung von Individuum und Gemeinschaft eine Rolle spielen. Buchkremer setzt dies in Verbindung mit dem zu Erziehenden als auch dem Erzieher, im Sinne von dem Satz zum Textganzen oder wie der Ton zur Melodie. Dabei soll die Sozialpädagogik einbezogen sein als Wissenschaft, die „in engster Verbindung mit der Praxis das Ziel hat, Menschen zum Gut-Handeln zu bewegen und das Gemeinwesen in die Befindlichkeit eines möglichst glücklichen Gleichgewichtes zu befördern.“ (ebd.)

Um dieses möglichst glückliche Gleichgewicht in bestimmten religiös geprägten Gesellschaften zu fördern, reicht es weder für die Theorie noch für die Praxis der Sozialpädagogik aus, nur nach Missständen in bestimmten religiös geprägten Gesellschaften zu suchen, um damit praktisch in Form einer „Nothilfepädagogik“ zu fungieren. Missstände wie Elend, Armut, Menschenrechtsverletzungen und Korruption sind mehr oder weniger in allen Gesellschaften zu finden, egal, welche Religionen dominieren. Stattdessen kann der Ansatz einer Betrachtung auch andersherum angewandt werden. Wenn nämlich davon ausgegangen werden kann, dass Prosozialität bzw. Erziehung zu prosozialem Verhalten in jedem Individuum und in jeder Gesellschaft als vorhanden vorausgesetzt werden kann, gehört es ebenfalls zu einer wesentlichen Aufgabe der Sozialpädagogik, nach diesen positiven Aspekten (wie „Etwas-Gutes-tun-wollen“- Prosozialität) zu forschen, um auf dieser festgestellten Grundlage aufbauen zu können. Diesen „positiven“ Ansatz hat Buchkremer in seiner „Spurensuche“ nach Prosozialität (Buchkremer et al. 2001) verfolgt, an welche diese Arbeit anknüpfen soll.

Einen Zusammenhang von sozialer Praxis und Hinduismus auf der einen und darin zum Teil auch Sozialpädagogik in sozialer Arbeit auf der anderen Seite hat es in der Vergangenheit nur in beschränktem Maße gegeben. Diese Beschränkung bezieht sich hauptsächlich auf den praktischen Aspekt der Sozialpädagogik bzw. der Sozialarbeit. So findet man in der Literatur z. B. Erfahrungsberichte im Zusammenhang mit sozialpädagogischen Maßnahmen in der Entwicklungshilfe, meist innerhalb christlich—missionarischer Arbeit. Das Ergebnis dieser Darstellungen über den Hinduismus ist ein aus abendländischer Sicht sozial-defizitär geprägtes Bild der hinduistischen Gesellschaft.

Doch auch ein anderes ungenügendes Erscheinungsbild des Hinduismus begleitet die Literatur. So darf das Verhältnis des Christentums zum Hinduismus sich laut Panikkar nicht nur „auf eine Karikatur oder auf eine ungenügende Interpretation des letzteren stützen. Es handelt sich hier nicht um den notwendigen guten Willen allein. Es handelt sich vielmehr um eine innere Kenntnis der Natur des Hinduismus aus persönlicher Sympathie und

Erfahrung. Sympathie ist erforderlich, aber nicht genügend. Viele religiöse Bewegungen von heute zeigen eine große Liebenswürdigkeit und Neigung anderen Traditionen gegenüber. Das ist wichtig und unentbehrlich, aber auch Ursache der Verwirrung, wenn diese Sympathie nicht von Erkenntnis und Erfahrung begleitet wird.“ (Panikkar 1999: 24) Diese in gewisser Weise sympathisierend, traumhaft-phantasievoll Vorstellung des Hinduismus findet man auch zur Zeit der Aufklärung. (vgl. ebd. sowie Kapitel 4: Das Hinduismusbild des Westens)

Gerade bei Religionen scheint für Dalferth/Stoellger eine differenzierte Hermeneutik unabdingbar, um die verschiedenen Aspekte des Verhaltens zu verstehen. Religion und Hermeneutik sind eng miteinander verwandt, und die Religion brachte die Hermeneutik zuerst hervor als besondere Disziplin mit ihren reformatorischen Anfängen im Geiste der Rhetorik Melanchthons (1497-1560) und den Neuansätzen der Aufklärung in voller Gestalt seit Schleiermacher. Denn die Religion bedarf der Hermeneutik zu ihrer Selbstaufklärung, besonders in Zeiten der Vielfalt und Konflikte der Religionen, „nicht nur um sich selbst zu verstehen, sondern auch um die anderen und das ihr Fremde zu verstehen und ihr Verstehen, Nichtverstehen und Missverstehen des Fremden wie des Eigenen kritisch zu bestimmen“. (Dalferth/Stoellger 2007: Vorwort)

Panikkar warnt davor, sich einer anderen Religion mit fremden Kategorien anzunähern, weil man sie dann nicht verstehen könne. Das bedeute jedoch nicht, keine Fragen stellen zu dürfen. Doch diese sollten dergestalt sein, dass sie sich dem Angefragten anpassen, um zuerst verständlich und dann beantwortbar sein zu können. Als Beispiel nennt er die Frage, ob der *karma*-Gedanke (vgl. 1.2.8: *Karma*) im Christentum vorhanden sei. „Solche Begriffe kann man nicht von ihrer Welt isolieren. Der Gottes-Gedanke ist – wie der Karma-Gedanke – mit der ganzen Wirklichkeitsauffassung der betreffenden Tradition verbunden.“ (Panikkar 1999: 24)

Andererseits hält Panikkar fest, dass es keine Lehre gebe, die nicht auch mehr oder weniger im Hinduismus zu finden ist. Trinität, Liebe zum Feind, Wiederauferstehung – dies alles könne man in der indischen Weisheit fin-

den. Und umgekehrt gebe es keine allgemeine hinduistische Lehre, die sich nicht auf christliche Weise interpretieren ließe. Von der Lehre des *karma* bis zur sogenannten Vielgötterei könne man legitime und gültige Interpretationen finden, die mit dem christlichen Gedankengut im Einklang sind und es weiter erleuchten und vertiefen. Die Aufgabe dieser „schöpferischen Hermeneutik“ sei nicht immer leicht und hänge von der gegenseitigen Sympathie und der Befruchtung zwischen beiden Traditionen ab. „Die Zeiten sind vorbei, in denen man die erhabene Botschaft der Bergpredigt mit dem entarteten Kastensystem und der sozialen Ungerechtigkeit Indiens verglich oder die sublime Lehre der Upanishaden mit den christlichen Kriegen und Inquisitionen. In jeder Religion gibt es Licht und Schatten, und religionswissenschaftlich darf man die These aufstellen, dass jede echte Tradition eine Fülle darstellt, aus der der Mensch lebt und leben *kann*, obwohl mit der Zeit, für die heutige Generation vielleicht, das, was für die Alten gut war, nicht mehr genügt. Deshalb ist die gegenseitige Befruchtung heute ein religiöser Imperativ einer jeden Religion. ... Jede Religion kann sich heute nicht mehr selbst genügen und braucht den Anstoß von außen, um ihren eigenen Kern zu vertiefen und den heutigen Umständen gerecht zu werden.“ (Panikkar 1999: 25)

Ähnlich argumentiert Kerber, dass häufig der Fehlschluss verbreitet ist, „das *Idealbild* der *eigenen* Religion oder Weltanschauung mit der *Realität* in den *anderen* Religionen und Weltanschauungen zu vergleichen und dabei zu dem Ergebnis zu kommen: Wir sind doch besser als alle anderen. Dieses ethnozentristische Vorurteil kann dadurch vermieden werden, dass man die Realität mit der Realität vergleicht und das Ideal mit dem Ideal.“ (Kerber 1995: 121)

Um weiteren Verwirrungen und Missverständnissen entgegenzuwirken, gilt es, den Versuch zu unternehmen, eine sozialpädagogisch-theoretische Analyse im Sinne einer Hermeneutik zu finden, um so weit wie möglich einem Verständnis des Hinduismus aus sich selbst heraus näherzukommen oder – in sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit – eine „Feldanalyse“ des Hinduismus bezüglich des Individuums und der Gesellschaft und deren Wechselverhältnis zu erstellen.

Daher ist hinsichtlich des *Verstehens* der hinduistischen Lebenswirklichkeit für die abendländische Welt eine Hermeneutik vonnöten, die einerseits mit beiden Lebenswirklichkeiten vertraut ist und andererseits vom Individuum auf die Gemeinschaft schließen lässt und umgekehrt. Besonders im Hinduismus eignet sich dieser Aspekt der wechselwirkenden Hermeneutik zwischen der Mikroebene (Individuum) und der Makroebene (Staat, Wirtschaft, Kirche etc.), da die gesamte Philosophie und Weltanschauung stets diese beiden Ebenen anspricht, wobei sich im Hinduismus die Makroebene nicht nur auf die menschliche Gesellschaft, sondern auf den gesamten Kosmos bezieht. Dabei spielen die Kategorien von Individualpädagogik, Sozialpädagogik und Globalpädagogik (deren letztere sich auch auf den Kosmos bezieht) für die hinduistische Hermeneutik eine wichtige Rolle. (vgl. Einleitung IX: Individual-, Sozial- und Globalpädagogik)

Eine weitere Erkenntnis bei der Entwicklung der Hermeneutik ist, dass es nie eine Objektivität geben kann, da jeder Autor und Wissenschaftler auch seine eigene Lebenswirklichkeit hat, in deren „Sinne“ er Texte oder Lebenswirklichkeiten betrachtet und zu verstehen versucht. In dieser Arbeit wird angestrebt, dass insbesondere Quellen in Anbetracht dieser hermeneutischen Überlegungen ausgewählt werden.

IV. Hauptquellen

Hinsichtlich der Begrifflichkeiten, des Verständnisses von und dem Bezug zur *Sozialpädagogik* stützt sich diese Arbeit auf das Werk „Handbuch Sozialpädagogik – Dimensionen sozialer und gesellschaftlicher Entwicklungen durch Erziehung“ von Hansjosef Buchkremer (1995). Bei dem spezifischen Verständnis von *Prosozialität* beruft sich die Arbeit auf das Werk „Versuchung zum Guten – Teil 1: Spurensuche. Prosozialität in Staatsanschauungen, Staatstheorien und Gesellschaftslehren“ (Buchkremer/Culp/Emmerich/Debiel/Müller 2001). Die Spurensuche nach Prosozialität soll sich hier insbesondere auf die Philosophie, Religion und Gesellschaftsanschauung des Hinduismus konzentrieren. Besonders bezüglich

der Begriffsklärung der unterschiedlichen Pädagogiken wie Individual-, Sozial-, Global-, und Erlebnispädagogik wird die Abhandlung von Buchkremer und Emmerich (2008) herangezogen.

Um die in Europa, speziell im deutschsprachigen Raum entwickelte Wissenschaft der „Sozialpädagogik“ oder den Begriff „Prosozialität“ auf den Hinduismus zu beziehen oder diese aus ihm zu deuten, bedarf es der zuvor beschriebenen Hermeneutik. Um nun eine Hermeneutik im Sinne einer „Textdeutung“ und eines „Textverständnisses“ des hinduistischen Gedankengutes für die Thematik der Sozialpädagogik und der Prosozialität herzustellen, werden drei Kategorien von Literaturquellen in dieser Arbeit verwendet:

Innerhalb der **Primärliteratur** bilden die Quellen hinsichtlich der hinduistischen Religion, Philosophie und Gesellschaft Übersetzungen der altindischen Schriften – die in Sanskrit verfassten Veden. Hier werden als Hauptquellen die Bhagavad-Gita, das Srimad-Bhagavatam und die Manu-samhita herangezogen, welche später erläutert werden.

Bei der **Sekundärliteratur** handelt es sich zum einen um Sarvapalli Radhakrishnan (1923-1977)² und Ram Adhar Mall (*1937)³, da diese Autoren einerseits aus der indisch-hinduistischen Gesellschaft stammen, sich andererseits jedoch intensiv mit der abendländischen Gesellschaft und ihrer Religiosität befasst haben und so eine für das abendländische Verständnis hervorragende hinduistische Hermeneutik hergestellt haben. Für diese Arbeit eignen sich besonders ihre Beiträge hinsichtlich des religiös-ethischen Verständnisses des Hinduismus im Vergleich zum abendländischen Verständnis. Zum anderen werden Religionswissenschaftler, Indologen und Philosophen wie Heinrich von Stietencron (geb. 1933)⁴ und Helmut von Glasenapp (1891–1963) herangezogen.

Als weitere Sekundärliteratur werden in Kapitel 4: Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein auch Quellen westli-

² Sarvapalli Radhakrishnan, Philosoph, und nach Gandhi Indiens zweiter Staatspräsident. Er wird häufig, wie auch Gandhi, als Neohindu bezeichnet.

³ Ram Adhar Mall, Begründer der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie.

⁴ Heinrich von Stietencron, Professor für Indologie und vergleichende Religionswissenschaften.

cher Herkunft herangezogen, die veranschaulichen, aus welchem Grunde sich eine bestimmte Darstellung des Hinduismus im Westen verbreitet hat. Um der Frage nach Prosozialität im Hinduismus nachzugehen und hermeneutische Überlegungen zu berücksichtigen, soll die Rezeption der hinduistischen Weltanschauung durch das abendländische Bewusstsein nicht ohne die geschichtlichen Bedingungen betrachtet werden. Deshalb wird im Kapitel „Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein“ auch auf den historischen Hintergrund einiger westlicher Autoren eingegangen.

Zur Geschichte des Hinduismus in Indien wird Bezug genommen auf die Arbeiten von Kulke (2006), Rothermund (2006), Schlenzog (2006), Zaehner (1986), Witzel (2003) und anderen.

V. Der Begriff *Prosozialität*

Die erste Frage beim Thema „Prosozialität im Hinduismus“ ist, warum hier der Begriff *Prosozialität* gewählt wurde. Die bisherige Literatur hat sich mit Ethik, sozialem Verhalten, Altruismus und Hilfeleistung in verschiedenen Religionen befasst. Auf den ersten Blick könnte man hier eine Einschränkung oder Spezifizierung vermuten. Wenn man jedoch bedenkt, dass der Begriff Ethik in verschiedenen Kulturen und Religionen relativ betrachtet werden kann, soll durch die Definition des Begriffs Prosozialität aufgrund aktuellster Forschung auf eine von allen Menschen gleichsam empfundene und akzeptierte Form der Hilfeleistung oder sozialen Verhaltens hingewiesen werden. In diesem Sinne handelt es sich hier gleichzeitig um eine Spezifizierung wie auch um eine Allgemeingültigkeit. Zunächst soll jedoch die Entwicklung, die zum Begriff Prosozialität geführt hat, nachvollzogen werden.

Wenn man zunächst vom Wortstamm *Prosozialität* ausgeht, dem *Sozialen*, wird dieser in der Umgangssprache häufig im Sinne von *karitativ* verwendet (z. B. jemand hat eine *soziale Gesinnung* oder eine *soziale Ader*). In den Sozialwissenschaften bedeutet *sozial* jedoch nichts anderes als *zwischenmenschlich* (z. B. Sozialverhalten, Sozialwissenschaften, So-

zialpsychologie). Ähnlich hat *social* im Englischen zwei Bedeutungen: Außer der gesellschaftlichen Bedeutung – im Sinne von Hilfeleistung – wird hier auch von *prosocial behaviour* gesprochen. Der entsprechende deutsche Begriff *prosoziales Verhalten* beginnt sich als umfassender Begriff für die verschiedensten Formen hilfreichen oder verantwortlichen Verhaltens durchzusetzen. Der englische Ausdruck *prosocial* tauchte vermutlich erstmals in der Dissertation von Elizabeth Z. Johnson 1951 auf, allerdings als Bezeichnung für eine Art Aggression. In diesem Sinne wurde er zunächst auch von anderen Autoren verwendet. (vgl. Lück 1975: 18)

Interessanterweise konzentrierte sich die Verhaltensforschung vor den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts vorwiegend auf Untersuchungen hinsichtlich der Ursachen von „aggressivem“ Verhalten. Erst danach widmete sie sich zunehmend den Ursachen von „helfendem“ Verhalten. „Gerade beim Thema Hilfeleistung kann man deutlich die soziale Determiniertheit dieser Forschung sehen: Während es bis vor wenigen Jahren so gut wie keine Studien zur Hilfeleistung gab, hat etwa 1968 ein ausgesprochener Boom in diesem Forschungsgebiet eingesetzt. Amerikanische Forscher, die sich früher mit Aggressivität befassten, befassen sich nun mit Hilfeleistung.“ (Lück 1975: 9-10)

Lück zieht Erziehung generell als Hilfeleistung in Erwägung. „Tausch hat z. B. seine ‚Gesprächspsychologie‘ (1973), denen, die anderen helfen, gewidmet. Busemann und viele andere Pädagogen haben gesagt, dass die Erziehung selbst ihrem Sinn nach Hilfe sein soll. Die Heilpädagogik ist von Lesemann (1952) als ‚Hilfe dem heilenden Leben‘ definiert worden. In der Sozialpädagogik und Sozialarbeit wird von der ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘ gesprochen.“ (ebd.: 7)

Wichtige Experimente hinsichtlich Hilfeleistung ergaben Arbeiten von Darley und Latané (1968) sowie Berkowitz, hält Lück fest. „Es ist leider eine traurige Tatsache, dass ein großer Teil der älteren Literatur über Hilfeleistung so sehr von Wertvorstellungen geprägt ist, dass viele Behauptungen nicht nachvollziehbar und nicht nachprüfbar sind. Rationale empirische Forschung scheint auf diesem Gebiet besonders dadurch erschwert worden zu sein, dass sich kaum jemand emotionaler und evaluierter Reak-

tionen entziehen kann. Behavioristen, die sich um eine wertfreie naturwissenschaftliche Sicht menschlichen Verhaltens bemühten, haben bezeichnenderweise nie Hilfeleistung empirisch untersucht.“ (ebd.: 12)

Nach Lück ist die Arbeitsdefinition von Hilfeleistung: „Hilfeleistung ist jedes Verhalten, dem die Intention, bedürftigen anderen Personen Erleichterung oder Besserung der Lebenssituation zu verschaffen, zugrunde liegt.“ (ebd.: 15)

Bryan und Rosenhan verwendeten den Begriff *prosozial* unabhängig und parallel zur englischen Version für positive Verhaltensformen. Bryan und Test (1967) verstehen unter prosozialem Verhalten einfach „verantwortliches“ Verhalten. Rosenhan und White (1967) benutzen den Begriff für Spendenverhalten, das aus internalisierten Normen entsprungen ist. Für Wispé (1973) wird prosoziales Verhalten gleichgesetzt mit positiven Formen des Sozialverhaltens. Dieser Definition schloss sich auch Lück an, als er 1973 mit Thissen und Clemens eine empirische Untersuchung einiger prosozialer Begriffe wie *Leidensgefährte*, *Leidensgenosse*, *Leid*, *Mitleid*, *Hilfeleistung* und *soziales Engagement* aufstellte und diese gemäß ihrer Bedeutung durch Interviews beurteilte. (vgl. Lück 1975.: 19-22)

Mit dem Begriff der Prosozialität hat sich in jüngster Zeit Buchkremer in seiner Forschungsreihe „Versuchung zum Guten, Spurensuche“ befasst. Darin werden zahlreiche Staatsformen und -theorien sowie Gesellschaftslehren verschiedener Epochen auf ihre prosozialen Aspekte hin untersucht.

Buchkremer erklärt den Begriff des *Prosozialen* als verstärkte Form des *Sozialen*. Wenn „sozial“ im Sinne von „Neigung zum anderen habend“, „Gesellschaft liebend“ oder „Rücksicht nehmend auf einen oder mehrere andere“ verstanden wird, sollen durch die Beifügung der Vorsilbe „pro“ („für“) Verhaltensweisen ausgedrückt werden, die „die ethische Dimension des Sozialen aktiv fördern bzw. ‚das Gute‘ hervorbringen“. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 26) Es ist Verhalten, welches zum Wohl anderer beiträgt. Es bezeichnet alle positiven sozialen Handlungen wie Helfen, Kooperieren, Teilen, Spenden – eng gefasst also *Hilfeleistung*. Diese Hilfe kann sowohl im professionell-institutionellen als auch im spontan-situativen Rahmen

geleistet werden. Prosozialität kann also bezahlt sein, sie kann aber auch freiwillig und unentgeltlich ausgeführt werden. (vgl. ebd.: 26 f)

Buchkremer unterscheidet zwei Formen prosozialen Verhaltens:

1. professionell-institutionelle Hilfeleistung
2. spontan-situative Hilfeleistung

Handlungen sind demnach auch prosozial, wenn sie dem Helfer einen eigenen Vorteil verschaffen, „solange das Interesse am Eigennutz nicht das Engagement für den anderen einschränkt“. (ebd.: 27)

Buchkremer definiert Prosozialität als „Verhaltensweisen, die in erster Linie motivational am Wohl einer/s einzelnen Anderen, einer Gruppe und/oder der Umwelt orientiert sind und diesem/dieser dienen. Dabei nehmen Handelnde zumindest zum Teil eigene Anstrengungen zu Gunsten der Adressaten in Kauf. Prosozialität ist im Kontext des prosozialen Verhaltens jene Einstellung, in der eine grundsätzliche Bereitschaft der Vorteilsverschaffung und -zulassung gegenüber anderen besteht. Sie kann zur Lebenshaltung eines einzelnen gehören wie auch Leitidee von Konzepten und Programmen menschlichen Zusammenlebens sein bis hin zu Staatsanschauungen, Staats- und Gesellschaftstheorien.“ (ebd.: 28)

Während sich Lück mit den begrifflichen Unterschieden bei Prosozialität in den verschiedenen Ländern und Personengruppen befasst und die Schwierigkeiten eines universalen Verständnisses erwähnt, geht Buchkremer (et al. 2001) schließlich experimentell vor, um allgemeingültige Faktoren zu erforschen. Bei seiner „Spurensuche“ in zahlreichen Ländern und Kulturen fand er mit seinem Forschungsteam anhand ausgewählter Fragebögen heraus, dass das Verständnis von „gutem“ und „schlechtem“ Verhalten bei fast allen Menschen übereinstimmt. Folgende Eigenschaften werden als für die Allgemeinheit übereinstimmende prosoziale Eigenschaften aufgestellt (vgl. Buchkremer et al. 2001:41):

- Hilfsbereitschaft
- Solidarität
- Freigiebigkeit
- Friedfertigkeit
- Treue

- Zuverlässigkeit
- Ehrlichkeit / Wahrhaftigkeit
- Fürsorge
- Anteilnahme / Empathie
- Geduld / Beharrlichkeit

Nach diesen Untersuchungen lässt sich schlussfolgern, dass die Gewissheit darüber, was für den Menschen als „gut“ und „böse“ gilt – egal, um welche Kultur, Nationalität, Epoche, Lebensform oder -bedingung es sich handelt – dem Menschen „in die Wiege gelegt“ ist. Jegliche menschliche Gemeinschaften, Religionen oder Weltanschauungen scheinen sich demnach in der Hochschätzung der oben aufgeführten prosozialen Eigenschaften einig zu sein. „Um das Wissen, was für uns Menschen gut und böse ist, brauchen wir uns also keine Sorgen zu machen. Offensichtlich nehmen wir es mit der Muttermilch auf. Das Wissen um das Gute ist eine humane Qualität.“ (ebd.: 42)

Was ist jedoch der kleinste Nenner sozialen Lebens, bei dem das Lebewesen nicht nur für sich, sondern auch für die oder den anderen sorgt? Worin unterscheidet sich hierin der Mensch vom Tier, welches, um in der Gemeinschaft seiner Artgenossen existieren zu können, ebenfalls ein gewisses Maß an „Fürsorglichkeit“ aufbringen muss? In der Ethologie wurde bereits von Lorenz 1963 u. a. instinktbedingtes Verhalten bei Tieren erforscht. Beim Menschen als instinktreduziertem Wesen stellt sich die Frage, ab welchem Alter von bewusst sozialem Verhalten die Rede ist.

Piaget erforschte 1972 anhand von Interviews die unterschiedlichen Stadien von sozialem Verhalten bei Kindern. Er machte diese aber vom Alter abhängig und hielt die Moralentwicklung mit 12-13 Jahren für im Wesentlichen abgeschlossen. Seine Untersuchungen berücksichtigten jedoch weniger das sozioökonomische Umfeld seiner Testpersonen.

Nachfolgende Untersuchungen ergaben, dass auch in späteren Lebensjahren noch wesentliche Prozesse in der moralischen Gesinnung erfolgen können. (Lück 1975: 33)

VI. Altruismus und Prosozialität

In der Literatur ist der Begriff des *Altruismus* wesentlich häufiger zu finden als der neuere der *Prosozialität*. Diese Begriffe liegen sehr nahe beieinander: „Nicht selten werden die beiden Begriffe in der Psychologie sogar gleichbedeutend benutzt (so bei Bierhoff 1990: 9). Wir sind aber näher an der Alltagssprachlichen Verwendung des Begriffs, wenn wir von Altruismus als der dem prosozialen Verhalten zu Grunde liegenden Haltung oder Einstellung sprechen.“ (Buchkremer et al. 2001: 27)

Deutlich wird dies auch bei generellen Definitionen: „Vom allgemeinen hilfsbereiten Verhalten könnte man Altruismus als Sonderfall abspalten. Unter Altruismus versteht man die Forderung, uneigennützig für andere zu leben.“ (vgl. Duden-Fremdwörterbuch, 1960) „Altruismus gilt als Gegenbegriff von Egoismus. Das Wort Altruismus ist in der deutschen Umgangssprache seltener und unbekannter als Egoismus. Nach der deutschen Sprachstatistik von Meier (1964) erscheint unter mehreren Millionen ausgewählter Texte Altruismus keinmal, Egoismus jedoch 72mal. Dies widerspricht der Gesetzmäßigkeit, dass normalerweise positive Worte viel häufiger vorkommen als negative Gegenbegriffe: ‚Friede‘ erscheint häufiger als ‚Krieg‘, ‚lieben‘ häufiger als ‚hassen‘. ‚Good‘ kommt im Amerikanischen 5mal mehr als ‚bad‘, ‚love‘ 7mal mehr als ‚hate‘ vor.“ (Zajonc zit. in Lück 1975: 15)

Macauley und Berkowitz (1970) definieren Altruismus als Verhalten, das durch Mitleid, einfühlende Erfahrung des Bedürfnisses und der Befriedigung eines anderen veranlasst (motiviert) wurde. Bestandteil altruistischen Verhaltens ist also die Motivation des einzelnen, auf die Bedürfnisse und die Befriedigung der Bedürfnisse der anderen zu reagieren. „Von ‚empathic experience‘ und nicht von Selbstlosigkeit ist die Rede!“ (Lück 1975: 15)

Bilsky (1978) stellt fest, dass es zu unterschiedlichen Deutungen des Altruismus in der Forschung gekommen war und von daher eine Problematik dieses Begriffes entstanden ist. Demnach werden recht unterschiedliche (Verhaltens-)Aspekte von Hilfeleistung bezeichnet; während die Mehrzahl der Autoren Altruismus als Verhalten bestimmt, betrachtet Aronfreed

(1970) Altruismus als eine soziale Einstellung, die jedoch empirisch schwer zu erfassen ist, da sie nur ein theoretisches Konstrukt darstellt. (vgl. ebd.: 16) Sowohl *Altruismus* wie auch *prosoziales Verhalten* oder positive Formen sozialen Verhaltens scheinen Bilsky ungeeignet. Er zieht diesen Begriffen den der *Prosozialität* vor. (vgl. Bilsky 1978: 25)

Laut Duden wird *Altruismus* definiert als „durch Rücksicht auf andere gekennzeichnete Denk- und Handlungsweise, Selbstlosigkeit; Ggs. von Egoismus. Altruistisch: selbstlos, uneigennützig, aufopfernd.“ (Duden Bd. 5 1982: 54) Bei prosozialem Verhalten muss jedoch keine Selbstlosigkeit oder aufopfernde Haltung vorausgesetzt werden. Altruismus ist lediglich eine Haltung, die Grund für prosoziales Verhalten sein kann.

Buchkremer stellt Altruismus als eine Grundlage für prosoziales Verhalten fest, die jedoch immer nur vermutbar sein kann. Für die wissenschaftliche und praktische Sozialpädagogik hält er den Zusammenhang zwischen emotionaler Intelligenz, prosozialem Verhalten und einer altruistischen Grundeinstellung für relevant. (Buchkremer et al. 2001: 28)

VII. Ethik und Prosozialität – die *Regula aurea* als Basis

Ein weitaus bekannterer Terminus in der Literatur, welcher der Bedeutung von Prosozialität sehr nahe kommt, ist *Ethik*. Sie hat in den Religionen stets eine sehr relevante Rolle gespielt. Ethik bedeutet die Lehre, Wissenschaft vom Sittlichen, von den Prinzipien des sittlichen Lebens, vom moralischen Bewusstsein, moralisch richtigen Verhalten und Handeln der Menschen (nach selbst gesetzten Maximen oder gesellschaftlich vorgegebenen Normen); Sitten-, Moral-, Tugendlehre, von Personen auch „auf sittlichen Normen beruhende Einstellung, Anschauung, moralische Verhaltens- und Handlungsweise“. (Definition nach Schulz/Basler 2004: Bd. 5, 287 f)

In der abendländischen Tradition gilt Aristoteles (384-322 v. Chr.) als Begründer der Ethik. „Ethos – ursprünglich: griechische Bezeichnung für Gewohnheit, Herkunft, Sitte – meint also das gute Miteinanderhandeln und -umgehen derer, die zusammen wohnen. Ethik basiert somit auf der

Erfahrungs-Grundlage guter Wohn- und Hausgemeinschaften, guter Nachbarschaften und Sitten, die als Sittlichkeit stabil werden.“ (Buchkremer 1995: 119)

Platon (427-347 v. Chr.) war Aristoteles mit seiner Ideenlehre vorausgegangen, welche besagt, dass der Mensch Anteil an den „ewig unveränderlichen Ideen“ hat, welche das eigentliche Sein ausmachen. (ebd.) Er ging davon aus, dass der Mensch um die ethischen Maßstäbe weiß und unterscheiden kann zwischen guten und schlechten Handlungen. Doch eine Handlung mag für den einen gut und für den anderen schlecht sein. (vgl. Buchkremer 1995: 12) Aristoteles erweiterte deshalb den Aspekt des Sozialen, „als er dieses in der Polis, dem Stadtstaat, als Einheit von Staat und Gesellschaft gültig und erhaltenswert vergegenständlicht sieht“. (ebd.) Aristoteles geht es um die richtige Rolle, die die Vernunft im sittlichen Handeln zu spielen hat. „Durch seine Einschränkung des sokratisch-platonischen Intellektualismus in der Frage nach dem Guten wird Aristoteles bekanntlich zum Begründer der Ethik als einer gegenüber der Metaphysik selbständigen Disziplin. Indem er die platonische Idee des Guten als eine leere Allgemeinheit kritisiert, setzt er ihr die Frage nach dem menschlichen Guten, dem für das menschliche Handeln Guten, entgegen.“ (Gadamer 1975: 295)

Buchkremer räumt jedoch ein sozialkritisches Defizit bei Aristoteles ein. Es fehle der Gedanke daran, dass der Staat sich an der anthropologischen Grundausrüstung des Menschen auszurichten hat und für die Gewährleistung der Sittlichkeit guter Nachbarschaften und Hausgemeinschaft zu sorgen hat. Dies sei erst durch die Aufklärung, besonders durch Rousseau (1712-1788), einen der Wegbereiter der französischen Revolution, in den Blick genommen worden. (Buchkremer 1995: 120)

Für die Sozialpädagogik wurde die Sozialkritik als Staats- und Gesellschaftskritik durch Mager (1810-1858) ins Leben gerufen. Während die Ethik der Antike das Individuum an den Richtlinien orientieren wollte, nimmt die sozialpädagogische Ethik Staat und Gesellschaft in die Pflicht bezüglich des Glückes und Wohles seiner Individuen. (vgl. ebd.: 120) Das Ethische ist auf eine ethisch gute Verfassung von Staat und Gesellschaft

ausgerichtet, „die ihrerseits nur unter dem Gesichtspunkt eines guten Ethos beurteilt werden kann“. (ebd.: 121)

Die *Ethiktheologie* befasst sich mit der auf Sittlichkeit gegründeten Gotteslehre. Im Vergleich zur Prosozialität befasst sich Ethik mit Sittlichkeit. Doch sowohl Moral wie auch Sittlichkeit variieren in den verschiedenen Gesellschaftsformen. Im Gegensatz zur Prosozialität fällt es hierbei schwer, Einheitlichkeiten zu finden. Doch lässt sich behaupten, dass der vorwiegende Impetus für Sittlichkeiten in der Prosozialität liegt: Man ist versucht, den Menschen zu „gutem Verhalten“ anzuhalten. So kann man festhalten, dass das Prosoziale Bestandteil von Ethik sein kann und auch ethische Prämissen zu prosozialem Verhalten führen können.

Was Sitten für die eine Gesellschaft sein mögen, können aber auch „Unsitte“ für eine andere sein, da diese hinsichtlich des Ortes, der Zeit und den Umständen differieren. Mit für alle Menschen allgemeingültigen Formen „guten“ Verhaltens befasst sich die Ethikforschung erst seit den Zwanzigerjahren. (vgl. Dupré 1980: 80)

Doch als allgemein gültiges, für alle Epochen und Kulturen geltendes ethisches Postulat lässt sich die so genannte goldene Regel, die *Regula aurea*, festhalten, die beinhaltet: „Was du (nicht) willst, was man dir antut, das füge auch dem anderen (nicht) zu.“ (vgl. Buchkremer). Dies ist in allen Gesellschaften sowie Religionen bestätigt. „Nach einem einzigen Wort als Maßstab für alles Handeln befragt, antwortet Konfuzius: ‚Die Nächstenliebe. Was du selber nicht willst, das tue auch keinem anderen.‘ ... Bei Herodot heißt es, dass ich das, was ich meinem Nächsten vorwerfe, selber nach Möglichkeit unterlassen soll.“ (Buchkremer 1995: 122)

In allen Religionen finden wir diese Regel:

- In der **chinesischen Religion**: „Was du selbst nicht wünschst, das tue auch nicht anderen Menschen an.“ (Konfuzius, Gespräche, 15,23)
- Im **Judentum**: „Tue nicht anderen, was du nicht willst, das sie dir tun.“ (Rabbi Hillel, Sabbat 31a)

- Im **Hinduismus**: „Man sollte sich gegenüber anderen nicht in einer Weise benehmen, die für einen selbst unangenehm ist; das ist das Wesen der Moral.“ (Mahabharata XII, 114,8)
 - Im **Jainismus**⁵: „Gleichgültig gegenüber weltlichen Dingen sollte der Mensch wandeln und alle Geschöpfe in der Welt behandeln, wie er selbst behandelt sein möchte.“ (Sutrakritanga I.11.33)
 - Im **Buddhismus**: „Ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich für mich ist, soll es auch nicht für ihn sein; und ein Zustand, der nicht angenehm oder erfreulich ist, wie kann ich ihn einem anderen zumuten?“ (Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2)
 - Im **Christentum**: „Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.“ (Matthäus 7, 12; Lukas 6,31)
 - Im **Islam**: „Keiner von euch ist ein Gläubiger, solange er nicht seinem Bruder wünscht, was er sich selber wünscht.“ (40 Hadithe von an-Nawawi 13).
- (zit. in Schlenso 2006: 522)

Schlenso 2006: 522) begriff Immanuel Kants (1724-1804) kategorischen Imperativ als Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung dieser goldenen Regel: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte.“ (Kritik der praktischen Vernunft A 54, in: Werke, Bd. IV, S. 140)

Da der Begriff der *Prosozialität* noch sehr jung ist, müssen wir uns bei der „Spurensuche“ nach dem Prosozialen im Hinduismus vorwiegend auf die Literatur beschränken, die sich mit ethischen-religiösen Grundlagen befasst. Diese Arbeit versucht in erster Linie, die bereits genannten allgemein anerkannten Eigenschaften prosozialen Verhaltens innerhalb der vorliegenden ethischen Relevanz herauszukristallisieren. Buchkremer weist darauf hin, dass es sich bei den aufgezählten prosozialen Verhaltensweisen um soziale Verhaltensweisen handelt oder um solche, denen soziale Absichten zugrunde liegen. Hierbei definiert Geck das Wort *sozial* einerseits

⁵ Der Jainismus ist eine streng asketische Religion, die sich zeitgleich mit dem Buddhismus aus dem Hinduismus entwickelte.

im Sinne von „Neigung zum anderen habend, ‚Gesellschaft‘-liebend“, so dann im Sinne von „Rücksicht nehmend auf einen oder mehrere andere“ – zwei „Sonderbegriffe, die zuweilen ins Normative oder Ethische überschlagen“. (Geck zit. in Buchkremer et al. 2001: 26)

Der ethische Wortgehalt des Sozialen wird – wie schon erwähnt – durch *pro* (= für) betont und verstärkt. Als *prosozial* werden also „Verhaltensweisen, die die ethische Dimension des Sozialen aktiv befördern bzw. ‚das Gute‘ hervorbringen, bezeichnet.“ (Buchkremer et al. 2001: 26)

VIII. Ethologische Mitgift und Prosozialität: Der *biologische Frieden*

Die nächste Frage, die uns in dem Zusammenhang beschäftigt, ist, wann und wo prosoziales Verhalten sowohl individuell als auch gesellschaftlich auftaucht oder bereits vorhanden ist. Kann es implizit für das Menschsein vorausgesetzt werden oder muss es erst erzogen werden? Unter welchen Bedingungen ist es natürlich vorzufinden und unter welchen Bedingungen mangelt es eher daran?

Um dieser Frage nach dem „natürlichen“ prosozialem Verhalten nachzugehen, führen Buchkremer et. al. Untersuchungen an, die mit übereinstimmenden Entdeckungen von Eibl-Eibesfeldt (1972) und Schultze-Westrum (1974) hinsichtlich des Nexusverhaltens⁶ von Buschleuten und prähistorischen „Steinzeit“-Menschen unternommen wurden. Als Fazit dieser Untersuchungen von Befunden der Paläoanthropologie und Völkerkunde heute noch existierender Stammeskulturen werden übereinstimmende Merkmale relativ friedlichen Miteinanderlebens innerhalb nichtstaatlicher Horden- und Nexusverbände zusammengestellt. (Buchkremer et al. 2001: 62 f)

Für die Prosozialität des vorzivilisatorischen *Homo sapiens* kennzeichnend sind:

- Leben in Gruppen
- hohe Intimität der Gesamtgruppe
- Essenteilung

⁶ *Nexus*, lat.: Verbindung, Gefüge, Nabe

- Arbeitsteilung
- Geselligkeit
- relative Gleichberechtigung der Geschlechter
- geringe Rangunterschiede
- Freigiebigkeit
- Spiel
- Tanz
- Feste und Riten
- geringe, sozial kontrollierte und damit gedämpfte Aggressivität

So schlussfolgert Buchkremer, dass „steinzeitlich prähistorisch sowie völkerkundlich auffindbare Strukturen das prosoziale Miteinander friedlicher Nexusexistenzen belegen“. (Buchkremer et al. 2001: 63) Dagegen führten Berührungskontakte mit Angehörigen fremder Gemeinschaften zu Feindseligkeiten und Angriffen. (vgl. ebd.: 62 f)

Schultze-Westrum betrachtet interne Toleranz wie auch Streitbereitschaft gegenüber Nexusfremden als biologisch begründet. In der Abfolge lässt sich festhalten: „Merkmal: Mensch, fremd“ löst Abwehr und Angriff aus; „Merkmal: Mensch, vertraut“ hingegen Duldung, ggf. Annäherung und Kooperation. Diese beiden Merkmalkombinationen werden durch eine Art „biologischen Schalter“ ausgelöst. (Schultze-Westrum, zit. in ebd.: 63)

Solche Verhaltensweisen findet man ebenso in der Tierwelt, gekennzeichnet durch den Überlebenskampf, Kooperationsgemeinschaften und Zusammengehörigkeit. Die nachweislichen Symbole und Mechanismen der Aufrechterhaltung friedlichen Stammes-, Horden- und Nexusverhaltens finden wir nicht nur in paläoanthropologischen und völkerkundlichen Forschungen, sondern auch in spätzivilisatorischen Verhältnissen. Zwischenmenschliche Gesten wie Händereichen, sich umarmen usw. bis hin zu gesellschaftlichen Festtagen bilden ein Potenzial „*biologischen Friedens*“, das dem Menschen in die Wiege gelegt worden zu sein scheint. (vgl. ebd.) Dies bestätigen auch die Untersuchungen bei den Ureinwohnern Afrikas, den Pygmäen. Dupré stellt hier eindeutige sittliche Verhaltensregeln fest,

welche sich jedoch meist auf vertraute Gemeinschaften beziehen. (vgl. Dupré 1980: 106-108)

Seit den prähistorischen Menschenballungen z.B. in Städten reichen diese Mechanismen jedoch nicht mehr aus, um weltweit biologischen Frieden zu sichern. Zu oft wird die biologische „Schalterstufe“ der Feindseligkeit, Abwehr und Vertreibung ausgelöst. Doch das mit wachsender „Zivilisation“ zunehmende enge Zusammenleben mit Fremden erlaubt diese Abwehrhaltung nicht mehr. Um dieses Problems Herr zu werden, ringt die Menschheit seit der prähistorischen Zeit um die optimale Form einer „guten“ Gesellschaft. Mit Staatsideen, Ideologien, Religionen, Weltanschauungen und Philosophien versucht die Menschheit, diese Aufgabe zu bewältigen. (ebd.: 63)

Gerade an dieser Stelle wird eine über die ethologische Mitgift hinaus gehende Prosozialität relevant. Sie ist dort gefragt, wo die biologische Friedfertigkeit und Hilfsbereitschaft nicht ausreicht, um Frieden in der Gesellschaft zu gewährleisten. Bemühungen hierzu werden neben anderen Wertesystemen vor allem in den Religionen der Weltgeschichte angestrebt. In welcher Weise der Hinduismus nun prosoziales Verhalten hervorhebt, ist Thema dieser Arbeit. Bei der Wertung und Definition von prosozialem Verhalten werden die von Buchkremer erfassten Kriterien angewandt.

IX. Individual-, Sozial- und Globalpädagogik

Da es sich hier um eine sozialpädagogische Arbeit handelt und der Begriff *Prosozialität* nicht ausschließlich in sozialpädagogischen Zusammenhängen zu finden ist, soll zunächst kurz auf die Disziplin der Sozialpädagogik als Wissenschaft und ihren Zusammenhang mit *Prosozialität* eingegangen werden. Dabei werden nur vereinzelte Persönlichkeiten benannt, welche zur Entstehung bzw. Entwicklung der Sozialpädagogik beigetragen haben und für diese Arbeit relevant erscheinen.

Die Sozialpädagogik ist in der abendländisch geprägten Gesellschaft entstanden und eine noch recht junge Disziplin. Buchkremer bezeichnet sie als „ein gewissermaßen über ca. 200 Jahre stattfindendes Gespräch, ausge-

führt in mündlichen Verhandlungen, Tagungen, Konferenzen, Vorlesungen, Seminaren und auch in Aufsätzen und Büchern“. (Buchkremer 1995: 1) Als ersten Vertreter eines theoretischen Entwurfs der Sozialpädagogik, auch wenn sie als Disziplin namentlich noch nicht existierte, führt er Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) an. Insbesondere seine Aussagen zur Erziehung und zur „Entwicklung des Menschengeschlechtes“ seien „von hoher sozialpädagogischer Bedeutung“. Pestalozzis Gedankengang könne man als „durch und durch sozialpädagogisch“ betrachten. (ebd. 39)

Pestalozzi betont die Individuallage des Menschen, welcher von Natur aus, ungeachtet örtlicher Umstände, dazu bestimmt und befähigt sei, das höchste Ziel von Bildung zu erlangen und damit einen Beitrag zur Entwicklung der Menschheit leiste, indem er sie in einen höheren Zustand der Sittlichkeit befördere. (vgl. ebd.) Zwei eindeutig sozialpädagogische Argumentationslinien bestehen bei Pestalozzi in dem Anspruch auf eine *Anwaltschaft* für die Benachteiligten der Gesellschaft. Dabei ging es ihm um uneingeschränkte Beteiligung aller an emanzipatorischer Bildung und Befreiung wirtschaftlicher Abhängigkeit. Jeder Mensch sollte unabhängig von irgendwelchen Behinderungen oder Benachteiligungen das Recht auf einen individuellen Bildungsvorgang haben und sich durch sein nutzbringendes Tun als wertvolles Mitglied der Gesellschaft fühlen. Weiterhin ging es ihm um den Schutz derer, die unter dem Druck gesellschaftlicher Verhältnisse in Kriminalität und Schuld geraten waren. (vgl. Buchkremer 1995: 40)

In Pestalozzi sieht Buchkremer gemeinsam mit Heil- und Sonderpädagogik den Begründer der Sozialpädagogik und listet folgende Prämissen seiner Leistung auf (Buchkremer 1995: 40):

- Überzeugend bringt er das Spannungsverhältnis von individueller und sozialer Erziehung zur Synthese im Zielpunkt des sittlichen Zustandes von Einzelmensch und Menschengeschlecht.
- Anwaltlich verteidigt er die ungerecht Ausgestoßenen und damit an der Entwicklung ihrer Sittlichkeit Verhinderten.
- In philosophischer wie in praktischer Hinsicht übt er Kritik an Staat und Gesellschaft.

Laut Buchkremer kann die Sozialpädagogik gemeinsam mit Heil- und Sonderpädagogik Pestalozzi als ihren ersten Begründer betrachten. (vgl. ebd.)

Den Terminus *Sozialpädagogik* (Socialpädagogik) verwendet 1844 erstmals Karl Mager (1810-1858) in der „Pädagogischen Revue“. 1845 intensiviert und erläutert er den Begriff in weiteren Beiträgen dieser Zeitschrift. (vgl. ebd. 1995: 49) Verschiedene Persönlichkeiten wie auch gesellschaftliche und wirtschaftliche Gegebenheiten entwickelten und entwickeln diese Disziplin, welche stets sowohl praktische wie auch theoretische Dimensionen innerhalb der Erziehung aufzuweisen hat.

Allerdings dürfen die Methoden der sozialpädagogischen Wissenschaft nicht verwechselt werden mit den Methoden der sozialpädagogischen Praxis, z. B. Methoden der Beratung oder der Gruppenarbeit. (vgl. ebd.: 2) Doch Buchkremer räumt an anderer Stelle ein, dass bei dieser „Gesellschaftswissenschaft“ die wissenschaftlichen Methoden häufig mit den Methoden der Praxis übereinstimmen, da die Sozialpädagogik direkt auf die Gesellschaft einzuwirken versucht.

Als Richtlinie gibt Buchkremer vier Dimensionen an:

1. die theoretische Dimension
2. die anthropologische, ethische und sozialkritische Dimension
3. die historische und vergleichende Dimension
4. die praktische Dimension (Buchkremer 1995: 3)

Da es sich hier um eine theoretisch-wissenschaftliche Literaturarbeit der Sozialpädagogik handelt, soll besonders auf Mager verwiesen werden, dessen Leistung Buchkremer der theoretischen Dimension zuordnet und als hervorragenden „Beitrag für die Systematik der Pädagogik beschreibt, innerhalb derer die Sozialpädagogik einen besonderen Stellenwert erhält“. (vgl. ebd.: 49)

Wie wir später sehen werden, ist für das Thema besonders folgender Ansatz von Mager relevant: Er unterscheidet zwischen dem Allgemeinpädagogischen und den relativen Pädagogiken wie Individual- und Staats-

pädagogik, deren Besonderheit darin besteht, dass sie jeweils mit konkreten Menschen in bestimmten Situationen „und in jeweils anderen historischen und kulturellen Kontexten realisiert werden müssen: relativ unter den Umständen und relativ zugleich zur Idealvorstellung der Allgemeinen Pädagogik“. (vgl. Buchkremer/Emmerich 2008: 37) Unter Allgemeinpädagogik versteht Mager die Fragestellungen und „Unterrichtbarkeit“ des Menschen, übergreifend über seine Lebensphasen und unabhängig von historischen, kulturellen und gesellschaftlichen Vorgaben. „Gewissermaßen ist die *allgemeine* Pädagogik Magers mit dem anthropologischen Tatbestand der Erziehungsbedürftigkeit und Erziehbarkeit des Menschen wie mit einer platonischen Idee befasst.“ (Buchkremer 1995: 49f)

Doch durch die mit Erziehung stets zusammenhängenden Umstände wie Kultur, Gesellschaft, Staat, Stand etc. und aufgrund individueller Besonderheiten von zu Erziehenden und Erziehern ist mit dieser allgemeinen Erziehung jedoch immer eine Relativität verbunden. So definiert Mager die Pädagogik, welche sich nur auf die Besonderheiten des Individuums bezieht, als *Individualpädagogik* und die Erziehung, welche zurückzuführen ist auf Besonderheiten von Kultur, Gesellschaft, Staat, Raum, Zeit, als *Kollektiv- oder Staatspädagogik*. Zu seiner Zeit (1844) fand bei den adeligen und vermögenden Bürgerschichten Erziehung durch Hauslehrer, statt mit Konzentration auf die Tüchtigkeit der Nachkommen. Dadurch sah Mager bei der Individualpädagogik die Gefahr der egoistischen Verengung der zu Erziehenden auf einen sozial nicht eingebetteten Lebenserfolg. Und auch eine Staatspädagogik, die ihre nachwachsenden Generationen unter dem Gesichtspunkt militärischer Rekrutierung in Kohorten drillte, konnte keine Sozialwerdung sich entwickelnder Persönlichkeiten hervorbringen, sodass sie den Zögling seiner persönlichen Autonomie beraubte und zum Ausführungsorgan der Staatsmacht herabwürdigte. (vgl. Buchkremer 1995: 45f)

Als Synthese dieser beiden – nach Mager – „falschen Pädagogiken“ benennt er die *Sozialpädagogik*, welche diesen beiden Einseitigkeiten entgegenwirken soll. Mager trägt Folgendes zu der Entwicklung dieser Synthese bei:

- die Erziehbarkeit des Menschen über alle Lebensphasen hinweg
- Forderung gleichwertiger Bildung für alle gesellschaftlichen Stände
- Entwicklung einer Theorie der Bildung für alle Gesellschaftsglieder, bei der eine Kulturpolitik sich ergänzt mit dem Motiv der Selbstvervollkommnung

(vgl. Buchkremer 1995: 50f)

Mager hat damit nicht nur das gesellschaftskritische Verhältnis dieser Wissenschaft, sondern auch ihr Engagement für benachteiligte Gesellschaftsschichten in die Wege geleitet. Buchkremer stellt fest, dass die nachfolgenden Vertreter der Sozialpädagogik sich zwar auch kritisch mit der Gesellschaft befassten, dass es jedoch dabei vorwiegend um die bildungsmäßige Besserstellung Benachteiligter geht und nicht um den prinzipiellen Anspruch Magers, die Sozialpädagogik als Synthese von Individual- und Kollektivpädagogik zu verstehen. Buchkremer meint in dem Zusammenhang, die Sozialpädagogik sollte sich doch wieder mehr als Anwalt der gesamten Gesellschaft sehen, um einen ethischen und anthropologischen Diskurs zu moderieren, „bei dem es darum ginge, die Gesellschaft als ganze vom gegenwärtigen in einen besseren Zustand zu befördern“. (Buchkremer 1995: 51)

Als sozialpädagogisch betrachten Buchkremer und Emmerich „alle gezielten (intentionalen) Anstrengungen, Leistungen von Gruppen durch die Verbesserung der Einzelleistungen ihrer Mitglieder und die Optimierung ihres Zusammenspiels anzuheben“. (Buchkremer/Emmerich 2008: 47f)

Diese Arbeit befasst sich also weniger mit Verfahren der sozialpädagogischen Praxis, sondern in kritischer Weise mit theoretischen Ansätzen, auf welchen Praxis aufgebaut werden kann. Dabei bildet Magers Ansatz der Sozialpädagogik als Gesellschaftskritik und als Synthese von Individual- und Kollektivpädagogik eine wichtige Rolle, wie im weiteren Text ersichtlich wird.

An dieser Stelle kristallisiert sich die Relevanz der Sozialpädagogik im Hinblick auf Prosozialität heraus. In ihrer Aufgabe der sozialen Erziehung konzentriert sie sich nicht nur auf das Individuum, sondern im Sinne Buch-

kremers auch auf die Gemeinschaft als Objekte, welche zu prosozialem Verhalten zu erziehen sind. (vgl. Buchkremer 1995: 31) Buchkremer und Emmerich unterscheiden zwischen Individualpädagogik, Sozialpädagogik und Globalpädagogik. Im Sinne ihrer Definitionen und Merkmale sollen später verschiedene Aspekte im Hinduismus analysiert werden:

- **Individualpädagogik** zielt auf die Erziehung des Individuums zur Selbsterhaltung und zur Entfaltung einer charakteristischen Persönlichkeit.
- **Sozialpädagogik** zielt auf die Erziehung von Menschen, die im Gemeinschaftsgefühl von Familie, Gesellschaft und Staat ihren Sinn für und die Bereitschaft zu sozialer Haltung und Handlung entwickeln.
- **Globalpädagogik** zielt auf die Ausweitung sozialer Gesinnung und sozialer Handlungen über die Grenzen von Familie, Staaten und speziellen Gesellschaften hinaus. Sie möchte Menschen erziehen, ihr soziales Engagement der Gemeinschaftlichkeit auf die Menschheit als Ganzes und auf den Kosmos als ihre gemeinsame Heimat zu richten. (Buchkremer/ Emmerich 2008: 22f)

Zu den „speziellen Gesellschaften“ gehören auch die verschiedenen Religionsgesellschaften, mit denen sich diese Arbeit besonders befasst. Die drei Pädagogiken bedingen sich gewissermaßen gegenseitig. Daher lautet die Schlussfolgerung: „Die Ergebnisse gemeinsam gelingender Individual-, Sozial- und Globalpädagogik bringen hervor: **Eine als Individuum zur Sittlichkeit entschlossene, zu fairer und prosozialer Kooperation befähigte und bereite und mit Verantwortung für Menschheit und Weltganzes erfüllte und entschiedene Persönlichkeit.**“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 36f)

An dieser Stelle erinnern Buchkremer und Emmerich an Karl Mager, der die Allgemeinpädagogik den „relativen“ Pädagogiken Individual- und Staatspädagogik als Ideal entgegenstellt, und betonen die „Eigenart von Individualpädagogik, Sozialpädagogik und Globalpädagogik, dass sie jeweils mit Exempla von Menschen an bestimmten Schnittstellen von Gruppen, Milieus, Gesellschaften, Staaten und Weltgesellschaft im Rahmen des

jeweils Möglichen das als relativ Besseres Erkannte mit ihren Mitteln bezwecken“. (ebd. 12)

Inwiefern z. B. die Bildung des Staates als Gemeinschaftsform im Zusammenhang mit Prosozialität steht, begründet Buchkremer an anderer Stelle mittels zweier Kriterien:

- Die Alldurchdringung menschlicher Verhältnisse durch staatliches Reglement durchwirkt in der Regel auch den prosozialen Austausch der Individuen und Gruppen.
- Staaten zeigen selbst in ihrer Gesetzgebung fürsorgliche, prosoziale Züge.

(Buchkremer et al. 2001: 67)

Als Beispiel führt Buchkremer an, dass schon im alten Ägypten als einem der ältesten Staaten der Menschheitsgeschichte Greise, Witwen, Waise und Fremde, und sogar Sklaven unter dem Schutz des Staates stehen sollten. Nicht anders in späteren Staatsformen, z. B. bei Thomas Hobbes (1588–1679), der in seiner Vorstellung vom Staat verlangt, dass staatliche Fürsorge für Invaliden und sonstige Hilfsbedürftige sichergestellt sein muss. Ebenso verhält es sich mit modernen Staaten und Gesellschaften, die mit Krankenversicherungen, Altersrenten und Sozialhilfe „tragende Säulen einer gesetzlich geregelten objektivierten Prosozialität“ gewährleisten. (vgl. ebd.)

Buchkremer sieht nun insbesondere die Sozialpädagogik als den Bereich von Erziehung und Erziehungswissenschaft, welcher an prosozialem Verhalten orientiert ist. Prosozialität und Solidarität sind Ziele der Sozialpädagogik, welche sie mit „erzieherischen Mitteln bei Individuen, menschlichen Gemeinschaften und Gesellschaften zu entwickeln“ sucht. „Zum anderen sind Prosozialität und Solidarität die von der Sozialpädagogik vorausgesetzten und eingeforderten Motive der Gesellschaft und Politik.“ (Buchkremer 1995: 33) Andererseits hat die Sozialpädagogik nicht nur Anforderungen an die Gesellschaft, sondern auch einen Auftrag: Sie „steht selbst in der Anforderung, mit ihren Mitteln dazu beizutragen, dass Menschen in riskanten und problematischen Lebenslagen für die Gesellschaft produktiv bleiben oder (wieder) werden“. (ebd.: 34)

In ihrer Funktion als „Nothilfepädagogik“ (Buchkremer 1995: 25) soll sie mit ihren Mitteln und Maßnahmen dort eingreifen, wo ein Mangel an der erforderlichen und geforderten Prosozialität und Solidarität besteht. Um dies jedoch festzustellen, bedarf es genauerer Untersuchungen von Gesellschaftsformen, gerade im Hinblick auf die Motivation für diese Kriterien. Bei der Analyse der hinduistisch entwickelten Gesellschaft wird im Folgenden Bezug auf die von Buchkremer und Emmerich aufgestellten pädagogischen Kategorien genommen.

X. Religion und Prosozialität

Die von der Sozialpädagogik vorausgesetzten Motive von Solidarität und Prosozialität werden neben anderen Wertesystemen vor allem in den Religionen der Weltgeschichte angestrebt. Dies belegen alle den Religionen zugrunde liegenden Schriften. Gegenstand dieser Arbeit soll demnach sein, Religiosität generell und Hinduismus im Spezifischen auf diese Motive hin zu untersuchen. Die nächste Frage wird sein, inwiefern sich diese Motive nicht nur im Ideal und in der Theorie darstellen, sondern auch in der Praxis, d.h. in der vom Hinduismus geprägten gesellschaftlichen Realität etabliert haben, und inwiefern sozialpädagogische Maßstäbe und Maßnahmen hier relevant sind oder sein könnten.

Voraussetzung für die Ermittlung sozialpädagogischer Relevanzen ist ein näherer Blick auf die geschichtliche und aktuelle Gesellschaft des hinduistischen Indiens. Bezogen auf den Gegenstand des Hinduismus sollte es sich um eine Bestandsanalyse der Weltanschauung und ihrer geistigen und sozialkulturellen Entwicklung handeln.

Zu berücksichtigen ist der bislang defizitäre Zusammenhang zwischen Religion und Gesellschaft im Generellen. Die Disziplin der Religionssoziologie beruht auf religionssoziologischen Einzeluntersuchungen von Ernst Troeltsch (1912) und Max Weber (1931 und 1951) und einer kleinen Einführung von Joachim Wach (1931) und schließlich eines differenzierteren Überblicks von Gustav Mensching (1968).⁷

⁷ Mensching, Gustav, Soziologie der Religionen 1968.

Bei der Wertung und Definition von prosozialem Verhalten stützt sich diese Arbeit auf die von Buchkremer erfassten Kriterien.

Wie zuvor beschrieben, taucht der Begriff *Prosozialität* erst in den Siebzigerjahren des 20. Jahrhunderts auf. Daher wird sich diese Arbeit im Wesentlichen auf jene Literatur beziehen, die sich mit „Ethik“ in den Religionen und im Hinduismus befasst. Dabei gilt es, die Aspekte, welche zu prosozialem Verhalten im Spezifischen hindeuten, besonders hervorzuheben.

Bei der Erforschung der Religionen trat die Ethik der Religionen bis zum Ende der Achtzigerjahre zurück. Die vielen großen Darstellungen der Religionen enthalten hauptsächlich die Glaubensvorstellungen, verschiedene Götter, Kulte, Vorstellungen vom „Jenseits“, Mythen und Weltbilder. Es wurde auch nicht unbedingt vorausgesetzt, dass Ethik oder sittliches Handeln notwendigerweise aus den Religionen einer bestimmten Gesellschaft entspringen oder dass Religion aus sich heraus eine Moralität bildet. (vgl. Ratschow 1980: 9) Eine exakte Trennung von Religion und Kultur, Tradition und Gesellschaft ist ohnehin schwierig. Für G. van der Leeuw besteht ein unbestreitbarer Zusammenhang zwischen Kultur und Religion: „Ultimately, all culture is religious; and the horizontal line, all religion is culture.“ (zit. in: Dupré 1980: 166) Und wie bereits festgestellt, existiert das Verständnis von „etwas Gutes tun“ in den verschiedenen Teilen, Epochen und Religionen der Welt in vergleichbarer Weise.

Radhakrishnan sieht Religion sogar als Ursprung und Erhalt jeder Kultur und Gesellschaft: „Jede Kultur ist der Ausdruck einer Religion, denn Religion bedeutet Glauben an absolute Werte und den Weg zu ihrer Verwirklichung. Wenn wir nicht davon überzeugt sind, dass die Werte, die eine Kultur verkörpert, absolut sind, werden ihre Gesetze zu toten Buchstaben, und ihre Einrichtungen werden verfallen. Religiöser Glaube verleiht uns die Leidenschaft, in der Lebensform zu verharren, und wenn sie niedergeht, entartet Gehorsam zu Gewohnheit, und Gewohnheit schwindet allmählich dahin. Die Glaubensbekenntnisse der Nationalsozialisten und Kommunisten z. B. sind säkularisierte Religionen. Jede Abweichung im

Denken oder Glauben vom System ist ein Verbrechen. Die Staaten sind zu Kirchen mit Papst und Inquisition geworden.“ (Radhakrishnan 1941: 21)

Doch wenn, wie festgestellt, das Verständnis von „etwas Gutes tun“ in den verschiedenen Teilen, Epochen und Religionen der Welt in vergleichbarer Weise existiert, stellt sich die Frage, warum Religionen dafür relevant sind? In Platons Dialog „Über die Frömmigkeit“ findet eine Diskussion zwischen Sokrates und Euthyphron statt. Euthyphron vertritt darin den Standpunkt: „Fromm ist, was den Göttern lieb ist, und was ihnen nicht lieb ist, ist unffromm.“ Im weiteren Gespräch wird die Einheit von Religion und Sittlichkeit als Frömmigkeit und auch Gerechtigkeit zugrunde gelegt. Mit dem geistigen Geschehen des vorchristlichen 4. Jahrhunderts in Griechenland droht die Frömmigkeit auf Seiten der gottesfürchtigen Leute zu zerfallen, weil sie offenbar nicht mehr klarer Schutz gegen unfrommes Handeln war und Gefahr lief, in abstrakten Götterdienst umzukippen. „Sokrates aber hält die Frömmigkeit, d. h. ein sittliches Tun, das die Götter – dann – lieben, für wesentlich: Die Sittlichkeit verlangt nach der Religion!“ (Ratschow 1980: 25)

Alle Religionen bemühen sich, die Hintergründe der Welt zu deuten und zum Unerforschlichen, welches jenseits des wissenschaftlich Erklärbaren liegt, vorzustoßen. Die naturgegebenen geistigen und geschichtlichen Voraussetzungen hierfür sind bei den einzelnen Völkern ebenso verschieden wie die Veranlagung und Fassungskraft der einzelnen Menschen. Deshalb mussten sie dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen, die bei wertfreier Betrachtung in ihrem menschlichen Streben nach dem Unendlichen alle ihre Berechtigung haben. Sie alle haben ihre Vorzüge und ihre Grenzen, wenn man sie von einem universellen Standpunkt aus betrachtet. Die Religionswissenschaft erkennt die bedeutsamen Unterschiede, offenbart jedoch andererseits auch wieder das Gemeinsame an ihnen.

Ihre großen Übereinstimmungen haben alle religiösen Systeme in den Grundprinzipien der Ethik, die sie durch ihre Lehren metaphysisch untermauern. Eben dies bringen die folgenden Verse eines indischen Dichters zum Ausdruck:

„Über Gott und heilige Schriften
Und der frommen Bräuche Segen
Die verschiedenen weisen Meister
Mannigfache Meinung hegen.
Aber dass man ändern helfen
Und die Eltern soll verehren,
Das gebieten gleicherweise
All die vielen Glaubenslehren.“ (zit. in Glasenapp 1954: 9)

Nach Buchkremers internationaler Forschung haben die Menschen, unabhängig von Herkunft, Kultur und Religion, ein fast identisches Verständnis von prosozialem Verhalten. Und wir können davon ausgehen, dass alle Religionen ebenso dieses selbe Verständnis anstreben. Sie weisen uns auf die eine oder andere Art auf richtiges und gutes Verhalten hin. Dies bestätigen uns die Lehren zahlreicher Gleichnisse, Analogien, Metaphern, Gebote und Erzählungen in allen religiösen Schriften.

Doch dies in den verschiedenen Kulturen zu bestätigen, setzt die Bekanntschaft mit bzw. die Kenntnis oder Ethnographie dieser Kulturen voraus. Dies wurde in der Literatur nicht immer als selbstverständlich gesehen. Die Theorie der Wissenschaft ging von Heilsgeschichte und Schöpfungsbericht aus und erzeugte so wiederum einen eigenen Mythos über andere Kulturen, statt sie in ihrer Eigenheit ernstzunehmen.

Dupré stellt z.B. die Frage, warum Persönlichkeiten wie Hobbes, de Montaigne, Rousseau, Marx und Freud unter Berufung auf bestimmte Kulturen Theorien über Urzustand und Primitivkultur formulierten, sie im Lichte dieser Theorien interpretierten und nicht sahen, dass sie damit dabei waren, einen neuen Mythos zu artikulieren. (vgl. Dupré 1980: 92) Doch er räumt den wichtigen Faktor des historischen Abstands ein und stellt fest, dass das Studium der Primitivkulturen unsere heutigen Kenntnisse bereichert und vom Material her korrigiert habe.

Das „Wilde“ wird abgewertet oder idealisiert. Die *Abwertung* beruht darauf, dass die eigene in eine Identitätskrise geratene Kultur einer neuen Legitimation bedarf. Wenn die Menschheit nicht nach abendländischem

Vorbild zivilisiert wird, endet sie „wie die Wilden“ in Menschenfresserei, Gesetzlosigkeit und Schamlosigkeit.

So wurden außereuropäische Menschen als Barbaren und Wilde bezeichnet, von denen man sich unterscheidet. Die Erweiterung des kulturellen Horizonts war (und ist heute noch weitreichend) mit der Bestätigung der eigenen Identität gekoppelt. Im Mittelalter ging man bei „Primitivkulturen“ aus Sicht der biblischen Mythologie von der Welt der Barbaren und Heiden aus. (vgl. Abschnitt 4.1.1 Das Beispiel Hegel) In der Neuzeit kamen Vorstellungen wie Natur und Urzustand zum Vorschein, die man mit neu erworbenem Wissen der Entdeckungsreisen verband. (vgl. Dupré 1980: 87)

In der *Idealisierung* gelten die Naturvölker als von den „Krankheiten“ der Zivilisation noch nicht betroffen. Sie verkörpern die ursprüngliche „Gutheit“ des Menschen, die „unberührte“ Natur, auf die wir uns zurückbesinnen sollen. (vgl. ebd.: 79)

In diesem Zusammenhang sei hier besonders an Jean Jaques Rousseau (1712-1778) erinnert, der mit seinen Ansichten die Romantik stark beeinflusste, indem er einen glücklichen, naturhaften Urzustand der Menschheit konstruierte, aus dem diese durch Vergesellschaftung und Wissenschaft ins Verderben gefallen sei. Dieser Auffassung entsprechend beeinflusste er nicht nur die moderne Demokratie, sondern auch die Pädagogik. Durch seine pädagogische Erzählung „Emile“ (1762) propagiert er ein – für die damalige Zeit – neues Eingehen auf die Eigenart des Kindes und legt erzieherische Grundsätze dar, die im behutsamen Wachsenlassen und Lenken der natürlichen und daher „guten“ Fähigkeiten bestehen. An die Stelle des christlichen Gottes setzt er einen aus Natur- und Gemütsekstase „erfühlten Gott“ und legt eine aus der inneren Schau hergeleitete Morallehre zugrunde. (vgl. Brockhaus Bd. 10 1956: 111)

Schon Daniel Dafoe, von dem Rousseau stark angetan war, hatte mit seinem Abenteuerroman „Robinson Crusoe“ (1719) durch den Urbewohner „Freitag“ eine Idealisierung von Naturvölkern vorbereitet. Dafoe wurde bei dieser Geschichte angeblich angeregt durch den Abenteurer Alexander Selrik, welcher sich 1704 nach einem Streit mit seinem Kapitän auf eine zum Fernández-Archipel gehörigen Insel aussetzen ließ, bis er nach

über vier Monaten gerettet wurde. Der weltberühmte Klassiker war ursprünglich eine Kritik an der „verdorbenen Gesellschaft“, wurde dann aber auf einen spannenden, aber wenig aussagekräftigen Abenteuerroman reduziert. Später wurde das Werk zu einem Erziehungsbuch für die Jugend umgearbeitet. (vgl. Brockhaus 1956, Bd. 10: 25)

Wertfreie Neuorientierungen kommen nicht von heute auf morgen. Um Sittlichkeit in einer anderen Kultur zu erfassen, setzen wir nicht nur voraus, dass es so etwas wie Sittlichkeit in ihnen gibt, sondern auch, dass wir bereits irgendwie wissen, was mit Sittlichkeit gemeint ist. Nach Sittlichkeit zu fragen, ohne zu wissen, was sittlich ist, wäre undenkbar.

So bezeichnet Dupré jenes Verhalten als sittlich, das den allgemein akzeptierten Normen und Regeln entspricht, durch die eine Gruppe von Menschen sowohl Einheit der Gruppe als auch deren Kontinuität sicherstellt, während das Verhalten, das davon abweicht, unsittlich wäre. (vgl. ebd. : 82) Dupré führt in diesem Zusammenhang zwei Autoren an, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts intensiv mit der kulturellen Vielfalt sittlicher Phänomene im Kontext der Primitivkulturen befassten: E. Westermarck „The Origin and Development of the Moral Ideas“ (1906 London) und V. Cathrein „Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit“ (1914 Freiburg). Die Frage war, warum Moralbegriffe einerseits so voneinander abweichen und es andererseits eine völlige Übereinstimmung gibt und warum es sie überhaupt gibt. Nach einer schier endlosen Materialsammlung kamen sie zu der Schlussfolgerung, dass Moralbegriffe, die die Prädikate der sittlichen Urteile bilden, im letzten Grunde auf sittlichen Gefühlen beruhen und im Wesentlichen Verallgemeinerung der gewissen Erscheinungen innewohnenden Eignung sind, entweder Entrüstung oder Billigung hervorzurufen. (vgl. Dupré 1980:105)

Für Cathrein und Westermarck besteht ein unverkennbarer Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion. Westermarck verweist auf das Kantsche Ideal einer Religion, die in Sittlichkeit ausgedrückt ist. Für Cathrein hingegen handelt es sich um Sittlichkeit, die sich in Religion darstellt. (vgl. ebd.: 109)

Die Naturvölker ähneln den Kulturnationen in ihrem sittlichen Empfinden: Unter allen „Wilden“ verbietet die Sitte Mord und Diebstahl; Mildtätigkeit wird als Pflicht angesehen, Freigiebigkeit als Tugend gepriesen. Ihre Sitten, die gegenseitige Hilfeleistung regeln, sind oft weit bindender als die unsrigen. Viele dieser ethischen Systeme zeichnen sich durch große Wahrheitsliebe aus.

Unter den „Wilden“ besteht das Verbot des Mordes, des Diebstahls und der Unehrllichkeit in der Regel nur innerhalb des Stammes oder der Gemeinschaft. Dies gilt ebenso für das Gebot der Wohltätigkeit und Freundlichkeit. Unter „gesitteteren Völkern“ werden diese Gebote ausgedehnt auf Nationen etc., aber Unterschiede zwischen Schädigung von „Landsleuten“ und „Ausländern“ bleiben bestehen. Das sieht man an der Bereitschaft zu Kriegen und dem Verhalten in Kriegen. Duprés Entdeckungen stimmen hier durchaus mit den erwähnten Untersuchungen Schultze-Westrums hinsichtlich des Nexusverhaltens und des „biologischen Friedens“ innerhalb völkerkundlicher Stämme überein. (vgl. VIII: Ethologische Mitgift und Prosozialität: Der „*biologische Frieden*“)

Wachsendes altruistisches Empfinden führt Westermarck auf sittliches Bewusstsein zurück, durch das die Moralbegriffe zunehmend aufgeklärter und die Religionen in ihren Beziehungen zur Sittlichkeit immer mehr auf allgemeine Sittengebote, und weniger auf Verpflichtungen gegen die Gottheit beschränkt werden. Den meisten Menschen leuchtet ein, dass das Gute zu erstreben und das Böse zu meiden ist, bzw. dass die grundlegenden sittlichen Grundsätze im Dekalog (Zehn Gebote) enthalten sind, „den jeder normale Mensch von selbst zur Beurteilung seiner einzelnen Handlungen verwendet und der im Wesentlichen ein Gemeingut aller normalen, denkfähigen Menschen ist. Dass, von besonderen Umständen abgesehen, Mord, Diebstahl, Meineid, Verleumdung, Vaterlandsverrat, rohe Beschimpfung der Eltern, Verunehrung Gottes und göttlicher Dinge verabscheuungswert und strafwürdig seien, sieht jeder normale Mensch ein.“ (Dupré 1980: 108)

Die Einheit des sittlichen Bewusstseins besteht darin, dass alle Völker auch die kulturell am „tiefsten“ stehenden, einen Grundstock an sittlichen Begriffen und Grundsätzen haben, die einen Gemeinbesitz der Menschheit

bilden. (vgl. ebd. 108-109) Dupré spricht von einem direkten Verhältnis von Sittlichkeit und Religion in allen Kulturen. Schon in den sogenannten Primitivkulturen gebe es sittliche Verhaltensregeln, die zu prosozialem Verhalten anhalten. Cathrein fragt, was die „ehrlich“ und „redlich“ befragte Ethnographie über Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit sagt und ob sich durch Ethnographie belegen lässt, dass die Grundsätze des Dekalogs im Wesentlichen Gemeingut aller uns bekannten Völker alter und neuer Zeit sind. Dabei sieht er den Unterschied zwischen „Kultur- und Naturvölkern“ im Kriterium der Schrift. (vgl. Dupré 1980: 108)

An dieser Stelle werden, ähnlich wie die oben erwähnte *Regula aurea* religiös-sittliche Gemeinsamkeiten in allen Völkern, egal, ob „primitiv“ oder „zivilisiert“ angeführt: „Überall wird das Gute als erstrebenswert anerkannt und gebilligt, während das Böse, das Laster als verabscheuungswürdig gilt. Das Gute wird gelobt und belohnt, das Böse getadelt und gestraft. Die allgemeinen Grundsätze, dass man das Gute tun, das Böse meiden, dass man kein Unrecht tun, dass man andern nicht zufügen solle, was man nicht erdulden mag und dgl., begegnen uns praktisch überall. Desgleichen sind die allgemeinen Gebote, dass man nicht ungerecht töten, nicht ehebrechen, stehlen, falsches Zeugnis ablegen solle, in ihrer allgemeinen Form überall bekannt.“ (Cathrein, zit. in Dupré 1980: 109)

Die Frage ist, warum Religionen überhaupt entstanden sind, wenn doch auch ohne sie ein allgemeingültig ethisches und altruistisches Verständnis, welches sogar dem Dekalog entspricht, existiert und prosoziales Verhalten dem Menschen in die Wiege gelegt zu sein scheint. Dies ist schwer zu beantworten, da laut Cathrein das wichtige Element der Moral der Religion nicht erst auf höheren Entwicklungsstufen auftauchte. Religion und Moral waren schon bei den allerprimitivsten Völkern unzertrennlich miteinander verbunden. (vgl. Dupré 1980: 109)

„Alle prähistorischen Forschungen kommen zu dem Schluss, dass alle Völker wenigstens das dunkle Bewusstsein haben, dass sie von höheren überirdischen Mächten abhängen, denen ihr Verhalten keineswegs gleichgültig ist; dass sie durch gewisse Handlungen ihnen gefallen, durch andere

missfallen. Es finden sich unzählige Regeln in Form von Tabus, totemistischen Gebräuchen, Heiratsverboten, Stammessatzungen und dergleichen, die ausdrücklich auf höhere Anordnung zurückgeführt werden, und ihre Verletzung zieht Strafen höherer Mächte nach sich: Krankheit, Hungersnot, Tod usw. ... Man hat ein dunkles Schuldbewusstsein, das zu Opfern, Gebeten, Fasten, Enthaltung von Speisen und von Geschlechtsverkehr usw. treibt, um dadurch die Götter oder Geister zu versöhnen und sie wieder günstig zu stimmen. ... Aus all dem geht klar hervor, dass wenigstens in diesem Leben das sittliche Verhalten der Menschen unter einer überirdischen Sanktion steht. Dasselbe beweisen auch die Ordalien (Gottesurteile), die man bei allen Naturvölkern findet und die auf der Überzeugung beruhen, dass höhere Mächte für den Unschuldigen eintreten, den Schuldigen dagegen seiner Strafe überlassen.“ (ebd.: 109)

Dupré stellt fest, dass die Frage nach der Sittlichkeit historisch dort auftritt, wo entweder Kulturen oder Religionen aufeinander treffen und die Andersheit von Verhaltensformen und Einheiten dadurch sichtbar werden lassen, dass sie die eigene Identität herausfordern und zur Selbstbehauptung auffordern. „Bringen die Kulturen das Problem sittlicher Regeln und Normen gewissermaßen auf die Ebene allgemeiner Selbstverständlichkeit, d.h. in der Form anderer und besserer Lebensart zum Bewusstsein, so tun die Religionsgemeinschaften es im Sinne persönlicher Gewissensentscheidung, indem sie der Sitte das, was gut und göttlich ist, als Maßstab des Verhaltens entgegensetzen.“ (Dupré 1980: 82)

In den Naturvölkern drückt sich Religion in Mythen, Mythologien und Symbolen aus. Religion dient als ein Weg, die Ungereimtheiten des Daseins zu überwinden und nach einem Sinn zu fragen. Sie scheint ein Grundzug des menschlichen Geschlechtes zu sein, da wir sie in den unterschiedlichsten Formen überall antreffen. Religion äußert sich als Implikat und Ziel des Handelns und als der Sinn, der im Tun latent da ist, und in der Anstrengung, menschlich zu überleben. Sie artikuliert sich in der Liturgie und Symbolisierung.

Man kann also eine Einheit von Sittlichkeit und Religion in Bezug auf menschliches Überleben und in Hinblick auf Person und Gemeinschaft

feststellen, aber nicht in ihrer Symbolik. Allerdings bleibt fraglich, ob Sittlichkeit aus der Religion abgeleitet ist und ob Religion eine besondere Gestalt der Sittlichkeit ist. Doch Sittlichkeit ist in ihrem Ursprung religiös und Religion im Wesen sittlich, denn die Entfaltung und Bewertung der Religion ist sittlich und die Erhaltung und Gestaltung der Sittlichkeit religiös.

Doch Sittlichkeit kann auch als anfängliche Religionsbegründung gesehen werden, und bestimmte Formen religiöser Praxis können als eigentliche Sittlichkeit gesehen werden. (vgl. Dupré 1980: 161) „Man hat verschiedene Theorien hinsichtlich der Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit vertreten. Manche Stimmen meinen, dass Religion ein Produkt des sittlichen Denkens ist. Andere behaupten wie Hartmann (1982), dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit sich ausschließlich auf Grund ihres religiösen Bewusstseins entwickelt habe. Oder man hat in konsequenter Verfolgung des Kantschen Gedankens, Moral führe mit innerer Notwendigkeit zur Religion, die Vollendung der Religion darin erblickt, dass sie sich in Sittlichkeit auflöse.“ (Kozhupakalam 1984: 144)

Hierbei stellt sich die Frage, ob die Gottesexistenz ein Produkt des Menschen zur Festlegung der Sittlichkeit ist. Für Feuerbach, Marx und Freud ist Gott eine bewusste Produktion menschlicher Einbildungskraft, d.h. sittliches Problem eines noch nicht zu seiner Wahrheit gekommenen oder eines diese Wahrheit verweigernden Bewusstseins. Die Bedeutung dieser Interpretation besteht nicht darin, dass die Nichtexistenz Gottes ausgesprochen wird, sondern dass damit der Anspruch erhoben wird, begriffen zu haben, was die Menschen mit dem Wort „Gott“ gemeint haben und wie sie fortan ohne Gott zu leben haben.

Dupré lehnt diesen Gedanken aus zweierlei Gründen ab:

1. Jede Art von Projektionstheorie denkt zu kurz, weil sie dem mythologischen Kontext nicht die „ihm zukommende Andacht“ schenkt. „Superman“ beispielsweise ist unterschiedlich von Gott. ... Man kann erst dann Gott als Projektion interpretieren, wenn man das auch für übrige Momente des mythologischen Horizontes könnte. Da man dies aber

nicht kann, ist eine solche Theorie grundsätzlich als unbegreiflich abzuweisen.

2. Dadurch, dass der Gottesgedanke seit Menschheitsgedenken vorhanden ist, glaubt Dupré auf eine Sinnproblematik zu stoßen, welche dazu dient, Absurdes (Geburt, Schöpfung, Tod) zu überwinden. Im Sinn der entstehenden Religion kann somit von einer „unersetzbaren Leistung des mythologischen Prozesses“ gesprochen werden. „Gerade weil uns die Mythologie Gott vorstellt, können wir uns auch auf Gott berufen; können wir aus einer allumfassenden und darum nichts sagenden Naturunmittelbarkeit heraustreten und uns als kulturelle Wesen wissen und verwirklichen.“ (Dupré 1980: 174)

Der Mensch erhält sich in Gott das Symbol von Ordnung und Beständigkeit, Freiheit, Erneuerung und Wahrheit. Gott ist die Garantie dafür, dass das Chaos überwunden ist, dass sich Sinn durchgesetzt hat, dass ein Rechtsspruch möglich und notwendig ist, dass Sittlichkeit substantiell ist, dass es das Gute gibt. Gott, die „Seele der Religion“, sieht E. Durkheim, wenngleich in einer anderen Richtung, als die „Idee der Gesellschaft“. (vgl. ebd.)

Dupré sieht die Gottesvorstellung der Mythologie auch deshalb positiv, weil sie „inspiriert, Gott suchend zu begreifen, d. h. die Freiheit des Menschen im Mythos zu erfahren. Gerade weil wir uns auf Grund der Eigenbewegung unseres Personenseins Gottes bewusst sind, können wir, obwohl wir uns bei der Rede von Gott und Göttern nichts wirklich denken, fragen, wer denn Gott eigentlich sei.“ Gott, die Götter und was auch immer „erzählt“ wird, werde im Mythos aufgehoben und prinzipiell überwunden. „Darin aber wird Gott, so wie er zuvor das Symbol von Ordnung und Beständigkeit war, durch das ein Rechtsspruch überhaupt möglich wurde, nun zum Symbol der Vollendung und unerschöpflichen Spontaneität, auf Grund derer das Recht selbst gerichtet und die Sittlichkeit als solche beurteilt wird.“ (Dupré 1980: 174f)

Von Primitiv- zu Hochkulturen zeigt sich Gottesbewusstsein und Begriff in der Idee von König und Staat sowie Prophet und Kirche. Als Ver-

walter des Rechts und der Ordnung setzt der König den Rechtsspruch und eröffnet damit die Wirklichkeit des Staates ... Der Staat erweist sich damit als die Fortführung der göttlichen Gestalt, die in der Mythologie gegeben wurde.“ (ebd.: 175)

Doch warum gibt es dann überhaupt Kriege zwischen den Religionen, wenn sie doch von gleich denkenden Menschen praktiziert werden, die im Grunde dasselbe Verständnis von Gut und Böse haben? Zunächst besteht somit die Aufgabe, das gleich Bedeutende und gleich Meinende in den scheinbar doch so verschiedenen Religionen herauszufinden und zu klären. An diesem Punkt sind die Religionen in ihrem Missionseifer jedoch immer wieder gescheitert: Sie fühlen sich aus Loyalität ihrer Gemeinschaft, ihrem Religionsstifter oder ihrem Gott gegenüber verpflichtet, Abgrenzungen zu verdeutlichen. Vielfach ist es auch die Angst, zugeben zu müssen, dass es vielleicht doch nur eine universale Gottheit (*Gott = gut*) gibt, die verschiedene Namen trägt und von jedem anders empfunden und verwirklicht wird, weil Gott von den Propheten und Religionsstiftern in unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich wahrgenommen wurde.

Spielt es überhaupt eine Rolle, von welchem Gott die sogenannte Wahrheit propagiert wird? Ob das Verständnis von Prosozialität nun vom Menschen selbst kommt oder von Gott und Göttern: Es geht um das daraus resultierende Verständnis, welches der Mensch von Gut und Böse hat und entsprechend handelt. Ob Gott nun, um den Menschen zu ethisch gutem Verhalten zu erziehen, geschaffen wurde, oder ob Gott oder ein von ihm Gesandter erschienen ist, um die Menschen gutes Verhalten zu lehren, würde Gegenstand einer theologischen oder religionswissenschaftlichen Arbeit sein. Zumindest weist allein schon der etymologische Zusammenhang des Begriffs (*Gott = gut*) darauf hin, dass mit Gott das Gute, also auch gutes Verhalten und Handeln assoziiert wird. Auch wenn dies nicht auf alle Sprachen und Religionen zutreffen mag, wird kaum zu bestreiten sein, dass mit den vielen verschiedenen Namen Gottes in den Kulturen ebenfalls das *Gute* bzw. das gute Verhalten verbunden ist bzw. gutes Verhalten, welches durch den Glauben an Gott motiviert ist.

Im sozialpädagogischen Bereich befassen wir uns jedoch insbesondere mit Fragen nach der Erziehung zu prosozialem oder „gutem“ bzw. Hilfe leistenden menschlichen Verhalten in der Gesellschaft und anderen gegenüber.

Auch wenn einerseits oft der differenzierende Standpunkt vertreten wird, dass sich Religion mit der Beziehung des Menschen zu einer übermenschlichen Realität beschäftigt und Ethik die Beziehung zwischen Mensch und Mensch und anderen Geschöpfen regelt, spielen Religionen bei und für die Prosozialität eine wesentliche Rolle, da ihr Gegenstand außer der Beziehung zu Gott darin besteht, den Menschen zu „gutem Verhalten“ anderen, seiner Gemeinschaft und Umwelt gegenüber zu erziehen. Besonders bei der Behandlung des Hinduismus wird ersichtlich, dass die Übergänge hier fließend sind. (vgl. Kozhupakalam 1984: 124)

Für Dave basiert Ethik auf Religion und Spiritualität; konkrete Gestalt nimmt sie im interaktiven Kontext sozialer, ökonomischer, politischer und sonstiger Bereiche der Welt an. Erst wenn Moral auf dem spirituellen Fundament von Einheit und Universalität steht, umfängt ihr Geltungsbereich die ganze Gesellschaft und jedes Individuum, einschließlich des eigenen Selbst. (vgl. Dave 2001: 49f)

In dem Buch „Versuchung zum Guten“ (Buchkremer et al. 2001) werden u. a. die verschiedenen Staatsformen und Staatstheorien auf ihre Prosozialität hin untersucht. Bei den meisten kann davon ausgegangen werden, dass die Entwicklungen von Staatsformen und -theorien religiös geprägt sind. (Zumindest trifft dies auf die historische Entwicklung der hinduistisch geprägten Staatsformen und -theorien Indiens zu.) Denn für die Sozialpädagogik ist es relevant, eine „metatheoretische“⁸ Entscheidung darüber zu treffen, welche Grundzüge das gesellschaftliche Leben, in das sie einzugliedern versucht, haben soll und wie das Verhältnis von Einzelmensch, sozialen Gruppen und Gesamtgesellschaft ideal gesehen wird.“ (Buchkremer 1995: 115)

⁸ Metatheorie = wissenschaftliche Theorie, die ihrerseits eine Theorie zum Gegenstand hat (Duden, Bd. 5 1990)

Das würde demnach bedeuten, dass die unmissionarische Sozialpädagogik, bevor sie Maßnahmen z. B. in der Entwicklungshilfe im Ausland ergreift, zunächst die Grundzüge des dortigen gesellschaftlichen Lebens analysieren sollte, um zu wissen, wie die dortige Gesamtgesellschaft ideal gesehen wird.

Dies hinsichtlich religiös geprägter Gesellschaften festzustellen, setzt voraus, dass man ihre Religion kennt und versteht. (vgl. die Ausführungen über Hermeneutik in Abschnitt III: Methode) Gerade bei den vielfältigen Studien, Forschungen und Untersuchungen außerchristlicher Religionen wird deutlich, wie häufig hier aus christlich-apologetischer Perspektive verfahren wird und Unterbewertungen bezüglich prosozialer Tendenzen in anderen Religionen die Folge sind. (vgl. Abschnitt 4.1 Das Hinduismusbild des Westens)

Prosozialität geht jedoch noch weiter: Für das Christentum führt Buchkremer die *Nächstenliebe* als wesentlichen Bestandteil prosozialen Verhaltens an: „Mit der Menschwerdung Gottes in Jesus ist die Gottwerdung des Menschen als Nächstem erfolgt. Das Individuum, ganz besonders das hilfsbedürftige, bekommt göttlichen Rang. Diese vollkommen ungewöhnliche Hochwertung der Prosozialität geht weit ... über die Wurzeln der biologischen Friedfertigkeit und Hilfsbereitschaft hinaus.“ (Buchkremer et al. 2001: 91)

Nun gilt es zu untersuchen, ob denn besonders im Hinduismus adäquate oder ähnliche Anhaltspunkte existieren, die auf solch ein hoch gewertetes prosoziales Verhalten hinweisen.

B. Prosozialität im Hinduismus

Entgegen den Behauptungen vieler westlicher Forscher, Missionare, Wissenschaftler und Philosophen, die dem Hinduismus im Gegensatz zum Christentum häufig keinerlei Nächstenliebe zugestehen, sprechen doch die zahlreichen Lehren, Erzählungen in Epen, Gedichten und Hymnen in den alten hinduistischen Schriften, von denen hier einige analysiert werden, für eindeutig definierte Vorsätze prosozialen Verhaltens oder setzen diese sogar voraus.

Diese Arbeit soll Hintergründe und Auswirkungen gewisser etablierter Paradigmen über das Verständnis sozialen und unsozialen Verhaltens im Hinduismus seitens der westlichen Welt aufdecken, was jedoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen soll, dass in Anbetracht der offensichtlichen Defizite im sozialen Bereich (z.B. das heutige rigide Kastensystem, die Diskriminierung der Frau, Armut und Kinderarbeit) solche Stereotypen teilweise nachvollziehbar sind, da sie im Widerspruch zu den prosozialen Ansätzen in der hinduistisch geprägten Gesellschaft stehen, worauf jedoch später eingegangen wird.

Erst *nach* einer detaillierten Untersuchung des Hinduismus soll auf westliche Rezeptionen eingegangen werden (vgl. 4: Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein). Denn um überhaupt soziale wie prosoziale Aspekte im Hinduismus zu erforschen, bedarf es eines gewissen Grundverständnisses vom Hinduismus im Allgemeinen. Gesellschaft, Religion und Philosophie sind wie in kaum einer anderen Gesellschaft so stark und so lange miteinander verflochten wie in der hinduistischen Gesellschaft Indiens. Das eine baut auf das andere auf, das eine hängt vom anderen ab – bis zum heutigen Tage, bis in alle Gesellschaftsschichten und Landbezirke Indiens.

Deshalb soll der Hinduismus zunächst aus einigen seiner grundlegenden ethisch-philosophischen Begriffe heraus beschrieben werden. Allein aus diesem Verständnis heraus lassen sich Bezüge zu weiteren thematisch relevanten Schwerpunkten herstellen.

1 Die Weltanschauung des Hinduismus

Bisher wurde im Verlauf dieser Arbeit von *Hinduismus* gesprochen, ohne dass dieser Begriff näher geklärt wurde. Als eine der ältesten lebenden Religionen der Welt hat der Hinduismus keinen datierbaren Anfang. Zur Geschichte des Hinduismus gehören nach der „Arier-Theorie“ (vgl. 1.3.15) nicht nur die indogermanischen Arier, die ca. 1500 v. Chr. nach Indien eingewandert sind, sondern auch die Draviden und andere urindische Ethnien. Das Wort *Hindu* ist urindischen Ursprungs. Es wurde erstmals von den Persern verwendet, die die Bewohner jenseits des Sindhu – eines Flusses im Nordwesten Indiens – als Hindus bezeichneten (Hindustan). Das Wort *Hindu* taucht in der Literatur erstmals im 11. Jahrhundert n. Chr. auf. (vgl. Nehru 1961: 74)

Noch zur Zeit Alexanders des Großen (356-323 v. Chr.) wurde nicht unterschieden zwischen Indern und Hindus. Weder der Begriff *Hindu* noch der des *Hinduismus* wurde somit von den damit Bezeichneten selbst gewählt. Trotzdem wurden diese Begriffe im Laufe der Zeit von den Gläubigen selbst angenommen und gelten als Identifikation ihrer Weltanschauung. Heute sind 80 Prozent der rund eine Milliarde Einwohner Indiens Hindus, die restlichen Muslime, Buddhisten, Jains, Juden, Sikhs und Christen.

Seit der muslimischen Eroberung des indischen Nordens im 11. Jahrhundert n. Chr. gibt es den *Hinduismus* als Religionsbegriff. Und seit Vivekanandas⁹ Wort-Meldung beim Parlament der Religionen anlässlich der Weltausstellung in Chicago 1893 gilt der *Hinduismus* als „Weltreligion“. (vgl. Oberhammer, 1997: 9)

Während verschiedene Wissenschaftler den Hinduismus als *Volksreligion* bezeichnen, wird er an anderer Stelle wiederum als *Weltreligion* bezeichnet. (vgl. Murken 1988: 21) Dies ist ausgesprochen irreführend. Zu Recht bemerkt in diesem Zusammenhang das „Wörterbuch der Religionen“: „Weltreligion bildet den Gegensatz zu Volksreligion, sofern sie nicht

⁹ Vivekanandas Position wird in 3.4 Vivekananda und die Ramakrishna-Mission näher erläutert.

im Volkstum ihre Grenze findet, sondern ihre an den einzelnen gerichtete Heilsbotschaft eine universelle ist.“ (Bertholet 1976: 640) Für den Hinduismus in Indien treffen gleichzeitig beide Definitionen zu, auf Traditionen und Riten, die sich beschränkt auf kleinere Dorfgemeinschaften über Jahrtausende herausgebildet und erhalten haben, und andererseits auf die eine Philosophie und Spiritualität, die sich nicht einmal auf ein Land beschränkt, sondern über die gesamte Erde erstreckt.

Doch ob der Hinduismus überhaupt eine Religion ist, wird von einigen Indologen, Gelehrten und Theologen in Frage gestellt. Diese Definitionsproblematik liegt daran, dass diese indische Religion schwer von Kultur und Gesellschaft zu unterscheiden ist. Zum anderen ist es für den in der abrahamitisch-religiös geprägten Welt aufgewachsenen Menschen zunächst schwierig, einer Religion zu begegnen, die keine Gründergestalt wie Abraham, Mose, Jesus oder Mohammed, keine kanonisierte Schrift wie die Tora, die Bibel oder den Koran anzubieten hat und die keine klaren Abgrenzungen und keine eindeutigen durch Konzilien geprüfte Dogmen und Organisationsstrukturen aufzuweisen hat.

So behauptet selbst von Stietencron, ein hervorragender Kenner der indischen Kultur, der Hinduismus sei eine Erfindung der Europäer, und nicht einmal *eine* Religion, sondern ein Kollektiv von Stammesreligionen oder „Sekten“. (Stietencron, 1984: 213 ff.) Oberhammer erkennt den Hinduismus als phänomenale Religion an: „Wenn man ... bedenkt, dass es im Hinduismus kein Lehramt der Kirche, keine hierarchische Leitung der Kirche mit ihrem autoritären Duktus gibt, sondern das Überdauern in der Zeit, das Beharren des Erscheinungsbildes des Hinduismus nur auf der Formkraft der ‚Tradition‘ beruht, so scheint dies doch ein sehr spezifischer Zug des Hinduismus zu sein, der wert ist, dass er im Zusammenhang mit dem Phänomen der Religion als solcher näher untersucht wird.“ (Oberhammer 1997:11)

Selbst wenn der Hinduismus mit der Zeit verschiedene Stammesreligionen einbezogen hat und damit auch kulturbedingte Traditionen, so muss doch festgestellt werden, dass es allgemeingültige Prinzipien gibt, die alle Hindus als ihrer Religion zugehörig akzeptieren. Auch wenn der Begriff

Hinduismus nicht von ihnen selbst stammt, haben sich, besonders seit dem *Neohinduismus*, alle Gläubigen damit identifiziert.

Diese Analyse findet bei anderen Autoren wiederum keinen Anklang. „Es gibt immer noch einige westliche Indologen, Gelehrte und Theologen, die dem Hinduismus das Prädikat, eine Religion zu sein, absprechen. Sie sagen, der Hinduismus habe keine klar umrissene Grenze, keine eindeutigen Dogmen und keine kohärente Organisation. Dieser Kritik liegt ein bestimmter Typus der Religion zugrunde.“ (Mall 1997: 2) Mall lehnt diese Ansicht als zu formalistisch ab, „weil sie per definitionem festlegt, was als Religion zu gelten hat, oder sie hebt einen bestimmtem Typus der Religion in den absoluten Stand. Solche Feststellungen sind inhaltsleer und helfen nicht weiter.“ (ebd.: 3)

Ursachen für die Problematik, den Hinduismus als einheitliche Religion zu beschreiben, liegen möglicherweise auch in der ungewohnten Vielfalt von Göttern, Ritualen und Schriften. Auch die neuere Literatur umfasst zahllose Beschreibungen eines Hinduismus, der alles und nichts enthält. So wird der Hinduismus zuweilen zu einem „Selbstbedienungsladen“, wo beliebig das herausgeholt wird, was für richtig und wesentlich gehalten wird. „Oft begegnet man in den Darstellungen einer Art Vulgärhinduismus, der als der populäre Hinduismus viele Götter, Götzen, alle Arten von Wiedergeburt, Kuhverehrung und die vielen Abarten des Kastenwesens kennt. Von den Veden bis hin zu dem Neohinduismus gibt es diese verwirrende Vielfalt im hinduistischen Pantheon, die allein jedoch den eigentlichen Hinduismus nicht erklärt.“ (ebd.: XII) Nach Mall gehören Merkmale wie Polytheismus, die vielen fast konträren Schöpfungsmythologien oder das „krakenartig“ wuchernde Kastenwesen nicht wesentlich zum Hinduismus. Vielmehr beschreibt der Rigvedische Satz von dem Einen wahrhaft Göttlichen mit vielen Namen das Wesentliche des Hinduismus. Diese urvedische Grundhaltung findet man von der vedischen Zeit bis zum Neohinduismus. (vgl. ebd.: XXI)

Eindeutige Stereotype liegen in den Lehrplänen für Religionsunterricht in allen Schulformen des deutschen Schulwesens vor. Wenn man davon ausgeht, dass Schulen die ersten und häufig einzigen gravierenden Prä-

gungen in Bezug auf vertrauenswürdige autoritatives Wissen leisten, kann davon ausgegangen werden, dass sich bestimmte Bilder verfestigen und sich nur bei näherem Interesse oder gesonderter Bemühung später ändern lassen.

Mit dem Hinduismus in seiner defizitären Darstellung im Religionsunterricht hat sich insbesondere Murken beschäftigt. Er stellt fest, dass das meiste außerchristliche Lehrmaterial über Religionen den abrahamitischen Religionen, vorwiegend dem Islam gewidmet ist. „In der gesamten religionspädagogischen Literatur gibt es nur wenige Arbeiten und Unterrichtsentwürfe zum Hinduismus... Der Unterrichtsentwurf von G. Wolf (1984/85) bringt zwar durchaus gutes Material zum Hinduismus, führt das Thema jedoch mit der Not und dem Leid in Indien ein. Bilder wie ‚Mädchen hinter Drahtgitter‘, ‚Kinder in Kanalrohren‘ oder ‚Flüchtlingskind‘ sind wenig geeignet, einen wertfreien Eindruck des Hinduismus zu vermitteln ... Zusammenfassend kann man sagen, dass der Hinduismus im Material der Religionspädagogen bisher nahezu völlig vernachlässigt wird. Es gibt nur wenige Unterrichtsentwürfe und Materialien, und diese sind zum Teil von sehr geringer Brauchbarkeit.“ (Murken 1988: 16) Es bleibt zu hoffen, dass aktuelleres und differenzierteres Unterrichtsmaterial, z. B. von Monika und Udo Tworuschka, Axel Michaelis, Kim Knott und Schlenso, sich in Zukunft in den Schulen durchsetzen wird.

Ohne das Bemühen um ein differenzierteres und vollständiges Bild von der Philosophie, Spiritualität und Ethik des Hinduismus unterliegt der Normalbürger den medienwirksamen Skandalberichten über Armut, Elend, Witwenverbrennung, bunten Ritualwelten und der Bollywood-Romantik oder – bei der Suche nach Selbstverwirklichung – dem Massenangebot der Esoterik, die jedoch meist nur einen Abklatsch von Yoga- oder Tantra-Interpretationen selbsternannter Gurus anzubieten hat.

1.1 Grundzüge des Hinduismus

Um den Hinduismus auf seine prosozialen Aspekte hin zu untersuchen, ist es notwendig, ihn in seinen Grundzügen zu beschreiben und auf der Ba-

sis der überlieferten Schriften zu beleuchten. Der Hinduismus hat keinen einzelnen Stifter und ist somit keine prophetische Religion. Dadurch stellt er gegenüber den anderen Weltreligionen eine Einzigartigkeit dar. Kirchenähnliche Konzilien oder Festlegungen hat es im Hinduismus nicht gegeben. Er hat keine geschlossene dogmatische Lehre. Er wird verglichen mit einem „Baum, der sich allmählich entwickelt hat, und nicht mit einem Gebäude, das von einem bestimmten Architekten zu einer bestimmten Zeit geplant, entworfen und errichtet wurde“. (Mall 1997: 1)

Der Hinduismus erneuert sich ständig selbst, indem Menschen vom hinduistischen Gedankengut inspiriert werden oder in den hinduistischen Schriften Gedanken, Erklärungen und Erfahrungen wiederfinden, die ihnen ermöglichen, eigene Erlebnisse in Worte zu fassen. Zu diesen Menschen gehören Ramakrishna, Vivekananda, Yogananda, Ramana Maharshi, Aurobindo¹⁰ und viele andere mehr. (Vgl. 3 Der Neohinduismus) Sie und durch sie inspirierte Schüler haben das Mosaik der Erkenntnis noch vielfältiger werden lassen. Aber sie alle betonen, dass das Wesentliche immer dasselbe ist und bleibt.

Die vielfältigen religiösen Vorstellungen gehören nicht dem System einer *einzig*en religiösen Tradition an. „Bei genauerer Betrachtung ... entpuppt sich das Phänomen des Hinduismus als eine Vielzahl verschiedener religiöser Traditionen und Schulen (*sampradaya*) ... Die Vielfalt religiöser Vorstellungen und Formen gelten nicht als *ganze* für *jeden* Hindu. Jedes Individuum ist in eine bestimmte vorgegebene Tradition mit den für sie charakteristischen Vorstellungen und Lebensformen durch Geburt und Herkunft eingebunden.“ (Oberhammer 1997:11)

Während die Götter Griechenlands und Roms verschwunden oder nur noch in „antiquarischer“ oder „literarischer“ Form vorhanden sind, ist die aktive Götterverehrung im Hinduismus noch heute in gleicher Weise in den Tempeln und in dem Bewusstsein der Hindus existent wie schon seit Tausenden von Jahren. Der vermeintliche Polytheismus gab anderen Religionen stets Anlass zur Kritik wegen des Verbotes, sich ein Bild von Gott

¹⁰ Aurobindo (1872-1950), Philosoph, Guru und Dichter, verbindet die humanistische Bildung des Westens mit der hinduistischen Philosophie.

zu machen. Bilderkult wird häufig als Götzen verehrendes Heidentum abgewertet. Doch der Bilderkult gehört, wie bereits erwähnt, zu allen sogenannten Primitivvölkern. Als die Arier vom Nordwesten Indiens in die anderen Teile des Landes vordrangen, versuchten sie auf ihre Art, die aus zahlreichen Volksstämmen und -gruppen bestehende ansässige Bevölkerung zu „zivilisieren“. Doch der Bilderdienst wurde nie abgeschafft, sondern in die arische Kultur integriert.

Radhakrishnan schreibt über diese Entwicklung: „Die vedischen Arier besaßen keine Tempel und verwendeten keine Götterbilder. Die dravidische Kultur dagegen förderte den Bilderkult und hielt an der *puja* (Verehrungszeremonie vor einer Bildgestalt) anstatt des *yajna* (Opfer) fest. Die verschiedenen Abhandlungen über Tempel und Bilderglauben wurden verfasst, nachdem der Hinduismus und der Vedismus entwachsen waren. Vedische Gesänge erklangen auch weiterhin, der befeuernde Genius der Seher verschmolz die vedischen und nichtvedischen Elemente und verlieh den *agamas* (alte Schriften der indischen Urbevölkerung) das gleiche Ansehen wie den Veden. Tempel sind die sichtbaren Sinnbilder der Hindu-Religion. Sie sind die Gebete der Erde zum Himmel. Sie sind an eindrucksvollen und einsamen Orten gelegen. Die hohen Gipfel der Himalajas bilden in ihrer Majestät und Reinheit den natürlichen Hintergrund für die großen Tempel.“ (Radhakrishnan 1941: 140)

Symbolismus wie Bilderverehrung sowie Meditation, Pilgerfahrten, Opfern etc. gelten für Hindus nicht als „Heidentum“, sondern allenfalls als „primitivere“ Gottesvorstellung gegenüber der Erkenntnis, Gott beziehungsweise *das Göttliche* überall zu sehen. „Das Hauptbestreben des Hindu-Glaubens geht dahin, den Bilderdienst als Mittel zur Entwicklung des religiösen Geistes, zur Erkenntnis des Höchsten zu gestatten, der seinen Tempel in allen Wesen hat. In der Bhagavad-Gita wird der Herr mit den folgenden Worten geschildert: ‚Ich bin in allen Wesen gegenwärtig als ihre Seele, aber da sich die Sterblichen meiner Anwesenheit nicht bewusst sind, führen sie das Schauspiel des Bilderdienstes auf.‘ Es wird uns gestattet, zu ihm unsere Zuflucht zu nehmen, wenn wir geistig noch nicht reif genug geworden sind, die Gegenwart des Höchsten allenthalben wahrzunehmen.

„In Erfüllung seiner Pflicht soll mich, den Herrn, jedermann in Bildern und dergleichen nur solange verehren, als er mich nicht in seinem Herzen als in allen Wesen beheimatet wahrnimmt.“ Bilder sind für die geistig Armen, denn der Weise sieht den Höchsten überall.“ (Radhakrishnan 1941: 140)

Für den Hindu ist klar, dass nichts erkannt werden kann außer in der Weise des Erkennenden. Canakyaniti (zit. in Radhakrishnan ebd. 141) betont: „Weder im Holz, noch im Stein oder Ton lebt die Gottheit. Die Gottheit ist dort dank eines mystischen Gefühls.“ Radhakrishnan folgert daraus, dass das mystische Gefühl „die Hauptsache“ ist: „Die Frucht der Gottesverehrung folgt dem Gefühl des Handelnden. Ein echtes Symbol trägt Meinungsschicht auf Meinungsschicht mit sich und spricht auf den verschiedenen Ebenen des Verständnisses zu jedermann. Da sich unser Glauben vertieft, wird auch sein Sinn angemessener. Wir mögen mit irgendeinem Symbol beginnen – in dem Maße, wie unsere innere Haltung reift, nähert sich das Symbol der Realität. Der Hindu erkennt nicht nur, dass alle Wege zu dem einen Höchsten führen, sondern auch, dass jeder einzelne *den* Weg wählen muss, der von dem Punkte ausgeht, an dem er sich im Augenblick des Aufbruchs befindet. ... Der Geist der Gottesverehrung muss im Ritual und in Institutionen verkörpert werden. Das religiöse Leben der Gemeinschaft muss gefühlsmäßig und institutionell zum Ausdruck gebracht werden. Sonst entfaltet der Gottesdienst nur selten seine ganze Fülle und Kraft.“ (Radhakrishnan 1941.: 139-140)

Die bekanntesten Gottheiten sind Brahma, Vishnu, Shiva, Krishna und Ganesh. Doch es gibt zahlreiche Gottheiten, die für bestimmte Situationen, Jahreszeiten oder Naturelemente stehen. Es kann durchaus vorkommen, dass ein Hindu heute einen anderen als seinen Hauptgott verehrt als an einem anderen Tage und dass andere Gottheiten zu seinem Neben- oder Halbgott werden. Für den Hindu sind die verschiedenen Gottheiten nur Ausdruck und Manifestationen der verschiedenen Aspekte des Göttlichen, daher konkurrieren diese Gottheiten nicht miteinander. Sie gelten als Symbole für das Absolute, das für den Verstand nicht mehr fassbar ist, für das *brahman* und das *atman*. *Brahman* wird weithin als „Weltseele“ oder göttliche Seele definiert, während *atman* die Einzelseele darstellt.

Der Hinduismus umfasst sowohl den Glauben und die Begegnung mit einem oder mehreren Göttern als auch die monistische Position, dass es keinen persönlichen Gott gibt, sondern lediglich eine göttliche Ausstrahlung (*brahman*; im Buddhismus *nirvana*). Daher verwundert es nicht, wenn man heute wie vor hunderten oder gar tausenden Jahren verschiedene Gottheiten neben Buddha und sogar Jesus auf den Hausaltären vorfindet. Daher auch die vielen Festtage, die zu Ehren der verschiedenen Gottheiten oder Inkarnationen in den verschiedenen Regionen Indiens begangen werden.

Es gibt zahlreiche Richtungen, die von streng asketischen bis zu tantrischen Praktiken reichen und sexuelle Energie als Mittel zur Erreichung des Ziels einsetzen. Ein weiterer wichtiger Bestandteil des Hinduismus ist das Wissen um die Wiedergeburt, eine Lehre, die sowohl vom Buddhismus, Jainismus und Manichäismus übernommen wurde als auch in der griechischen Antike, im frühen Christentum, im römischen Kaiserkult, in der Anthroposophie von Rudolf Steiner (1861-1925) sowie, oft stark verfremdet, in „New-Age-Religionen“ vorzufinden ist. (vgl. 1.2.8 *karma*)

Für den Hindu gibt es eine einzige religiöse Wahrheit, die der Vielfalt der Religionen zugrunde liegt. Von Propheten und Gottesinkarnationen wird im Plural gesprochen. „So wie keine Religion *die* Religion darzustellen vermag, ist kein Prophet *der* Prophet.“ (Mall 1997: 3)

Trotz der Vielfalt lässt sich das hinduistische Denken auf ein Grundthema zurückführen, welches immer wieder behandelt wird: Einheit und Vielheit. Schon in frühen indischen Texten (z. B. Rigveda) taucht die Idee der Einheit alles Seienden auf. Allen lebenden Wesen, den vielgestaltigen Dämonen, Göttern und heiligen Mächten (den Einzelseelen: *atman*) sowie der leblosen Materie liegt eine letzte Einheit (*brahman*)¹¹ zugrunde. Aus Einem ist alle Mannigfaltigkeit entstanden, und es ist das letztendliche Ziel allen Seins, wieder in dieses Eine einzugehen bzw. zu diesem Einem zurückzukehren. (vgl. Mensching 1942: 3 ff)

¹¹ „Das *brahman* hat fürwahr zwei Formen, eine körperliche und eine unkörperliche, eine sterbliche und eine unsterbliche, eine stehende und eine gehende, die reale und die jenseitige.“ (Brihad Upanishad 2, 3, 1; zit. in Mensching 1942: 4)

Mall unterstreicht folgende Wesenszüge, die seines Erachtens unter anderen die Zugehörigkeit zum Hinduismus charakterisieren:

1. Der Hindu ist tief davon überzeugt, dass sein Weg einer der Wege zur Erlösung und Gottesrealisation ist.
2. Die polytheistische Vielfalt trägt eigentlich nur symbolischen Charakter. Die vielen Götter selber stellen nur die Wegmarken auf der langen Reise mit dem Ziel der Erlösung dar.
3. Der Glaube an die Veden (altindische Sanskrit-Schriften) ist ein wichtiges und wesentliches Merkmal eines Hindus.
4. Ein gläubiger Hindu geht davon aus, dass allen weltlichen und materiellen Dingen und Ereignissen eine übernatürliche, spirituelle, ewige Kraft zugrunde liegt. Das, was den Kosmos trägt, trägt auch den Menschen, und nicht umgekehrt.
5. Folgerichtig glaubt ein Hindu an einen unsterblichen Kern in sich und in jedem Lebewesen, an eine „Transmigration“ dieses Kerns über den Tod hinaus.
6. Die Kraft, die diese Transmigration regelt, ist eine moralische und trägt den Namen *karma*-Gesetz. Dieses Gesetz kann sowohl selbstständig walten als auch von einer göttlichen Instanz gelenkt werden.
7. Prinzipiell ist es möglich, dieses Kommen und Gehen zu beenden. Mit anderen Worten, die Kette der Wiedergeburten kann durchbrochen werden. Hierzu ist es wichtig, dass der ethische Kern der *karmas* wirksam wird. Denn *karmas* binden uns an die Welt, aber ebenso befreien sie uns von der Bindung, wenn sie so rein, so sauber, ethisch und moralisch sind, dass sie keine Schatten mehr werfen.
8. Jeder Hindu glaubt an eine Wesensverwandtschaft zwischen der menschlichen und der göttlichen Seele. Es mag hinsichtlich der Art dieser Verwandtschaft verschiedene Ansichten geben. (Mall 1997: 4)

Der Hinduismus basiert nicht auf einer einzelnen Schrift oder einer einheitlichen Lehre, sondern auf vielen Schriften. Somit stimmt er mit einer großen Vielfalt von Glaubensrichtungen und Praktiken überein, die über die Jahrtausende weitergereicht wurden.

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, wenn auf jede Aussage oder jeden Hinweis auf prosoziales Verhalten in den vielen Schriften des Hinduismus eingegangen würde. Daher ist es notwendig, auf die essentiellen ethischen Grundlängen im Hinduismus einzugehen, die von allen Hindus akzeptiert werden und die gewissermaßen die Basis für jegliches prosoziales Verhalten bilden. Dazu gehören die vielgerühmte *Toleranz* und *Friedfertigkeit* des Hinduismus. Die grundlegenden ethischen Begriffe, die im Folgenden dargestellt werden, sind vor allem *dharma*, *karma* und *ahimsa*.

1.1.1 Die grundlegenden Schriften des Hinduismus

Schon Radhakrishnan warnt Studierende der altindischen Literatur und Philosophie vor Übersetzungen aus dem Sanskrit oder Pali ins Englische. Die wesentlichen Konzepte würden in ihrer Bedeutung oftmals verdreht oder verwechselt. Dem Übersetzer komme eine große Verantwortung zu, den Reichtum von über 4000 Jahren indischer Philosophie zu erhalten. (vgl. Radhakrishnan 1957: VII)

Die indische Philosophie hat eine äußerst lange und komplexe Entwicklung durchlaufen, weitaus komplexer, als gewöhnlich angenommen. Wohl kaum eine andere philosophische Tradition hat eine längere kontinuierliche Entwicklung durchgemacht. Während für die westliche Wissenschaft die historisch-zeitliche Perspektive beim Studium dieser Tradition zweifellos von immenser Wichtigkeit ist, ist für den Hindu eine Chronologie weit weniger relevant. Denn die Wahrheit ist für ihn ewig: Für die Gegenwart gilt sie ebenso wie für die Vergangenheit.

Daher scheint es unmöglich, einen exakten historischen Überblick dieser Entwicklung zu präsentieren. Wegen Indiens mangelndem Interesse an Chronologien sind viele Details der chronologischen Abfolge des Geschriebenen entweder verloren gegangen oder es wurde keine Abschrift aufgehoben. „Die Geschichte indischer Philosophie kann nur im weitesten Umriss beschrieben werden, aber keine Geschichte der Philosophie kann vollkommen sein ohne das Bekanntsein der Philosophen, die verantwort-

lich für die Doktrinen und für die Entwicklung der Gedanken jener sind. Die Natur der alten Inder war so unhistorisch oder vielleicht so tiefphilosophisch, dass viel mehr bekannt ist über die Philosophie als über die Philosophen. Relativ wenige der großen Philosophen der alten indischen Gedanken sind uns bekannt, und manche der berühmten Namen, welchen die Geschichte bestimmte philosophische Doktrinen oder Systeme beimisst, sind heute als legendär zugelassen. Auf der anderen Seite kennt man gelegentlich die Autoren mancher Doktrinen, aber wie im Fall des indischen Materialismus und mancher anderen Bewegungen sind originale Texte nicht vorhanden und die Details der Systeme sind völlig unbekannt.“ (Radhakrishnan 1957: XV)

Daher wäre es vermessen, sich in dieser Arbeit auf irgendwelche Zeitangaben festzulegen. Denn je nach Autor fallen sie völlig unterschiedlich aus. Aus der Vielzahl der Schriften, die der hinduistischen Religion und Philosophie zugrunde liegen, werden hier nur diejenigen vorgestellt, die für das Thema dieser Arbeit relevant erscheinen und häufig zitiert werden.

1.1.2 Der vedische Hinduismus

Laut Mall hat es in der indischen Geschichte keine Konzilien gegeben, die eine eindeutige sakrale Literatur hätten bestimmen können. Trotzdem lassen sich die Schriften des Hinduismus in zwei wesentliche Kategorien fassen, die sich mit den beiden christlichen Quellen, *traditio* und *scriptura*, vergleichen lassen (Mall 1997: 9f): Die *shrutis* beziehen sich auf das, „was gehört, vernommen oder offenbart wird“, nämlich ewige Wahrheiten. Sie umfassen die vier *vedas*, die als die ältesten in Sanskrit verfassten Schriften gelten. Sanskrit gilt den Hindus als ewig, heilig und nicht von dieser Welt. Die *vedas* umfassen Riten und *mantras* (Hymnen und Gebete) zu Verehrungszwecken.

Die *smritis* (Überlieferungen) beziehen sich auf das, „woran man sich erinnert“ und was sich als Tradition zeigt. Zu diesen Schriften zählen beispielsweise die Sittengesetze des Manu (vgl. 1.3.5), die Epen des Mahabharata und des Ramayana sowie die Geschichten der Puranas (die Schöp-

fungsgeschichten, die Göttererzählungen und die Berichte von der Gottesliebe) und die umfangreiche tantrische Literatur (Kama-Sutra)¹². Die Bhagavad-Gita (Gesang des Erhabenen) ist Teil des Mahabharata. Sie ist die wichtigste und bekannteste Schrift der Hindus. Sie beschreibt einen Dialog zwischen dem Prinzen Arjuna und Krishna, einem der beliebtesten Hindu-Götter, und enthält wichtige spirituelle und ethische Lehren des Hinduismus. (vgl. 1.1.4 Die Bhagavad-Gita)

So wie im Christentum die Bibel, im Islam der Koran, im Judentum der Tanach¹³ so werden im Hinduismus die Veden und die Upanishaden (s. u.) als ewige Botschaft des Göttlichen angesehen. (vgl. Mall 1997: 9) Der Hinduismus beinhaltet von den heutigen Religionen als einzige fast alle Ausdrucksformen von Religion – angefangen vom sogenannten Polytheismus über Monotheismus bis hin zum Monismus¹⁴. Glasenapp spricht vom Hinduismus als einer „Enzyklopädie aller Religionen“. (zit. in: Mall, R. A.1997: 10)

So heißt es im Rigveda: *Ekam sad, vipra bahudha vadanti* (Das Wahre ist das Eine. Die Weisen benennen es verschieden). Dies bedeutet jedoch nicht, dass es sich hier lediglich um eine Form von Synkretismus handelt. Es gibt innerhalb dieser verschiedenen Ausdrucksformen kein festgelegtes Dogma, sondern eine umfassende Einheit, die dem Hinduismus zugrunde liegt; sie begleitet die verschiedenen religiösen Gestalten und lässt keine Absolutheit zu. Der Hindu sieht den Pluralismus als gottgewollt an. Der berühmte indische Dichter Tagore drückt dies so aus: „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.“ (zit. in: Mensching, G. 1955: 178)

Veda heißt Wissen und Weisheit bzw. göttliches, spirituelles Wissen. Dabei geht es nicht um ein geschriebenes, sondern in erster Linie um ge-

¹² Zu den *smritis* gehören Lehrbücher, Upanishaden und Sutras. Etwa ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. werden sie aufgezeichnet.

¹³ Der Tanach ist die Heilige Schrift des Judentums.

¹⁴ Unpersönlichkeitslehre mit dem Ziel, nach dem Tod mit der göttlichen Ausstrahlung zu verschmelzen.

hörtes Wissen, eine ungeschriebene Lehre, die dem Seher oder Weisen offenbart wurde. Dem Geschriebenen geht immer das Gehörte voraus.

Die Veden sind viel umfassender als die Bibel oder der Koran. Es gibt vier Vedas: der älteste ist der Rigveda (ca. 10 000 Strophen in zehn Büchern, Entstehung schätzungsweise 1750 und 1200 v. Chr.). Er beinhaltet philosophische Erzählungen in Versform. Der nächste ist der Samaveda (ca. 1000 v. Chr.), der aus Liedern zur Verehrung von Gottheiten besteht, der dritte ist der Yajurveda (ca. 1400-1000 v. Chr.), der Opferrituale und -formeln enthält. Sehr viel später erschien der Atharvaveda (1200-1000 v. Chr.), der Veda der mystischen Praktiken. (vgl. Mall 1997: 10)

Auch wenn es im Hinduismus zahlreiche Götter gibt, die für verschiedene Naturerscheinungen wie Erde, Luft, Feuer, Wasser, Sonne, Mond oder für Eigenschaften wie Liebe, Zorn oder Tod stehen und die auch für jeden Hindu verehrens-wert sind, geht es dem Hindu hinter dieser Vielfalt der Namen meistens nur um einen Gott, der hinter ihnen steht. Wenn er sich also in seiner Verehrung für einen dieser Götter als Hauptgott oder Hauptgöttin entscheidet, sieht er die anderen Götter als weitere Formen des einen oder der einen an. So wird nicht *eine* Gottesvorstellung in der Konkurrenz zu den anderen als die einzig wahre gesehen, sondern die Götter stehen komplementär zueinander oder werden als Inkarnationen des Einen gesehen. Dem Vielen liegt das Eine zugrunde. So zielt der Polytheismus auf den Monotheismus, schreibt Mall. „Die Vielfalt der Wege steht dem Monismus des gemeinsamen Zieles gegenüber.“ (Mall, R. A. 1997: 12) Und die verwirrende Vielfalt werde verständlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Gott sich verschiedenen Menschen zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise offenbart. (vgl. ebd.: 15)

1.1.3 Der upanishadische Hinduismus

Während die Veden sich eher mit Opferritualen befassen und polytheistisch erscheinen, handeln die Upanishaden von der Suche nach Gott, dem unpersönlichen brahman oder der Ursache aller Ursachen. Die Veden be-

handeln eher den Weg des Handelns (*karma-kanda*) und die Upanishaden den Weg des Wissens (*jnana-kanda*).

Die Upanishaden bilden auch einen Teil der Shrutis und bestehen aus philosophischen Diskussionen zwischen Schüler und Guru.¹⁵

Wörtlich genommen bedeutet Upanishad: sich nahe bei (*upa*) jemanden nieder- (*ni*) setzen (*sad*). Damit ist die traditionelle Unterrichtsform gemeint, bei der der Schüler sich zu seinem Lehrer setzt, um in Demut die offenbarte Wahrheit (*shruti*) zu hören. Diese Lehren wurden nicht öffentlich verkündet. Sie gelten als vertrauliches Wissen, das „weniger geschrieben und ausgesprochen werden kann, weil es eher empfangen und realisiert werden muss“. (vgl. Mall 1997: 17) Sie werden auch als „Ende des Veda“ (*vedanta*) bzw. Schlussfolgerung der Veden bezeichnet. Die ältesten und wichtigsten sollen zwischen dem 8. und 4. vorchristlichen Jahrhundert entstanden sein. Selbst als sie in schriftlicher Form erschienen, galten sie nur durch Verlesung und Erklärung einer selbstverwirklichten bzw. erleuchteten Seele als vermittelbar.

Die Lehren werden auch aus dem Grund als vertraulich bezeichnet, weil der Schüler geeignet sein soll, das Wissen in rechter Weise anzunehmen. Die persönliche Beziehung zwischen Lehrer und Schüler spielt eine wichtige Rolle. Das lässt auf eine ausgesprochene Individualpädagogik schließen, die sich in den Erzählungen der alten Schriften immer wieder findet. Ein herausragendes Beispiel stellt das Zwiegespräch zwischen Arjuna und Krishna in der Bhagavad-Gita dar. (vgl. 1.1.4 Die Bhagavad-Gita)

Wenn den Veden etwa die Bedeutung des Alten Testaments im Christentum zukommt, sind die Upanishaden das Neue Testament. Im Unterschied zu den Veden erscheinen sie weniger ritualistisch und polytheistisch. In den Upanishaden geht es um das Verhältnis zwischen *atman* und *brahman*, d.h. der ewigen individuellen Seele und dem Absoluten. Dabei gibt es zwei Hauptrichtungen, die monistische von Shankaracarya¹⁶, in der

¹⁵ Guru, wörtlich „schwer beladen“ (mit Wissen), bedeutet geistiger Meister oder Lehrer.

¹⁶ Shankaracarya (788-820 n. Chr.), berühmter Philosoph und Vertreter der monistischen advaita-Philosophie („Nichtdualität“), wonach das individuelle und höchste Selbst bzw. Gott eins sind.

das *brahman* das höchste unpersönliche Göttliche darstellt, und die monotheistische von Ramanuja¹⁷, welche Gott als Person ansieht. Das unpersönliche *brahman* wird in den Upanishaden mit Eigenschaften gedacht und so zu *saguna-brahman* (*sa* = mit, *guna* = Eigenschaften). „Der hinduistische Theismus der späteren Zeiten, dargestellt in den großen Epen Ramayana und Mahabharata und in der Bhagavad-Gita hat dieses Ideal des *saguna-brahman* zu der populärsten Form des Hinduismus werden lassen.“ (Mall, R. A. 1997: 18)

1.1.4 Die Bhagavad-Gita

Die Bhagavad-Gita (BG), der „Gesang des Erhabenen“, nimmt unter den Abhandlungen des Epos Mahabharata die bedeutendste Stellung ein. Sie ist der philosophische Teil und Höhepunkt des Mahabharata, welcher anhand eines Dialogs zwischen dem Krieger Arjuna und seinem Freund und Lehrer, dem Gott Krishna (der Allanziehende), unmittelbar vor der Schlacht von Kurukshetra, der größten kriegerischen Auseinandersetzung der vedischen Geschichte, stattfindet. Sie wird in dieser Arbeit noch öfter zitiert.¹⁸ Neben der Bergpredigt war sie die Lieblingslektüre Gandhis. (vgl. 3.5.5 Prosoziale Beweggründe in Gandhis Handeln)

Die Bhagavad-Gita stellt eine eigenartig gelungene Mischung aus religiösen und philosophischen Abhandlungen dar. Sie stammt nicht von einem einzelnen Autor, sondern verdankt sich einer Tradition (vgl. Mall 1997: 77), nämlich der noch heute am stärksten vertretenen Tradition des Vishnuismus. Diese bezieht sich auf den Gott Vishnu, der sich von den hinduistischen Göttern am weitesten zurückverfolgen lässt. Vishnu gehörte bereits zum vedischen Pantheon, und alle Bücher des Rigveda zeugen von ihm. Er wird dort mit Purusha (dem „höchsten Genießer“) und Krishna (dem „Allanziehenden“) identifiziert. Nach von Stietencron entwickelte sich schon damals eine Theologie, die bereits alle Züge eines Monotheis-

¹⁷ Ramanuja (ca. 1050-1137), auch bekannt als Ramanujacharya, Philosoph, und Vertreter der monotheistischen dvaita-Philosophie, wonach die Seelen der Lebewesen und die höchste Seele immer individuell sind.

¹⁸ Der Inhalt der Bhagavad-Gita wird in 1.2.7 Dharma-Konflikte beschrieben.

mus trug, während der Hinduismus zuvor bei den meisten Autoren als polytheistisch galt, da stets von zahlreichen unterschiedlichen Göttern berichtet wird. (vgl. v. Stietencron 2001: 39)

Zum Vishnuismus gehören außer Vishnu Inkarnationen wie Narayana, Vasudeva, oder Krishna, die jedoch allesamt auf einen transzendenten höchsten Gott verweisen. Diese Richtung des Vishnuismus, der bis zum heutigen Tage die meisten Hindus angehören, befasst sich auch mit *yoga* (Verbindung mit Gott) und *samkya* (Natur- bzw. Entstehungsphilosophie) und entwickelte von Anfang an eine besondere Betonung auf *bhakti* (Hingabe), die persönliche, ausschließliche Hinwendung des Gläubigen zur Gottheit. Die Bhagavad-Gita ist das einflussreichste Zeugnis der frühen Theologie dieser Richtung des Vishnuismus (vgl. ebd.: 40). Dennoch gilt die Weisheit der Bhagavad-Gita für alle Richtungen des Hinduismus, sowohl für den frühen Polytheismus, für den Monismus (Glaube an das unpersönliche *brahman*, die göttliche Ausstrahlung) als auch für den Monotheismus (Glaube an *einen* Gott). In ihr werden diese drei Richtungen vereint, ohne im Widerspruch zueinander zu stehen.

Die Bhagavad-Gita bildet das Schlüsselwerk für das Verständnis des Hinduismus. Sie legt nicht fest, was die Person Gottes betrifft. In ihr spricht Krishna, der für manche Hindus Gott ist, doch für andere lediglich ein Gott unter vielen, eine Inkarnation oder gar nur das unpersönliche *brahman*, wie z. B. Shankara die Bhagavad-Gita interpretierte. Denn hier kommt es auf die *bhakti* an, welche sich auch in anderen Richtungen auf andere Götter, z. B. Shiva, in der hinduistischen Tradition bezogen hat. Dieser Aspekt spielt auch bei der Reform des Kastensystems eine Rolle, weil diese Ebene sich jenseits von Klasse, Kaste oder Geschlecht befindet. (vgl. Schumann 2006: 114)

Für Mall stellt die Botschaft der Bhagavad-Gita eine Lebensphilosophie dar. „Das Erfassen des Lebenssinns geht dem Handeln voraus. Ethisches Handeln wurzelt in einer tiefgründigen metaphysischen Schau.“ (Mall 1997: 77) Im Vergleich zur westlichen Philosophie ähnelt die Botschaft der Bhagavad-Gita der von Sokrates (469-399 v. Chr.), dem Heros der Philosophie für die abendländische Welt. Zu den Erkenntnissen Sokrates' ge-

hört, dass richtiges Handeln aus der richtigen Einsicht folgt. Zu den Kernbereichen sokratischen Philosophierens gehören neben dem auf Dialoge gründenden Streben nach Erkenntnis die näherungsweise Bestimmung des Guten als Richtschnur des Handelns sowie das Ringen um Selbsterkenntnis als wesentliche Voraussetzung gelingenden Daseins. Dies entspricht der Kernaussage der Bhagavad-Gita. Eine weitere Parallele zu Sokrates besteht darin, dass die Bhagavad-Gita nicht durch Gebote, sondern durch den Dialog zwischen Arjuna und Krishna spricht. Wie Sokrates geht es ihr weniger um Lehre durch Unterweisung (Didaktik), sondern um Lehre durch Gespräch und Selbsterkenntnis (Mäeutik), welche die Dialogtechnik des Sokrates auszeichnete.

Was die Individualpädagogik betrifft, dürfte allerdings ein Unterschied zwischen der Art des Lehrens von Sokrates und der von Krishna bestehen, denn zwischen Krishna und Arjuna wird schnell deutlich, dass es ein Dialog zwischen Lehrer und Schüler ist – und im übertragenen Sinne zwischen Gott und Mensch. Arjuna ist in einer schwierigen und verzweifelten Lage. Das verleiht ihm die Position des nach Rat suchenden Schülers und Krishna die Rolle des helfenden und Rat gebenden Lehrers bzw. Meisters, und schließlich als sich offenbarender Gott.

Inwieweit die Griechen der Antike überhaupt von den Indern beeinflusst wurden, ist umstritten. Alexander der Große (Alexander III.) drang mit seinen Truppen 330-327 v. Chr. nach Indien über den Hindukusch und Hyphasis fast bis zum Ganges vor. Unabhängig davon lässt sich ein gewisser Vergleich zwischen der indischen und der griechischen Philosophie ziehen: Vor Aristoteles (384-322 v. Chr.) entwarf Platon (427-347 v. Chr.), der Schüler des Sokrates, seine Ideenlehre, nach der der Mensch Anteil an den ewig unveränderlichen Ideen hat, die das eigentliche Sein ausmachen. „Die realen Dinge sind nur ein Abglanz der Ideen, denen sie zugehören. ... Genau so verhalte es sich, nach Platon, mit den ethischen Tugenden. Weil der Mensch vor aller biographischen Erfahrung bereits weiß, was Gerechtigkeit, Tapferkeit und alle anderen ethisch wertvollen Maßstäbe und Motive sind, könne er gerechte, tapfere und andere gute Handlungen von schlechten unterscheiden.“ (Buchkremer 1995: 121) Buchkremer sieht

jedoch bei Platon die Frage ungelöst, warum angesichts der Idee des Guten im Handeln so wenig realisiert wird und „für wen das Gute sein soll, wenn unterschiedliche Vor- und Nachteile aus Handlungen erwachsen“ (ebd.)

Diese Fragen werden in den Texten der Bhagavad-Gita ausführlich erörtert. Arjunas Dilemma ist vor allem die Frage, warum der Mensch genötigt ist, schlecht zu handeln, obwohl er in seinem Innersten weiß, was gut oder schlecht ist. Krishna lehrt ihn, dass allein Lust und Gier den Menschen dazu bewegen, nicht nach seinem inneren Guten oder Gott zu handeln. Es ist die freie Willkür, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Dem Menschen wurde nicht nur das Wissen um das Gute und Schlechte („ethologische Mitgift“) gegeben, wonach er „instinkartig“ oder automatisch handelt, sondern vor allem die Freiheit und Verantwortung der Entscheidung, die ihn immer wieder vor die Frage stellt, wie er handeln soll. Beeinflusst und geprägt wird diese Entscheidung bewusst oder unbewusst von den *gunas* (Erscheinungsweisen)¹⁹, welche die jeweilige Person begleiten. (vgl. 1.3.10 *Varna*-Typologie nach *gunas*)

Obwohl die Bhagavad-Gita als Unterweisung Gottes zu verstehen ist, unterscheidet sich ihr Gottesbild doch wesentlich von der Gottesvorstellung z. B. Kants. „Sowohl Kant als auch die Bhagavad-Gita vertreten die Theorie einer Pflichtethik.“ (Mall 1997: 79) Der Unterschied besteht jedoch darin, dass sie durch die Einführung der *bhakti* (dienende Hingabe zu Gott) nicht so rigoros ist, während Kant von Gott im Sinne eines Postulats spricht. „Während Kant hofft, dass es einen Gott geben solle oder gar müsse, versichert der Gott Krishna gegenüber seinem Schüler und Freund Arjuna, dass er immer das Böse vernichten und das Gute schützen werde. In der Bhagavad-Gita geht es um einen Gottesbegriff, der im *samadhi* (Trancezustand höchster Vertiefung in Gott) unmittelbar erlebt wird. Der Kantsche Gott als Postulat scheint eine für die Kantsche Ethik notwendig gewordene Instanz darzustellen, denn dieser Gott übernimmt die Funktion der Vermittlung zwischen dem moralisch Guten und Glücklichen. Die

¹⁹ Der Begriff *gunas* wird im Englischen meistens mit *modes of nature* übersetzt. Im Deutschen kann man es mit Naturformen, Phänotypen, Arten, Wirkungsweisen, Erscheinungsweisen oder Variablen umschreiben. In dieser Arbeit wird die Übersetzung „Erscheinungsweisen“ gewählt.

Kluft zwischen dem Religiösen und Ethischen bleibt letzten Endes bei Kant bestehen, während für die Bhagavad-Gita die religiöse und ethisch-moralische Erfahrung eine Einheit bilden. Diese Orientierung auf Gott hin in der Lehre der Bhagavad-Gita nimmt viel von der Trockenheit, Rigorosität und Formalität der Kantschen Ethik und verschreibt konkrete Pflichten. Freilich ist die Ethik der Bhagavad-Gita nicht mehr autonom wie die Kants.“ (ebd.)

Vor allem seit Gandhi gilt die Bhagavad-Gita als die „Bibel“ und ethisches Handbuch des Hinduismus, mit dem jeder Hindu sich identifiziert. (vgl. Kozhupakalam 1984: 96) Auch in dieser Arbeit wird oft auf Aussagen der Bhagavad-Gita verwiesen, denn sie ist das summum bonum der Ethik und damit auch der Prosozialität im Hinduismus. Dies wird im Folgenden noch deutlicher werden durch das Verständnis zentraler Begriffe wie *dharma*, *karma*, *ahimsa* etc., die sich auch in der Bhagavad-Gita finden.

1.2 Das Prosoziale in der individuellen Ordnung (*Individualpädagogik*)

An dieser Stelle soll zunächst versucht werden, auf die Aspekte der Erziehung des menschlichen Individuums im Sinne des Hinduismus einzugehen, bevor der gesellschaftliche Bezug hergestellt wird. Dabei entspricht diese Reihenfolge nicht nur der „Pädagogik“ des Hinduismus, sondern auch der Einschätzung von Buchkremer und Emmerich: „Die gemeinsamen Erfolgspotentiale aller drei pädagogischen Sphären (Individual-, Sozial- und Globalpädagogik) setzen primär eine gelingende Individualpädagogik voraus.“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 23) Wenn es um die zu erstrebenden Ziele, Eigenschaften und das Verhalten des Menschen geht, wird deutlich, dass der Hinduismus gleichfalls oder sogar in besonderem Maße vorrangig auf die Erziehung des Einzelnen setzt. Doch hierbei verschwimmen häufig die Grenzen zwischen Individual-, Sozial- und Globalpädagogik. Der Hinduismus geht zwar vom Individuum aus, setzt

dies jedoch, wie vor allem beim Zentralbegriff *dharma* ersichtlich, stets in Beziehung zu seiner Umwelt und dem Kosmos.

1.2.1 *Dharma in den Schriften und der Tradition*

Ausgangspunkt und Grundlage jeglicher Moral und Ethik im Hinduismus (wie auch im späteren Buddhismus und Jainismus) bildet in erster Linie *dharma*. Erst aufgrund des Verständnisses von *dharma* lassen sich Richtlinien für prosoziales Verhalten ableiten. Im Weiteren wird erläutert, dass der Begriff *dharma* sich auf fast alle Lebensbereiche beziehen lässt.

Dharma wird von der Wurzel *dar* (= aufrechterhalten, unterstützen, nähren) abgeleitet. „Es ist die Norm, nach der das Weltall erhalten wird, das Prinzip einer Sache, vermöge dessen sie ist, was sie ist.“ (vgl. Radhakrishnan 1941: 119-120) Auch das lateinische *firmus* (fest) und *forma* (Form) gehen auf die Wurzel *dhr* zurück. „Dharma bezeichnet somit die ‚Form‘ der Dinge in ihrem Sosein und die Kraft, die sie in ihrem Sosein und nicht anders erhält.“ (R. C. Zaehner 1980: 8) „Nächst der Wirklichkeit ist Dharma der wichtigste Begriff im indischen Denken“, sagt Radhakrishnan. Es ist der Schlüsselbegriff zum Verständnis des Hinduismus. „Kein anderes Wort ist in den heiligen Texten wichtiger oder allgegenwärtiger, und doch ist dieser Begriff sehr ‚subtil‘ und schwer zu begreifen.“ (Radhakrishnan 1941: 121)

Von den vier *purusharthas* (vgl. 1.2.10 Die vier Lebensziele), nämlich *artha* (Reichtum, ökonomisches Leben), *dharma* (Rechtschaffenheit, Pflicht), *kama* (Liebe, Familienleben) und *moksha* (Befreiung, Erlösung), bildet *dharma* das wichtigste ethische Konzept des Hinduismus. „Buddhismus und Jainismus, die zwei heterodoxen Reformbewegungen des Hinduismus, verwerfen die Veden, die vedischen Bildgestalten und ihre Verehrung. Es sind atheistische Systeme. Sie lehren extreme Askese und Entsagung und missbilligen *artha* und *kama*. Dennoch räumen sie *dharma* den höchsten Platz ein. *Dharma* führt letztendlich zum *nirvana* ... Insofern ist die gesamte religiöse Atmosphäre Indiens durchdrungen von den Lehren des *dharma*.“ (Gamaliel 1997: 13)

Dharma steht nicht nur für die natürliche, sondern auch für die moralische Ordnung des Universums. Das Wort selbst, das auch „zusammenhalten, bewahren“ bedeutet, ist das Prinzip, das die soziale Stabilität garantiert. Es ist für das Wohl des Menschen und für das der ganzen Welt geschaffen. Dies wird auch im Epos Mahabharata²⁰ beschrieben: „Dharma ist geschaffen für das Wohlergehen aller Schöpfung Alles, was frei davon ist, irgendeinem Geschöpf Leid anzutun, ist Dharma ...“ (Mahabharata, zit. in Kozhupakalam 1984: 157) Die Bhagavad-Gita beschreibt *dharma* als die Ordnung, die Vishnu der von ihm geschaffenen Welt gibt und die unter seinem Schutz steht. Sobald *dharma* in ernste Gefahr gerät, inkarniert sich Vishnu in diese Welt, um die Ordnung wieder aufzurichten. (vgl. v. Stietencron 2001: 76)

Neben den Pflichten beinhaltet *dharma* auch die Tugenden²¹, die zeigen, dass das sittlich gute Leben dem Verständnis der menschlichen Zusammengehörigkeit entspringt. Die Befolgung des *dharma* besteht darin, die Dinge, wie sie wirklich sind, zu erkennen und sich entsprechend zu verhalten. Im Epos Mahabharata erklärt der weise Yudhisthira, der Älteste der fünf Pandava-Brüder: „Ich folge dem Dharma nicht, weil ich irgendeinen Profit davon erwarte, sondern aus der Überzeugung, dass die Tugend um ihrer selbst willen getan werden muss.“ (zit. in: Kozhupakalam 1984: 88-89)

Dharma, ein zentral umfassender, grundlegender Begriff im Hinduismus, bedeutet wörtlich: tragen, halten. *Dharma* steht für die ewige Ordnung, die dem Kosmos zugrunde liegt. Mit *dharma*, so Deadwyler, solle ausgedrückt werden, was „das Charakteristische einer Sache“ ausmacht: das grundlegende Wesen eines Menschen oder Gegenstandes. „Das Dharma eines jeden Lebewesens, einer jeden Seele besteht darin, dem Höchsten und anderen Lebewesen zu dienen.“ (Deadwyler 1992: 12)

²⁰ Mahabharata ist das größte Epos der Welt. In 18 Büchern und 106 000 Versen schildert es die dramatischen Ereignisse des 8. vorchristlichen Jahrhunderts. Es setzt sich aus zahlreichen kleineren Erzählungen bzw. Geschichten zusammen.

²¹ vgl. 1.2.12 Tugenden im Hinduismus

Ebenso bezeichnet *dharma* den Verhaltenskodex des Individuums oder einer Gruppe sowie die Grundsätze sozialen Verhaltens. Es benennt die Praktiken der Tugenden, zu denen die Ethik anhält, und die zum rechten Verhalten und moralischen Benehmen führen. *Dharma* beinhaltet Gerechtigkeit, Tugend, (kosmische) Ordnung, Gesetz, Moral, religiöses Verdienst, Rechtschaffenheit, Pflicht, das Gute, die Wahrheit, die Norm, das Ideal, den Weg. Doch als höchste Form von *dharma* gilt die Pflicht, die man nur um ihrer selbst willen erfüllt. Yudhisthira sagt im Mahabharata: „Wenn ich nicht auf die Belohnung meines Verhaltens aus bin, ist es, weil ich nicht mit der Tugend handele oder gierig nach den Früchten meiner Rechtschaffenheit suche. Ich folge dem Pfad derer, die weise gelebt haben und heilig leben, weil ich es als meine Pflicht halte, so zu handeln.“ (zit. in: Kozhupakalam 1984.: 190) Und Krishna lehrt in der Bhagavad-Gita, man solle ohne Belohnung zu erwarten dienen. (BG 3.19)

Zieht man an dieser Stelle einen Vergleich mit den von Buchkremer et al. auf Prosozialität ausgesuchten neutestamentlichen Anweisungen, fallen gewisse Parallelen ins Auge. Yudhisthira, der auch als Sohn des personifizierten *dharma* bezeichnet wird, nimmt nicht als Gottes Sohn, aber aufgrund seiner Beispielhaftigkeit in der hinduistischen Glaubensgeschichte einen ähnlichen Stellenwert wie Jesus ein. Auch Jesus predigte, dass man ohne Erwartung auf Lohn handeln solle. Zum Gebot der Nächstenliebe heißt es bei Lukas, man solle tun, was man von anderen erwarte, bzw. Gutes tun, ohne dafür etwas zurückzuerwarten. Der Lohn ist das Himmelreich Gottes. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 90f) Die Schlussfolgerung prosozialen Verhaltens scheint in beiden Fällen dieselbe. Nur die Art der Begründung ist eine andere. Während das Neue Testament in Weisungen und Geboten spricht, argumentieren die hinduistischen Schriften im Kontext der Pflichterfüllung, des *dharma*-gemäßen Verhaltens.

Um den Begriff *dharma* noch deutlicher zu unterstreichen, wird er auch häufig in seiner gegensätzlichen Form angewandt, beispielsweise *nirdharma* (Nicht-*dharma*) oder *adhharma* (Laster, Unrechtschaffenheit). (vgl. Kozhupakalam 1984: 191 ff.)

1.2.2 *Dharma* als kosmische Ordnung

Dharma in seiner erweiterten Bedeutung lässt die enge, unausschließliche Beziehung zwischen Individuum, Welt und Gott deutlich werden. Nach Kozhupakalam ging laut Abfolge der Schriften dem Begriff *dharma* der Begriff *rta* (gesprochen *ritta*) voraus. *Rta* meint das universale Naturgesetz, das die kosmische Ordnung in der Regelmäßigkeit des kosmischen Prozesses bezeichnet: das Auf- und Untergehen der Sonne, den Kreislauf der Jahreszeiten; Frühling und Ernte; sogar Konzepte wie die wesentliche Gerechtigkeit und Richtigkeit aller zugrunde liegenden Dinge. *Rta* erhielt später auch die Bedeutung des moralischen Gesetzes und den Wert der moralischen Ordnung. Im Rigveda wird in einer bekannten Hymne gesagt: „Süß sind die Winde dem, der moralische Ordnung wünscht.“ (Kozhupakalam 1984: 90)

Zum Verständnis des *dharma* ist das vedische *rta* von großer Bedeutung. *Dharma* ist eine Fortführung und Erweiterung dieses Begriffs. *Rta* bildet die wichtigste Konzeption des Rigveda. „Die Vorgänge, deren stetes ‚Sich gleich bleiben‘ oder deren regelmäßige Wiederkehr die Vorstellung der Ordnung erweckt, gehorchen dem *Rta* oder ihr Geschehen ist *Rta*. Der Begriff *Rta* ist schwer zu übersetzen. Im Deutschen wird es oft mit dem Wort ‚Ordnung‘ wiedergegeben.“ (ebd.: 89 f)

Im Rigveda, welcher von Opferritualen handelt, hat der Begriff eine Fülle von Bedeutungen. *Rta* bezeichnet die physische und moralische Ordnung der Welt, aber auch die rituelle Ordnung, d. h. die Reglementierung der Opferpraxis. Dadurch gewinnt das Ritual eine moralische Basis. Für die Aufrechterhaltung der natürlichen Ordnung des Kosmos war das Opfer unerlässlich. In erster Linie jedoch bezeichnet *rta* Wahrheit, Harmonie und System. Die Flüsse, der Himmel, die Erde, die Sonne, der Mond usw. gehen ihren Weg nach dem *rta*. Durch *rta* sind sie geworden, was sie sind. *Rta* war für die Weisen eine innere Notwendigkeit und keine äußerliche Fügung, Erfordernis oder Regelung. *Rta* war die Natur der Sache. Flüsse fließen nach dem *rta*; nicht dass sie fließen müssen, sondern dass sie es tun. Für die Seher des Rigveda war die Welt nicht ein Chaos voller Zufälligkeiten, nicht ein Instrument unter der Führung und der Kontrolle

übernatürlicher Kräfte, sondern ein ordentlicher, der Gesetzmäßigkeit unterworfenen Kosmos, in dem die Menschen mit Vertrauen ihr Leben gestalten konnten. (vgl. ebd.: 90)

Aus dem kosmischen und natürlichen Gesetz wurde mit der Zeit dann ein moralisches Gesetz. *Rta* wurde dann auch im Sinne von „das Rechte“ benutzt. Die Menschen empfanden, dass die Ordnung der Welt in gerechten Händen ruhte. „Um den Göttern zu gefallen, muss der Mensch ein moralisch reines Leben führen.“ (Hiriyanna zit. in: Kozhupakalam 1984: 91) Doch nicht im Sinne einer Individualpflicht, sondern als eine Pflicht innerhalb der Gesamtheit des Kosmos. „Hier wird implizit der Glaube einer inneren Beziehung zwischen dem, was gut ist, dem Wohlbefinden des Universums, und dem des Individuums angenommen; ein charakteristisches Merkmal des Hindulebens und -denkens. ... Es beinhaltet, dass kein Individuum für sich leben kann, und dass das Individuum sein Verhalten an die Natur der Welt anpassen muss.“ (ebd.: 92)

Dharma ist die kosmische Gesetzmäßigkeit, der das Weltall zu folgen hat. Die Welt funktioniert reibungslos, weil alles dem *dharma* unterworfen ist. Damit ist *rta* ganz in den Begriff *dharma* absorbiert und stellt damit die Grundbedeutung dar. *Rta* bedeutet in erster Linie kosmische Ordnung. Auch *dharma* hat den Veden nach eine kosmische Bedeutung. *Rta* und *dharma* sind somit die Gesetzmäßigkeiten, die den Kosmos erhalten und ihm Stabilität verleihen. Sie finden ihre Entsprechung im mikrokosmischen *dharma*, welcher eine reibungsfreie Gesellschaft gegenseitiger Wohlfahrt garantiert. Individual- und Globaldenken im Hinduismus bilden in dieser Hinsicht eine Einheit. (vgl. 1.2.4 *Dharma* im Kontext von Global- und Umweltpädagogik)

Wie das Universum, so hat auch jeder Mensch eine Struktur des *dharma*. Die Übersetzung von *dharma* mit *Seinsart* (mode of being) bringt diese Bedeutung klarer zum Ausdruck. *Dharma* ist die sein Betragen bestimmende Wesensnatur eines Geschöpfes. Solange unser Benehmen mit unserer Wesensnatur übereinstimmt, handeln wir in rechter Weise. *Adharma* ist *Nichtübereinstimmung* mit unserer Natur. „Geht der Einklang der Welt auf die Übereinstimmung aller Geschöpfe mit ihrer jeweiligen Natur zurück,

so ist der Missklang der Welt ihrer Nichtübereinstimmung zuzuschreiben.“ (Radhakrishnan BG: 177-178) Im Hinduismus lebt der Mensch stets als Teil des Kosmos. „Das Geflecht des Sichtbaren und Unsichtbaren wird vom Menschen durch *dharma* gemäÙes Verhalten unterstützt oder durch nachteiliges Verhalten verletzt.“ (Klöcker 1984: 106) „Der Mensch ist durch *dharma* ununterbrochen verpflichtet, als soziales Wesen zu handeln, als ein kleiner Teil eines größeren Ganzen, so dass die Rückwirkung der individuellen Handlung im Vordergrund der Betrachtungen steht.“ (Pecik 2003: 70)

Auf der gesellschaftlichen Ebene ist *dharma* das Prinzip, das die soziale Stabilität garantiert. Im Mahabharata sagt Krishna zu Arjuna: „Dharma is created for the well-being of all creation ... All that is free from doing any harm to created being is certainly *dharma*; for indeed, *dharma* is created to keep all creation from any harm.“ (Crawford, zit. in: Kozhupakalam 1984: 158) Das schließt nicht nur das *ahimsa*-Prinzip (Prinzip der Gewaltlosigkeit), sondern auch den Anspruch der *Regula aurea* für alle Existenzen mit ein. Auch die Opfer der Brahmanen dienen dazu, das Universum, den Kosmos, so wie er ist, zu erhalten. *Dharma* bedeutet: „... the observance of the necessary act that keeps the world intact“. (ebd.)

Daran erkennen wir, dass im Hinduismus nicht individuell eigennützig gedacht wurde und wird. Der Mensch sieht sich stets als Teil im Gesamtgebilde der Menschheit, der Natur und des Kosmos. Moral, Sittlichkeit und Ordnung stehen in direktem Zusammenhang zueinander bzw. in Abhängigkeit voneinander. Dies impliziert, dass der Mensch im Hinduismus per se ein soziales Wesen ist. Er sieht sich nie allein, sondern im sozialen Zusammenhang, wobei das Soziale nicht nur die Menschheit betrifft, sondern ebenso die Tier- und Pflanzenwelt und den gesamten Kosmos.

Hier findet sich eine direkte Parallele zu Kant, wenn er sagt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je älter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ (Kant 1788: 161) Doch im Gegensatz zum Hinduismus wurde diese Sichtweise in der abendländischen Kultur erst viel später in Erwägung ge-

zogen, im Hinduismus ist sie seit undenkbaren Zeiten grundsätzliche Lebensanschauung. Der Mensch sieht sich nicht als „Krone der Schöpfung“ dazu auserkoren, sich die Welt untertan zu machen²², sondern als ein Teilchen in der gesamten kosmischen Entwicklung, welcher *er* sich untertan zu machen hat.

Somit obliegen nicht nur der Mensch, sondern der gesamte Kosmos und auch die Götter dem Prinzip des *dharmā*. Alles hat innerhalb der Gesamtheit seine wesenseigene Pflicht und Aufgabe zu erfüllen. In der Bhagavad-Gita werden die Eigenschaften und Verhaltensmerkmale beschrieben, welche sowohl zum Erhalt wie auch zur Störung der kosmischen Harmonie und Einheit führen. (vgl. BG Kap. 16) „Dharma scheint der Gebieter, der Bewusstseinerhalter, der Direktor, der Dolmetscher des Eigentums, welcher das rechte Funktionieren und Management der Beziehungen zwischen dem inneren und äußeren Menschen und zwischen dem Individuum und der Gruppe regiert.“ (Pandharinath, H. 1991: 82)

Gläubige Hindus empfinden beispielsweise eine natürliche Ehrfurcht vor Bäumen, Pflanzen, Blumen, Bergen, Flüssen und jeder Art von Lebewesen. Daraus leitet sich nicht nur eine ethische Verantwortung ab. Zugleich verbindet sich damit prosoziales Verhalten gegenüber dem Ökosystem.

Ein ökologisches Gewissen setzt ein tiefes und ehrfurchtvolles Bewusstsein der Einheit allen Lebens voraus. Der Hindu betrachtet die natürliche Welt nicht als Sache, die er besitzt, sondern als eine Gemeinschaft, zu der er gehört. Für ihn ist der Kosmos nicht bloße Materie, die der Mensch ausbeuten oder über der er frei verfügen kann, sondern ein natürliches Beziehungsgefüge, in dem der Mensch als verantwortlicher Zuschauer und Teilnehmer seine Rolle zu spielen hat.

Ökologie ist das Bewusstsein der Einheit allen Lebens. Dieses ökologische Bewusstsein geht aus der Erfahrung eines kosmischen Bewusstseins

²² „Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllt die Erde und *macht sie euch untertan* und herrscht über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht. Und Gott sprach: Seht da, ich habe euch gegeben allerlei Kraut, das sich besamt, auf der ganzen Erde und allerlei fruchtbare Bäume, die sich besamen, zu eurer Speise.“ (1. Buch Mose/Genesis, Kapitel 1)

hervor, also aus der Erfahrung des Einsseins mit dem kosmischen Selbst. Der *yogi* der Bhagavad-Gita ist jemand, der dies verwirklicht hat. Auch bei Manu heißt es: „Mögen alle (Brahmanen), die sich konzentrieren, völlig in allen Dingen das Selbst erkennen, in wirklichen und unwirklichen Dingen. Denn wer das Universum im Selbst erkannt hat, gibt sein Herz nicht der Ungerechtigkeit hin.“ (Manu 12.118) Der fundamentale Grund für ethisches Handeln ist die Solidarität alles Seienden mit dem inneren Selbst des Menschen, welches ein Teil Gottes ist.

Insofern *dharma* auch Seinsart bedeutet und die wahre Natur der Dinge bezeichnet, haben Subjekt und Objekt im kosmischen Gefüge ihre Gesetzmäßigkeit. „Allein die Adhärenz zu dieser Gesetzmäßigkeit garantiert die Qualität einer sittlichen Handlung.“ (Kozhupakalam 1984: 160) Somit ist alles Leben voneinander abhängig und miteinander verwandt. Der Mensch ist Teil des Universums und hat sein Verhalten zu allen anderen, auch zu leblosen Teilen, so einzurichten, dass er sich in die kosmische Ordnung, dem *rita*, einfügt und dem kosmischen *dharma* gerecht wird. Die Ethik des Hinduismus zeigt sich als kosmosfreundliche Ethik und tiefste Verbundenheit des Menschen mit der Natur.

Nach der Bhagavad-Gita ist das Göttliche in allen Wesen gegenwärtig: Die höhere und niedere Natur des Gottes Krishnas sind der Mutterschoß aller Lebewesen. (vgl. BG 7.7-10; 9.7-8) Das Ziel der menschlichen Erkenntnis liegt darin, dass Gott in allen Wesen gegenwärtig ist. (BG 13.27) So vertritt die Bhagavad-Gita den Glauben an die Wirklichkeit eines unendlichen Wesens, das allem endlichen Sein zugrunde liegt und es beseelt. (vgl. Radhakrishnan 1977: 454)

In BG Kapitel 7 wird das Verhältnis zwischen Gott und der gesamten Welt beschrieben: „O Eroberer von Reichtum, es gibt keine Wahrheit über mir. Alles ruht auf mir wie Perlen auf einer Schnur. Ich bin der Geschmack des Wassers, das Licht der Sonne und des Mondes und die Silbe *om* in den vedischen Mantras. Ich bin der Klang im Äther und die Fähigkeit im Menschen. Ich bin der ursprüngliche Duft der Erde, und ich bin die Hitze im Feuer. Ich bin das Leben in allem Lebendigen, und ich bin die Entsagung der Asketen. O Sohn Prithas, wisse, dass ich der ursprüngliche

Same alles Existierenden, die Intelligenz der Intelligenten und die Macht aller mächtigen Menschen bin ...“ (BG 7.7-10)

Dieses Erfassen des Verhältnisses Gottes zur Welt liefert eine gute Basis für eine ökologische Ethik. Das „organische Modell“ der Bhagavad-Gita sieht Gott nicht außerhalb des organischen Universums. *Brahman*, das allumfassende Prinzip des Universums, das alle Formen der Existenz mit einschließt, ist selbst Gottesstätte und von ihm getragen. Gott hat eine derart innige Beziehung zur Welt, dass die Welt selbst als von seiner Natur entspringend angesehen wird. Dadurch erhält die Welt eine eigenständige Würde. (vgl. Kozhupakalam 1984: 167) „Der Glaube an die Wirklichkeit eines unendlichen Wesens, das allem endlichen Sein zugrunde liegt und es beseelt, bildet die philosophische Basis der Hindus für die Verehrung der Welt.“ (ebd.: 169)

Ebenso heißt es bei Manu²³: „Manu, der Verfasser des Moralbuches, spricht eine große Wahrheit aus, wenn er sagt: Alle Bäume und Pflanzen sind voller Bewusstsein und mit dem Gefühl der Freude und des Schmerzes ausgestattet.“ (Manu, zit. in: Kozhupakalam 1984: 169) Der Hindu betrachtet die natürliche Welt nicht als Sache, die wir besitzen, sondern als Gemeinschaft, zu der wir gehören. Natur und Mensch stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit zueinander und wachsen zu einer „Schicksalsgemeinschaft“ zusammen.

Nach indischer Tradition ist es immer das Ziel des Menschen gewesen, mit seiner Umgebung zusammenzuwachsen bzw. in sie hineinzuwachsen. Zwischen dem Geist des Menschen und dem Geist der Welt, zwischen Individuum und Universum, waltet eine einzige große Harmonie. Das ist der Gedanke in der Idee des *dharma*. *Dharma* ist in diesem Sinne nicht nur „rechtes Leben“, sondern auch „rechtes Sein“. Der Mensch muss verstehen, ein echtes Verhältnis zwischen sich und dem universellen Sein herzustellen. Das geschieht in der Meditation, im Lauschen auf das All und im Sich-darin-Vertiefen, in der Vereinigung mit dem Unendlichen, mit Gott. Ein echter Yogi ist nach der Bhagavad-Gita jemand, der sich in kosmischer Weite und Gesamtschau bewegt. (vgl. Kozhupakalam 1984: 170)

²³ vgl. 1.3.5 Die Sittengesetze des Manu

Jeder Einzelne ist Teil des Universums, des Kosmos. Er hat sein Verhalten zu allen anderen, auch zu den leblosen Teilen, die ja gleich mit ihm das *brahman* (göttliche, spirituelle Ausstrahlung) in sich tragen, so einzurichten, dass es sich in die kosmische Ordnung einfügt und dem kosmischen *dharma* gerecht wird. „Die gesamte materielle Substanz, brahman genannt, ist die Quelle der Geburt, und es ist dieses brahman, das ich befruchte, wodurch Geburt aller Lebewesen ermöglicht wird, o Nachkomme Bharatas.“ (BG 14.3) Und: „Man sollte verstehen, dass alle Lebensformen, o Sohn Kuntis, durch Geburt in der materiellen Natur ermöglicht werden und dass ich der Samen gebende Vater bin.“ (BG 14.4)

Der Bhagavad-Gita zufolge lässt Gott nicht zu, dass die von ihm geschaffene Ordnung aus dem Gleichgewicht gebracht wird. „Wann und wo auch immer ein Schwinden des dharma eintritt und ein Anstieg des adharma (Unrechts), erschaffe ich mein Selbst.“ (BG 4.7)

Gott selbst folgt seinem *dharma*, obwohl es für ihn in allen drei Welten nichts gibt, was er nicht erlangt hätte. Aber wenn er sein Werk nicht vollbrächte, würde er Verwirrung stiften und die Weltordnung zerstören. Sein *dharma* ist die Emanation, Erhaltung, und Wiederaufnahme der Welt in sich selbst, was er periodisch – in den *kalpas* (Zeitaltern)²⁴ – vollzieht, also die abermalige Erschaffung, Beständigkeit und Zerstörung der Welt. „Um die Frommen zu erretten und die Gottlosen zu vernichten und um die Prinzipien des dharma (der Religion) wiedereinzuführen, erscheine ich Zeitalter nach Zeitalter.“ (BG 4.8)

Für die Hindus ist nicht von Bedeutung, ob Gott selbst erscheint oder in seinen Inkarnationen (*avataras* = Herabgestiegene). Denn sie sind von ihm beauftragt oder bevollmächtigt. Auch Jesus oder Buddha gelten als Inkarnationen (*shaktyavesh-avatars*), die bevollmächtigt sind, bestimmte Aufgaben innerhalb der Wiederherstellung der Religiosität zu erfüllen. (vgl. Madhya 20.263-264 zit. in: De, BG 4.8 Kommentar)

²⁴ Innerhalb eines *kalpa* gibt es vier *yugas* (Zyklen): *satya-yuga* (das goldene Zeitalter), *treta-yuga* (das silberne Zeitalter), *dvapara-yuga* (das Bronzezeitalter) und *kali-yuga* (das Eisenzeitalter). Das Zeitalter, in dem wir uns jetzt befinden, ist das Eisenzeitalter. Das *dharma* nimmt von Zeitalter zu Zeitalter um ein Viertel ab. Deshalb ist das jetzige Zeitalter (seit über 5000 Jahren) von allen vier am meisten begleitet von *adharma* (Betrug und Heuchelei).

1.2.3 *Dharma* im Kontext von Global- und Umweltpädagogik

Laut Mager handelt es sich bei der Soziapädagogik um eine relative Pädagogik, da sie an relative Gegebenheiten wie geographische, klimatische, zeitliche, kulturelle und sonstige Bedingungen gebunden ist. Aber auch Globalpädagogik ist relativ, da sie sich nur auf bestimmte menschliche, epochale Entwicklungen begrenzt. (vgl. Buchkremer/Emmerich 2008: 51)

Nach Jonas (1979)²⁵ wird die klassische und tradierte Ethik den veränderten Bedingungen nicht mehr gerecht, da sie sich nur auf den „unmittelbaren Nahbereich menschlicher Verantwortung“ (z. B. die Maxime der Nächstenliebe) konzentrierte. Der Kantsche Kategorische Imperativ sollte wegen des Wandels der Technik erweitert werden zu einer Ethik der „Fernstenliebe“: „Handle stets so, dass Handlungen verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“. (vgl. Buchkremer/Emmerich 2008: 53)

Aus den Erklärungen zum Begriff *dharma* als kosmisches und göttliches Prinzip geht hervor, dass der Hinduismus ein holistisches Weltbild vertritt. Den westlichen Begriff „Umwelt“ hat es im Hinduismus nie gegeben. Denn die Welt dreht sich nicht um den Menschen, sondern allenfalls um sich selbst, einschließlich all dessen, was dazugehört: Pflanzen, Tiere, leblose Wesen und Menschen. Und wie weiterhin festgestellt, spielen zeitliche Gegebenheiten keine wesentliche Rolle. Auch hier besteht eine „holistische“ Sicht. Die Rede ist vielmehr von Ewigkeiten.

Die Idee der Ausbeutung der Natur ist dem Hinduismus daher „grundsätzlich fremd“, meint Pecik. (2003: 73) Vielmehr gehe es darum, die verloren gegangene Einheit durch Opfer wiederherzustellen. „Die Natur wird und wurde nie als ‚kulissenhafte Umwelt‘ (im Sinne von Umgebung von etwas, das sich in die Mitte stellt) angesehen, sondern als lebensgestaltende und -bewahrende Mitwelt.“ (ebd.)

Damit scheint der Hinduismus nicht nur globalpädagogisch, sondern auch für eine – wie von Buchkremer und Emmerich intendierte – „Umweltpädagogik“²⁶ geeignet, die als Teil der ökologischen Bewegung auch

²⁵ Jonas, Hans 1979, Prinzip Verantwortung

²⁶ vgl. Buchkremer und Emmerich 2008: 53

die globalpädagogische Seite der Verantwortung „gegenüber vergangenen und zukünftigen, sowie gegenüber fremden und entfernten Kulturen“ berücksichtigt.

Descartes (1595-1650) vertrat die Auffassung, dass der Mensch als Krone der Schöpfung über allen anderen Wesen stehe. Aus biblisch-christlicher Sicht soll sich der Mensch die Welt „untertan machen“. Demgegenüber besteht nach hinduistischer Auffassung die Eigenart des Menschen allein in seiner Entscheidungsfreiheit, ob er sich und wie er sich in rechter Weise verhält, um seinen wahren Platz und seine wesensgemäße Aufgabe – sein *dharma* – in der Welt zu finden. Wie aus dem vorangegangenen Kapitel deutlich geworden ist, trifft der Begriff *Ökosystem* (griech. *oikos* = Haus, d. h. Einheit von Lebewesen und Lebensraum), in das auch der Mensch eingegliedert ist, im Zusammenhang mit dem Hinduismus eher zu.

Auch wenn sich in Bezug auf globale Lösungen – im Gegensatz zur alten vedischen Philosophie und Religiosität des Hinduismus – die noch relativ jungen Kategorien Global-, Sozial-, und Individualpädagogik im strengen Sinne nicht auf den Hinduismus übertragen lassen, so sind doch die von Buchkremer und Emmerich geforderten inhaltlichen Kriterien für diese Kategorien durchaus mit den hinduistischen deckungsgleich. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass die Elemente des Individuums und des Kosmos schon seit Tausenden von Jahren immer im Verhältnis zueinander bzw. in *einem* Zusammenhang gesehen worden sind.

Die holistische Sicht des Hinduismus ähnelt von ihrem Verständnis her den Anforderungen einer Globalpädagogik gemäß der Auffassung von Buchkremer und Emmerich: „Geht es in einer plakativ verstandenen Globalpädagogik um eine Erziehung zum weltgesellschaftlichen Miteinander, zum Austausch von Waren und Ideen, zum Schutz vor Natur- und Mensch-gemachten Risiken und Katastrophen, so werden zugleich die egoistischen Bedürfnisse des tierischen Zustandes bedient als auch die damit einhergehende Notwendigkeit zu Interaktion und Vertraglichkeit. Sehen wir Globalpädagogik über das plakativ Richtige, aber auch Verkürzte erweitert mit den Augen der Philosophen und Pädagogen der Menschheits-erziehung, so mündet sie in Geist und Charakter von Einzelpersonen, die in

gemeinschaftlicher Anstrengung den Globus und die Menschheit verantworten zum Wohle der Lebenden, zum Andenken an die Verstorbenen und zur Ermöglichung der Kommenden.“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 36)

In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem *dharm*a-Verständnis, in welchem der Mensch sich als Teil des Kosmos seiner Verantwortlichkeit diesem gegenüber bewusst ist und dementsprechend auch erzogen werden soll. Der wesentliche Unterschied besteht jedoch im Ansatz und in den Mitteln, wie anhand der vorhergehenden Abhandlung ersichtlich geworden ist.

Während die westlich geprägte, materialistische Welt (von der die heutige moderne indische Gesellschaft nicht ausgeschlossen ist) nicht müde wird, materielle und technologische Errungenschaften zu entdecken und zu produzieren, um den negativen Folgen der Globalisierung entgegenzusteuern und sich auf politischer und nationalistischer Ebene in wettkaufartigem Eifer nichts zu teuer werden lässt, um nur nicht das Geringste am bisher erlangten Status quo einbüßen zu müssen, besteht das Anliegen des wahren oder idealen Hindus darin, durch Entsagung, Meditation und Yoga im Innersten das Selbst bzw. die ewige Wahrheit zu finden, die Antwort auf alle Fragen gibt. Es besteht ein unbedingtes Vertrauen, dass diese Antwort bereits seit Ewigkeiten existiert, und die größte Herausforderung und „Errungenschaft“ des individuellen Menschen darin besteht, durch Offenlegen dieser ewigen Wahrheit auch richtig – prosozial – zu handeln und sich zu verhalten. Dieses richtige Handeln und Verhalten bezieht sich auf alle Ebenen des individuellen, gesellschaftlichen und globalen Bereichs.

Im Grunde genommen verfolgt dieses hinduistische Erziehungsmodell das von Buchkremer und Emmerich angestrebte Ziel, nämlich zunächst bei der Vervollkommnung des Selbst als Basis für alle Ebenen der Pädagogik anzusetzen. „Die gemeinsamen Erfolgspotentiale aller drei pädagogischen Sphären (Individual-, Sozial- und Globalpädagogik) setzen primär eine gelingende Individualpädagogik voraus.“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 23)

Doch um dieses Ziel zu erreichen, besteht für den gläubigen Hindu kein Zweifel darüber, dass – wie die Kernaussagen aller Schriften voraussetzen – ohne Maßhalten und Zügelung der eigenen Wünsche und Begierden zugunsten der Mitmenschen, der Mitlebewesen und des Kosmos kein gerechtes Gleichgewicht bestehen kann. Wir sehen heute, dass bei einem Überfluss der Konsumgesellschaft nicht die Konsequenz des freiwilligen, sondern gezwungenen Verzichts die Folge ist, der sich in steigender Armut und Hungersnot äußert. Nur der Mensch hat die Entscheidungsfreiheit und zugleich die Verantwortung und Pflicht, für die Einhaltung des globalen und ökologischen Gleichgewichts zu sorgen. Die anderen Lebewesen handeln ihrer Natur entsprechend.

Dies wurde bereits in der Schrift *Upadeshamrita* von Rupa Goswami (1489-1564) anhand des *atyahara*²⁷ deutlich: Man solle nicht mehr ansammeln als nötig. De kommentiert diesen Vers: Lebewesen, die auf einer unteren Stufe der Evolutionsleiter stehen, sammeln und verzehren nicht mehr, als sie brauchen – ganz so, wie die Natur es eingerichtet habe. Daher gebe es im Tierreich in der Regel keine Knappheit an den zum Leben notwendigen Dingen. „Stellt man einen Sack Reis auf den Marktplatz, werden die Vögel kommen und ein paar Körner fressen und fortfliegen. Ein Mensch jedoch wird den ganzen Sack nehmen. Er wird so viel essen, wie sein Magen zu fassen vermag, und dann versuchen, den Rest als Vorrat zu behalten.“ *Atyahara*, mehr zu sammeln, als nötig ist, sollte vermieden werden.²⁸ (vgl. De 1977: 13f)

Dieser globalpädagogische und prosoziale Vorsatz des *atyaharah* ist leider bis heute weder im hinduistischen Indien noch in anderen Gesellschaften (z. B. Kommunismus) realisiert worden. Festzuhalten ist jedoch, dass dieses ökologisch-ökonomische Denken bereits in den alten hinduistischen Schriften vorzufinden ist.

²⁷ *atyahara* – nicht mehr ansammeln als nötig

²⁸ vgl. Kommentar von De in: Rupa Goswami 1977: *Upadeshamrita*, 2. Vers, S. 13

1.2.4 *Dharma* als ethisches und soteriologisches²⁹ Prinzip

Dharma zeigt sich als das Prinzip des ethischen Verhaltens u. a. in der Bhagavad-Gita. Durch Betonung des *Karma-Marga* (Weg des Handelns, der Tat), der als ein selbstständiger Erlösungsweg in der Bhagavad-Gita Gewicht gewinnt, bekommt der Vollzug des *Dharma* eine noch nie da gewesene Dimension. *Dharma* wird zur primären Tugend im aktiven Leben des Hindus. Deshalb mahnt die Bhagavad-Gita den Menschen eindringlich, die alltäglichen Pflichten seines *dharma* zu erfüllen, ohne auf Belohnung zu warten (vgl. 1.2.1 *Dharma* in den Schriften und der Tradition).

Dharma tritt für die Loslösung von den Begierden ein. Nach Auffassung der Bhagavad-Gita erzeugen die Begierden übersinnliche, karmische Residuen³⁰, mit der Folge, dass die Menschen durch Wiedergeburt an die Welt gebunden bleiben. Die Begierden stehen somit der Erlösung entgegen. (vgl. 1.2.8 *Karma*)

Hacker glaubt, mit der Übersetzung von *dharma* ins griechische *eusebia* einen Anhaltspunkt für die Bedeutung des Wortes entdeckt zu haben. *Dharma* wurde nämlich zur Zeit des Kaisers Ashoka (268-232 v. Chr.) mit *eusebia* übersetzt. Einen solchen Fall gibt es in der Antike nur selten. Das griechische Wort, so Hacker, meint nicht nur die Verehrung der Götter, sondern allgemein „die ehrfurchtsvolle Haltung zu den Ordnungen des Lebens“. Nach Hacker wird es auch für das Verhalten gegenüber Verwandten, zwischen Mann und Frau und für das Verhalten innerhalb der Ordnungen des Lebens verwendet (vgl. 1.3 Das Prosoziale in der Gesellschaftsordnung) und bezieht sich auf die Kulturgemeinschaft. (vgl. Hacker 1978: 378)

Es ist nicht erkennbar, auf welche Quelle Hacker sich bezieht. Wie festgestellt, ist *dharma* wandelbar und beschränkt sich generell nicht auf eine

²⁹ Soteriologie (von altgriech. *sotér* = Retter, Heiland) ist in der christlichen Theologie die Lehre von der Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. In der Religionswissenschaft werden jedoch auch andere Religionen, die sich um Erlösung bemühen, als soteriologisch bezeichnet.

³⁰ von lat. *residuum* = das Zurückgebliebene, Rückstand, Rest (als Folge einer Krankheit). Hier gemeint als *karmischer Restbestand*.

spezifische Kulturgemeinschaft, sondern gilt überregional.³¹ Im Bemühen, das Daseinsniveau unter den gegebenen Bedingungen so gut wie möglich zu halten, gestattet das Hindu-*dharma*, trotz aller Regeln und Bestimmungen, diese wiederum unaufhörlich zu verändern. „Die Dharma-Gesetze sind das vergängliche Fleisch unvergänglicher Ideen und deshalb wandelbar.“ (Radhakrishnan 1941: 121)

Der Mensch lebt somit nicht in einer Welt des Chaos, sondern in einer geordneten, der Gesetzmäßigkeit unterworfenen Welt, in der er mit Vertrauen das Leben gestalten kann. *Dharma* ist das Prinzip, durch das die gesamte Welt in Ordnung gehalten wird. Dem Rigveda zufolge gibt es eine Weltordnung, die in jedem Bereich des Lebens und in jeder Aktivität operiert. Als solche versteht sich diese Ordnung als über den Göttern und den Menschen stehend. Diese transzendente Ordnung regiert alles Leben und alle Aktivität in der Sphäre der Götter und Menschen. Diese so verstandene Weltordnung, der sich alle Menschen unterzuordnen haben, spiegelt sich im Verständnis des *dharma* in der Bhagavad-Gita wider. (vgl. BG: Kap. 16) Das *dharma*-Gesetz ist daher nicht als dogmatisch, sondern als kosmisches und ethisches Prinzip zu verstehen, das sowohl als Ganzes wie auch in seinen Einzelteilen und Empfehlungen konsequent zu prosozialem Verhalten aufruft.

Im Grunde genommen entspringen alle Tugenden, die Buchkremer als allgemein prosozial beschreibt, dem *dharma*. (vgl. Einleitung V.: Der Begriff *Prosozialität*) *Dharma* ist diese Tugend nicht selbst, da es zu vielfältige Bedeutungen hat, doch es bildet den Rahmen für alle Tugenden sowie jegliches prosoziales Verhalten. Darum bezeichnen Hindus selbst oft den Hinduismus als *Hindu-Dharma*.

Dharma ist das moralische und sittliche Ideal, welchem das Individuum sowohl als einzelnes als auch als Mitglied einer Gesellschaft zu folgen hat. Es gibt praktische Anweisungen für das Verhalten sozialer Gruppierungen. Auch wenn für viele Hindus *moksha* (Befreiung/Erlösung) unter den vier *purusharthas* (vgl. 1.2.10 Die vier Lebensziele) letztendlich das Ziel ist, so

³¹ Treffender wäre hier der Begriff *svadharmā*, der nur im Zusammenhang mit der Gesellschaftsordnung gesehen wird. (vgl. 1.3 Prosozialität in der sozialen Ordnung)

ist doch *dharma* das Kriterium zur Beurteilung richtigen oder falschen Handelns. *Dharma* beschreibt das moralisch Gute und Richtige und stellt so einen gewissen Unbedingtheitsanspruch gegenüber individueller Willkür dar. (vgl. Kozhupalakam 1984: 137)

Bleibt die Frage, wie *dharma* im Hinduismus das Handeln des Menschen normiert. *Dharma* scheint eine Art Gebots- bzw. Pflichtethik zu sein. Doch Pflicht wird erst dann zur Pflicht, wenn sie auch sittlich legitimiert ist. Die Legitimierung kann nicht nur als soteriologische Instanz, sondern auch als eine von Gott selbst legitimierte Ordnung angenommen werden. *Dharma* kann jedoch nicht mit dem Begriff Ethik gleichgestellt werden. Ethik wird als eine „Theorie der Lebensführung“ verstanden. „Ethische Fragen sind Lebensfragen, die dem Menschen im Vollzug des Lebens begegnen und zu denen er in der Realität der eigenen Lebensführung Stellung nehmen muss.“ (Rentdorff 1980, I: 11)

In der Hindu-Tradition wurde Ethik nie systematisiert wie etwa in der griechischen Philosophie. So gibt es keine abstrakten Konzepte für universale Anwendbarkeiten ohne Bezug auf Zeit, Ort und die ewig sich verändernde Natur der menschlichen Situationen. Stattdessen bietet *dharma* Orientierungshilfen und eine Rahmenordnung für moralisch richtiges Verhalten, damit in bestimmten Situationen notwendige Normen geschaffen werden. „Durch die Geschichte hindurch war es Dharma, der³² die indische Kultur getragen und ihre moralische Größe in der Welt der Kulturen aufrechterhalten hat. ... Die Vorstellung des Dharma weiß um die verschiedenen Ordnungen wie kosmische, soziale, individuelle und soteriologische, in die der Mensch eingebettet ist und innerhalb derer er seine Entscheidungen zu treffen hat. Diese multidimensionale Ordnung der Wirklichkeit verhindert die Aufstellung absolut gültiger Normen. Das Leben ist nicht abstrakt. Es ist immer ein spezifischer Fall, eine besondere Situation, die eine spezifische Person betrifft. Danach wird das Kriterium der Gültigkeit nicht im Abstrakten und Konsistenten gesucht (wie etwa in

³² In der Literatur wird der Begriff *dharma* grammatikalisch mal als Neutrum, mal als Maskulinum verwendet. In dieser Arbeit wird er – von Zitaten abgesehen – in der Neutrumform verwendet. Da der Begriff aus dem Sanskrit stammt, gibt es keine entsprechende Regel.

der wissenschaftlichen Methodologie), sondern in der praktischen Durchführbarkeit. Eine solche Ethik ist keine rationalistische und generalisierende Ethik, denn sie gründet auf einem tieferen und breiteren Verständnis des Lebens. Sie schaltet die Ratio zwar nicht aus, verlässt sich aber auch nicht auf sie.“ (Kozhupakalam 1984: 141,144)

Hier sei auf Gründel/van Oyen verwiesen, die sich mit dem Zusammenhang von Ethik und Normen befasst haben. Van Oyen fragt nach einer ethischen Norm, die „durch alle Zeiten hindurch und für alle Völker als gültig erachtet“ wurde und darüber hinaus in den Kader der evangelischen Richtlinien aufgenommen wurde. „Ohne Zweifel trifft das auf die goldene Regel zu.“ (Gründel/van Oyen, zit. in Buchkremer 1995: 122) Mit Blick auf die brahmanische (zum Hinduismus zugehörige) und buddhistische Literatur sieht van Oyen darin die goldene Regel in der Weise realisiert, dass „Liebe zu sich selbst zugleich Liebe zum Nächsten bedeute“ (ebd.: 122). Dies ist schwer verständlich ausgedrückt und kann leicht als Ich-Bezogenheit interpretiert werden. Treffender ließe sich vielleicht sagen, dass die Liebe zum Nächsten Liebe zu Gott ist, da alle anderen, wie ich selbst, Teile Gottes sind und ich dadurch mit ihnen verbunden bin. (vgl. 1.2.19 *Nächstenliebe* als Ideal)

Wie für die Upanishaden stellt Unsittlichkeit auch für die Bhagavad-Gita ein Hindernis auf dem Weg zur Vollkommenheit dar. „Niemand, der sich nicht von seinem unmoralischem Handeln abgewendet hat, der unruhig ist, der nicht Selbstkontrolle üben kann, dessen Geist nicht friedvoll ist, kann das Selbst verwirklichen.“ (Katha-Upanishad 1.2.24, zit. in ebd.: 94) In Kapitel 16 der Bhagavad-Gita werden die Guten, d.h. die zu göttlichem Dasein geborenen, in sittlichen Kategorien beschrieben. Gegenüber den Bösen zeichnen sie sich aus durch: Furchtlosigkeit, Wesensreinheit, Streben nach Wissen, Festigkeit, Selbstzügelung und Opfer, Selbststudium, Askese, Redlichkeit, Gewaltlosigkeit, Wahrheit, Zornlosigkeit, Verzicht, Frieden. (BG 16.1-3) Die „Dämonischen“ aber sind unwissend, materialistisch, stolz und voller Ichsucht. (BG Kap.16.7.ff) *Dharma* ist in diesen Zusammenhang das sittlich Gute, welches für jeden Mensch erstrebenswert sein sollte.

Dharma erscheint zugleich als Kriterium, nach dem ethische Werte beurteilt werden. In der Bhagavad-Gita entscheidet das *dharma*-mäßige Verhalten über die sittliche Qualität einer Handlung. Wenn Arjuna seine Pflicht (*svadharma*) nicht erfüllt, macht er sich schuldig (BG 2.33; 18.47). Handelt er gemäß seinem *dharma*, ist er auf dem Weg zur Vollkommenheit. Hier kommt einmal mehr der Aspekt der Pflichterfüllung zum Ausdruck. Die Aufforderung zu prosozialem Verhalten ist an eine Bedingung geknüpft: Wenn Arjuna nicht seiner Pflicht entsprechend handelt, macht er sich schuldig. Verhält er sich gemäß seiner Pflicht, braucht er nichts zu befürchten und erreicht die Vollkommenheit bzw. Erlösung.

Der Lehre des Vedanta³³ zufolge sind Riten, Werke und soziale Pflichten wertvoll für das Streben nach Erlösung, urteilt Kozhupakalam (1984: 108 f). Doch in der späteren klassischen Literatur trat *dharma* als dem einzelnen verbindlicher Pfad sozialetischen Verhaltens in den Vordergrund. „Die Wendung hat sich durch die zunehmende Notwendigkeit, die innerweltlichen, vor allem rituellen Pflichten der Laien priesterlich zu reglementieren, ergeben.“ (ebd.: 109)

Der Vedanta hielt daran fest, dass die korrekte Erfüllung der rituellen, vor allem der Opferpflichten, auch die Erlangung des rechten Wissens ermögliche, was für die Vedantis der einzig wahre Weg zur Erlösung ist. „Wahrlich, wer jenes höchste Brahman kennt, der wird zu Brahman (der ist schon Brahman)“, sagt Mukunda Upanishad (Deussen 1899, zit. in Kozhupakalam 1984: 109) Und: „Erlösung wird nicht erst durch die Erkenntnis des Atman bewirkt, sondern sie besteht in dieser Erkenntnis; sie ist nicht eine Folge des Atmanwissens, sondern Atmanwissen selbst ist schon die volle und ganze Erlösung.“ Aber diese Pflichterfüllung hatte lediglich instrumentellen Wert, schränkt Kozhupakalam ein: „Wer Wissen erlangt hat, dem nützen die Riten nichts mehr.“ (Kozhupakalam 1984: 108 f)

Ebenso heißt es in der Bhagavad-Gita: „Die eigene Pflicht, (wenn auch) erfolglos (ausgeführt), steht höher als gut ausgeführte fremde Pflicht.“ In (Erfüllung) eigener Pflicht (*svadharma*) erlittener Tod ist heilsam; fremde Pflicht (*paradharma*) gefahrvoll. Krishna weist am Ende seines Gesprächs

³³ Vedanta ist die letzte Schlussfolgerung der Veden.

noch einmal auf diese Auffassung hin: „Die von der eigenen Natur bestimmte Tat ausführend, erwirbt man keine Schuld.“ (BG 18.64) Wegen der engen Anknüpfung an die eigene soteriologische Relevanz fungiert *dharma* oder genauer *syadharma* als normierendes Prinzip.

Auch für Manu ist *Dharma* als moralisches Ideal das Kriterium schlechthin für die Beurteilung des Handelns. (vgl. 1.3.5 Die Sittengesetze des Manu) Durch *dharma* lernt der Mensch, zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Es repräsentiert die höchste Autorität in Sachen Verhalten und fungiert als Wegweiser für ein gerechtes Leben. Somit ist *dharma* das sittliche Ideal im Leben des Menschen.

Die meisten der zahlreichen religiösen Strömungen und philosophischen Schulen des Hinduismus, so Schlenzog, haben den traditionellen *dharma*-Substantialismus und -Impersonalismus in ihr System eingegliedert. *Dharma* sei zwar nicht mehr der höchste Wert und Erlösung und werde auf verschiedenen Wegen gelehrt. Dennoch gelte der *Dharma*-Begriff in allen Schulen, Richtungen und Gruppen als „unüberspringbare Vorstufe zur Erlösung“. (Schlenzog 2006: 409)

1.2.5 *Sanatana dharma und der biologische Frieden*

Der Begriffsbestimmung zufolge beschränkt sich der „biologische Frieden“ auf Gruppen- oder Nexuszugehörigkeiten. Buchkremer und Emmerich räumen jedoch ein, dass dieser nicht vollends an den Grenzen der persönlichen Bekannten halt macht. Zusätzlich seien im Laufe der Evolution weitere, „mentale“ Andockpunkte gefunden worden. „Die Zuschreibung ‚zugehörig = gut‘ ist qualitativ umgeschlagen in ‚gleichen Glaubens = gut‘. Die Kooperation mit den ‚Glaubensbrüdern und Glaubensschwestern‘ erhöht die Überlebenschancen aller Beteiligten analog zu rein biologischen Organbildungen.“ Wegen der damit verbundenen Glaubenskriege werde auf eine Kooperationsgemeinschaft der Menschheit als eine einzige „Glaubensgemeinschaft der Mitweltnachbarschaft“ gehofft. (Buchkremer/Emmerich 2008: 30) Weiter weisen die beiden Autoren nach, dass die Idee der Menschheitsgesellschaft nicht erst unter den Bedingungen der Globalisie-

rung entstanden ist. Vielmehr begleite diese Idee Philosophie und Ethik seit Jahrtausenden. (ebd.: 32)

Der Gedanke einer einzigen Glaubensgemeinschaft fand vor Tausenden von Jahren bereits Ausdruck in dem altindischen Ideal des *sanatana dharma*. Vor der Differenzierung der nicht – selbst gewählten – Begriffe *Hindu* oder *Hinduismus* für die indische Religion galt und gilt auch heute noch die weltanschauliche Identifikation mit dem Terminus *sanatana dharma*: die ewige Religion (*sanatana* = ewig; *dharma* = Religion, Eigenschaft etc. Hindus sehen darin die passende Beschreibung dessen, was nicht nur Religion, sondern eine Lebensweise ist, welche auf zeitlosen und universellen Prinzipien beruht, die jederzeit und überall gelten. (vgl. Ann Lovelace und Joy White 1997: 6)

Das bedeutet, dass *sanatana dharma* nicht dasselbe ist wie eine einzelne Religion. Religion lässt an eine Art von Glauben denken, und ein Glaube lässt sich ändern. Ein Mensch kann sich zu einem bestimmten Glauben bekennen, doch er kann diesen Glauben auch wechseln und zu einem anderen übertreten. *Sanatana dharma* bezieht sich auf die Position und Tätigkeit des Lebewesens beziehen, die nie gewechselt werden kann. *Sanatana dharma* ist die ewige Funktion eines Lebewesens, ist auf ewig mit ihm verbunden oder ihm zugehörig. „Das, was weder Ende noch Anfang hat, kann auf keinen Fall sektiererisch sein oder durch irgendwelche Begrenzungen eingeschränkt werden. Diejenigen, die einem sektiererischen Glauben angehören, werden diesen Sanatana Dharma zu Unrecht ebenfalls für sektiererisch halten.“ (De 1987: 18)

Sanatana dharma kann auch nicht als eigene Religion bezeichnet werden. „Als ewige Religion steht er als eine unreligiöse Haltung hinter allen Religionen wie eine Art Meta-Religion.“ (Mall 1997: 5) Gestützt auf die Erkenntnis des Rigveda „Das Wahre ist das Eine. Die Weisen benennen es verschieden“ warnt Mall davor, in *sanatana dharma* lediglich die indische Religiosität zu sehen. Vielmehr seien damit alle Religionen gemeint. „Die ewige Religion ist niemandes Besitz allein. Wie die vielen Flüsse in den Ozean fließen, stellen die einzelnen Religionen die verschiedenen Pfade

dar zum gleichen Ziel der Erleuchtung, Befreiung und Erlösung.“ (ebd.: 100)

Buchkremer und Emmerich glauben, dass die abrahamitischen Religionen einen dezidierten Beitrag für die „Chancen gemeinsamen Überlebens“ der Menschheit leisten können. Im Monotheismus der drei Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam nämlich werde der alleinige Gott auch zum alleinigen Schöpfer des Menschen. Indem Jesus die Menschen lehre, Gott als Vater anzusprechen, und indem er seine Botschaft und die Taufe als Zeichen des Umdenkens in alle Welt hinaustragen lasse, sei „die Weltgemeinschaft der Kinder Gottes“, die alle Menschen umfasst, in Auftrag gegeben. „Gewissermaßen könnte hier der wünschenswerte evolutionäre Qualitätssprung zum kooperativen weltanschaulichen Selbstverständnis aller Menschen als gemeinsame Gotteskinder, damit die Chance des gemeinsamen Überlebens angebahnt sein.“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 33)

Auch der – überwiegend monotheistische – Hinduismus baut auf ähnlichen Voraussetzungen auf und kommt gleichfalls als Beitrag für die „Chancen gemeinsamen Überlebens“ in Frage. Anstelle der „Kinder Gottes“ ist im Hinduismus zwar eher von den ewigen, mit Gott verbundenen Teilchen die Rede. Doch das ändert nichts an der gemeinsamen Konzeption *einer* Menschheit aufgrund religiöser Überzeugung. Durch die hier detailliert aufgeführten Assoziationen des *dharma*-Begriffs wird die Möglichkeit einer Weltgemeinschaft in philosophisch-ethischer Weise deutlich, die durch seinen universalen Ansatz über den „biologischen Frieden“ weit hinausgeht.

Diesen Gedanken formuliert auch Schlensoğ in seinem umfangreichen Werk über den Hinduismus: „Für Hindus ist der Hinduismus mehr als ‚nur‘ Religion.“ Hinduismus und Hindutum verstünden sich als „idealtypische(s) Modell für menschliches Verhalten in allen Lebensbereichen“ mit dem Anspruch, kosmisch („wir würden vielleicht sagen: naturrechtlich“) begründet zu sein, so dass es als überzeitlich und überregional zu gelten beanspruchen könne. In einem umfassenderen Sinn als andere Religionen wolle der Hinduismus Ordnung stiften und Orientierung bieten.

„Dem einzelnen wird sein individueller Ort zugewiesen in Familie, Gesellschaft und Kosmos, sein Denken und Handeln im Hier und Jetzt und über dieses Leben hinaus wird rückgebunden an eine allumfassende moralische Ordnung, an das große Ganze.“ (Schlensog 2006: 400)

1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharma* (Pädagogik)

Wie ist es jedoch möglich, dass dieses *dharma*-Prinzip sich seit Jahrtausenden bis heute und bis in die kleinsten Dorfgemeinschaften, deren Einwohner oft sogar Analphabeten sind, als Richtschnur für die eigene Lebensführung durchgesetzt hat? Und die sozialpädagogische Frage lautet: Wie wurde und wird es gesellschaftlich „anerzogen“ und praktisch umgesetzt? *Dharma*, wie schon erwähnt, ist weder Dogma noch ein Dekalog, noch scheint es von außen durch Missionierung herangetragen worden zu sein. Vielmehr wird es von allen hinduistischen Strömungen sowie vom Buddhismus und Jainismus als selbstverständlich vorausgesetzt.

Radhakrishnan (1954: 122) nennt als Quellen des *dharma*:

- die **Shruti**³⁴ oder die Veden
- die **Smriti** oder die Überlieferung und die Praxis derer, die sie kennen
- das **menschliche Vorbild (Guru)**
- das **individuelle Gewissen**

1. Shruti: Grundlage der Hindu-Religion ist der Veda. Seine Worte sind einfach, charakteristisch und altertümlich, von Glauben und Hingabe, Vertrauen und Gewissheit. Shruti sind die überlieferten Schriften, die Veden und Tantra³⁵ mit einschließen. Die Veden enthalten keinen systematischen *dharma*-Katalog. Sie handeln von den Idealen und bestimmten Bräuchen.

³⁴ Shruti und Smriti werden im Singular (Femininum) und Plural gleich geschrieben.

³⁵ *tantra* = „Ausbreitung“ oder „Ausdehnung“ des Wissens. Die Tantra sind nachvedische Lehren zur Verwirklichung des Absoluten. Sie entstanden im 2. Jhdt. n. Chr.

2. Smriti: Regeln und Gebote im Unterschied zu Beispielen des Verhaltens befinden sich in den Smriti und den Dharmashastras, die im Grunde gleichbedeutend sind. Die Smriti beziehen sich auf das, was von den Weisen im Gedächtnis behalten wird, die mit den Veden vertraut sind. Jedes Gebot in einer Smriti, für das eine Veda-Quelle nachgewiesen werden kann, wird von der Autorität der Veden gestützt. Stehen Shruti und Smriti zueinander im Widerspruch, so verdient erstere den Vorzug.

3. Menschliche Vorbilder: Auch die Art und Weise, wie sich die Gelehrten verhalten, sind eine Quelle des *dharmas*. „Es wird vorausgesetzt, dass das Handeln guter Menschen im Einklang mit den heiligen Schriften steht, und es gilt daher als Richtschnur des Verhaltens. Ein guter Mensch muss nicht unbedingt Brahmane sein. Mitra Mishra erkennt das Handeln der guten Shudras als maßgebend an (*sacchudra*). Vashistha³⁶ fordert von ihnen Selbstlosigkeit.“ (Radhakrishnan 1954: 123)

Das Vorbild in religionspädagogischer Hinsicht ist der Guru³⁷ oder Acharya³⁸. Erziehung durch ihn besteht nicht aus Verboten und Geboten wie bei einem Lehrer in der Schule, sondern hat eine Ratgeberfunktion auf freiwilliger Basis. So ist es nicht die Aufgabe des Gurus, seinen Schüler aufzusuchen, um ihn zu ermahnen, sondern er steht bereit, wenn er aufgesucht wird. Die Funktion des Gurus ist jedoch nicht zu unterschätzen, er ist seit Jahrtausenden die Zentralfigur der Individualpädagogik im Hinduismus. Er leistet eine Art „Metapädagogik“, die vorwiegend das Seelenleben „pflegt“ und „erzieht“. Indem er sich als lebendiger Träger des Wissens um Selbstverwirklichung und Gottesverwirklichung qualifiziert hat, also eine selbstverwirklichte Person ist, fungiert er als Vermittler zur metaphysischen bzw. göttlichen Ebene. Wie die historische Entwicklung des Hinduismus zeigt, ist dieser Funktionsträger trotz Fremdherrschaft, Kolonisation oder Globalisierung nie in Frage gestellt oder völlig „abgeschafft“ worden. Noch heute besteht er als Wissender und Vermittler

³⁶ Vashistha ist in der hinduistischen Mythologie einer der sieben großen Weisen (*rishis*), die vor unvorstellbar vielen Zeitaltern gelebt haben sollen.

³⁷ *guru* = „ein mit Wissen schwer Beladener“; geistiger Meister

³⁸ *acharya* = jemand, der durch sein eigenes Beispiel lehrt; geistiger Lehrer

der „Wahrheit“ und dem ewigen *dharma* der Seele, jenseits aller gesellschaftlichen oder familiären Miss- oder Umstände und auch jenseits aller Kasten.

Doch in den Schriften werden auch die für einen Guru erforderlichen Qualifikationen betont. Rupa Goswami (1489-1564) schreibt in seinem Upadeshamrita: Wer klaren Verstand besitzt, den Drang der Sprache, die Forderungen des Geistes, die Angriffe des Zorns, den Drang der Zunge, des Magens und der Geschlechtsteile zu beherrschen vermag, sei geeignet, überall auf der Welt Schüler anzunehmen. (Upadeshamrita, 1. Vers)

Die örtliche und gesellschaftliche Lage ist bei der Lebensführung ebenfalls zu berücksichtigen. So sollte man nicht tun, was vom Volk abgelehnt wird, selbst wenn es die Smriti anordnet. D. h. die Umstände sollten trotz gewisser Regeln oder Anweisungen stets beachtet werden, statt dogmatisch zu folgen. Denn wenn es darum geht, jemandem zu schaden, sollten Regeln dementsprechend abgewandelt oder angepasst werden. Die altehrwürdigen Einrichtungen jedes Landes, jeder Kaste oder Familie sollten unversehrt erhalten bleiben. Die Hindu-Herrscher mischten sich nicht in alte gesellschaftliche Bräuche ein, solange durch diese keine moralischen Missstände hervorgerufen wurden. „Brauch, Gesetz und Gewohnheiten, welcher Art sie auch seien, sollten vom König beobachtet und befolgt werden wie bisher.“ (zit. in Radhakrishnan 1954: 123)

4. Das individuelle Gewissen: Darüber hinaus ist das eigene Gewissen eine anerkannte Quelle für *dharma*. „Yajnavalkya³⁹ erwähnt das, was einem angenehm ist, und das Verlangen, das aus gewissenhafter Überlegung stammt. Es ist das Gewissen der Gebildeten, nicht die Laune eines Oberflächlichen. Was das Herz heiligt, ist Dharma. Manu fordert von uns, das zu tun, was das innere Selbst befriedigt (*antaratman*). Was auf gesunder Überlegung beruht, sollte anerkannt werden, auch wenn es von einem Kinde oder von einem Schwätzer ausgeht. Was aber nicht derart ist,

³⁹ Yajnavalkya ist einer der berühmtesten Verfasser der Veden.

sollte verworfen werden, auch wenn es von einem alten Mann oder dem weisen Shuka selbst stammt.“ (Radhakrishnan 1954: 123 f)

Radhakrishnan weiß aber auch, dass Pflichten in Zeiten der Not hintangestellt werden. „Not kennt kein Gebot, und jede Art von Lebensführung, die der Erhaltung dient, ist unter den Gesetzen von *apaddharma*⁴⁰ gestattet.“ (ebd.) So habe selbst der weise Vishvamitra einmal Hundefleisch gestohlen, als er meinte, nur so sein Leben retten zu können. Zur Rechtfertigung seines Handelns hatte er gesagt: Am Leben bleiben ist besser als sterben. Man muss zunächst einmal leben, ehe man nach dem Gesetz des *dharma* leben kann.

Manu bestimmt, dass die Ansicht eines einzigen hervorragenden Brahmanen genügt, wenn keine „Konzilien“ gebildet werden können. „Nur diejenigen, die erzogen sind, Mitleid mit allen Lebewesen zu empfinden, in den Veden und den Methoden logischer Folgerungen erfahren, Menschen praktischer Denkart und makellosen Charakters, sind befugt, Gesetze für die Gemeinschaft aufzustellen. Diese bilden Verantwortungsbewusstsein und Gewissen der Nation. Soziale Maßstäbe treten nicht unmittelbar durch einen natürlichen sozialen Entwicklungsprozess ins Dasein. Sie sind das Ergebnis der geistigen Anstrengung individueller Seelen von genialer Schöpferkraft. Wenn sie auch immer in der Minderheit sind, wirken sie auf Menschen gewöhnlicher Herkunft nicht auf dem Wege unmittelbarer Erleuchtung, sondern durch eine Art sozialen Exerzitiums. Gewöhnliche Leute führen eine Evolution mechanisch durch, die sie aus eigener Initiative nicht hätten vollbringen können.“ (Radhakrishnan 1954: 125) Und Apastamba sagt: „Dharma und Adharma laufen nicht umher und sagen: ‚Hier sind wir‘, noch erklären die Götter oder die Gandharvas (engelhafte Wesen) oder die Vorfahren: ‚das ist richtig, das ist falsch‘.“ (Apastamba zit. in ebd.: 125)

In anderen hinduistischen Schriften wird vor blinder Gefolgschaft gewarnt. Vielmehr kommt es darauf an, alle seine Vorhaben stets mit Vernunft und dem eigenen Gewissen abzuwägen. Dabei spielt auch die Akzeptanz der Gemeinschaft eine wichtige Rolle: „Tue nicht, was die Welt

⁴⁰ *Apaddharma* = Verhalten in Not

verabscheut, auch wenn es nach dem *dharma* gestattet ist, denn du erhältst dafür nicht den Segen des Himmels.“ (Manu zit. in ebd.: 125)

Auf der anderen Seite fordern die Schriften an zahlreichen Stellen dazu auf, im Zweifel immer dem eigenen *dharma* zu folgen. „Die Seele des Gerechten wird nicht vom rechten Weg abweichen, gleichgültig ob die klugen Weltkinder sie loben oder tadeln, ob sie Vermögen dabei gewinnen oder verlieren, und ob die unmittelbare Vernichtung oder ein langes Leben daraus folgt.“ (Bhartrhari, zit. in ebd.: 126) Die indische Gesetzgebung richtet sich teilweise bis zum heutigen Tage nach *dharma*-Gesetzen. Doch wenn zeitgemäße Abwandlungen in den Gesetzen vollzogen werden, gelten auch diese bindend wie *dharma*-Gesetze. „Verordnungen der Legislative, die auf Billigkeit und Vernunft beruhen, gelten vor altem Brauch und Gesetz ... Es darf kein gewaltsamer Bruch mit der sozialen Überlieferung eintreten, und doch müssen die neuen Konflikte und Verwirrungen angegangen und überwunden werden. Die geistigen Wahrheiten sind von Dauer – die Gesetze verändern sich von Zeitalter zu Zeitalter.“ (ebd.: 126 f)

Die allgemeinen und spezifischen Ausprägungen und Bedeutungen von *dharma* entsprechen somit in gewisser Weise den Kategorien Allgemein- und Sozialpädagogik. Während die Allgemeinpädagogik nach Mager von Raum, Zeit und gesellschaftlicher Bedingtheit absieht, erweist sich demgegenüber die Sozialpädagogik als „wirkliche und relative Pädagogik“, die sich einlässt auf „in Zeit und Raum geschichtliche Einmaligkeiten“ (zit. in Buchkremer 1995: 305)

In der Annahme, dass *dharma* jedem Menschen in die Wiege gelegt ist, kommt ihm eine ähnliche Bedeutung zu wie die der Prosozialität. Nach pädagogischen Kategorien ist *dharma* individual-, sozial- und globalpädagogisch anzusiedeln. Denn die Konzeption des *dharma* zielt ebenso auf die Vervollkommnung des Einzelnen wie das der gesellschaftlichen Ordnung und den Erhalt der kosmischen Einheit. Alles pädagogische Handeln im Hinduismus erfolgt unter Berücksichtigung des *dharma*, vor allem im Rahmen der Erziehung in der Familie.

Die Familie als erste erzieherische Instanz entschied auch über die weitergehende Erziehung außerhalb der Familie. So hatte die Vermittlung des

dharma in den individualpädagogischen Einrichtungen der *pathshalas* und *gurukulas* im Hinduismus sich bis zur britischen Kolonisation⁴¹ über Jahrtausende bewährt, nicht nur für Kinder, sondern auch für Jugendliche und Erwachsene. In diesen, von der gängigen Literatur kaum berücksichtigten Schulen wurde außer den uralten Wissenschaften und Weisheiten Indiens stets das *dharma* bzw. ethisches und prosoziales Verhalten gelehrt. (vgl. Dave 2009, Anhang: 324f)

Dave unterscheidet zwischen den *pathshalas*⁴² und den *gurukulas*⁴³. Bei den *pathshalas* handelt es sich um Tagesschulen in Dörfern oder Gemeinden, die allgemeines, also einführendes und weiterführendes Wissen, und spezialisierte Erziehung boten. Ein spezialisiertes *pathshala* widmete sich meist einem bestimmten Fachgebiet und war auf ein langjähriges Studium ausgerichtet. Es reichte bis zur Erlangung eines akademischen Grades, ähnlich einem Diplom oder PHD. Der berühmte Reformler und Wegbereiter der Bhakti-Bewegung⁴⁴ Chaitanya gründete im 16. Jahrhundert ein *pathshala* für Sanskrit-Grammatik. Sein Vater Chakravarti hatte ein *pathshala* für Sanskrit-Literatur gegründet. Bei diesen *pathshalas* kamen die (männlichen und weiblichen) Schüler zu ihren Lehrern, die *gurus*⁴⁵ oder *acharyas*⁴⁶ genannt wurden und nicht nur *brahmanas*, sondern je nach Fachgebiet auch *kshatriyas* (vgl. 1.3.1) sein konnten.

Die Initiative für die Teilnahme an *pathshalas* ging von den Eltern aus. Wie auch bei der von Mager zu seiner Zeit kritisierten Individualpädagogik hing die Schulung vom jeweiligen Stand der Familie ab. Die Bezahlung bestand allerdings nicht in Geld sondern in Sachwerten wie Getreide, Kleidung oder andere Güter des täglichen Bedarfs. Doch auch die Gemeinde unterstützte die *pathshalas*, indem sie für Räume oder Häuser sorgte. Reich zu werden, lag nicht im Interesse der Lehrer; ihr Reichtum waren Wissen

⁴¹ Die traditionellen Schulen wurden während der britischen Kolonisierung durch englische Schulen ersetzt.

⁴² *pathshala* (*path* = studieren; *shala* = Schule, Platz)

⁴³ *gurukula* (*guru* = ein mit Wissen schwer Beladener; *kula* = Schule)

⁴⁴ Bhakti-Bewegung: vgl. 2.1.12

⁴⁵ *guru* = spiritueller Meister, Lehrer

⁴⁶ *acharya* = jemand, der durch sein eigenes Beispiel lehrt; geistiger Lehrer

und Erziehung. Dave bezeichnet diese Bezahlung als *dana*-System, ein „System des Gebens“. (vgl. Dave 2009, Anhang: 320)

Die *gurukulas* sind keine Tagesschulen, sondern „Wohnschulen“, d.h. die Schüler wohnen für ein paar Jahre im Wohnhaus des *gurus*, in einem *ashrama*, vergleichbar einem Internat. (vgl. ebd.) In beiden Schulformen stand die Erziehung zu ethischem und prosozialem Verhalten stets im Vordergrund. Alle Fachrichtungen einschließlich Sprache, Literatur, Kunst und Architektur, Physik und Chemie, Biologie und Medizin (ayurveda), Mathematik und Astronomie wurden nie getrennt gelehrt von der Erziehung zu ethischem und prosozialem Verhalten, und auch nicht getrennt von religiösen bzw. spirituellen Werten. (vgl. Dave 2001: 51) Diese Art der Erziehung wurde im Hinduismus stets angestrebt, und zwar das ganze Leben hindurch. (vgl. ebd.)

Das Dilemma zwischen dem allgemeinen und dem individuellem *dharma*, in dem sich Mensch und Menschheit befinden, ist Thema zahlreicher Geschichten und Erzählungen in den Veden, so auch in der Bhagavad-Gita.

1.2.7 *Dharma-Konflikte*

Das Gesetz des *dharma* findet sich sowohl in den heiligen Schriften als auch in den Herzen und im Gewissen der Menschen. Nicht immer folgt daraus ein harmonisches Nebeneinander. Manchmal kommt es zu Spannungen und Konflikten. Solch einem Konflikt begegnen wir in der Bhagavad-Gita.

Das Dilemma, in welchem sich Arjuna befand, war, dass die tugendhaften Pandavas, zu denen er gehörte und welchen vom Erbrecht her die Herrschaft über das Königreich zustand, immer wieder von ihren Widersachern, den Kurus, auf übelste Weise verdrängt und verbannt worden waren. Das gesamte Epos Mahabharata dreht sich um den Zwist zwischen diesen beiden Parteien. Schließlich kommt es zur großen „Schlacht von Kurukshetra“, in der auch Mitglieder derselben Familien gegeneinander antreten sollten. Die Pandavas waren zweifelsohne im Recht. Da kommen

dem *kshatriya*⁴⁷ Arjuna Zweifel hinsichtlich der Rechtmäßigkeit des Kampfes. Er will nicht gegen seine Verwandten kämpfen, doch es gibt keine andere Wahl, denn alle Friedensversuche wurden vereitelt. In dieser Not fragt er den Gott Krishna, seinen Freund, was er tun soll.

Krishna klärt Arjuna über die menschlichen Eigenschaften auf, über seine Pflicht als *kshatriya* und die ethischen Grundlagen von *dharma*. Dabei offenbart er sich Arjuna als Gott, indem er sich ihm in seiner universalen, kosmischen Gestalt zeigt. Durch einen Blick in die Zukunft sieht Arjuna, dass die Schlacht zugunsten der Pandavas ausgehen wird. Aber Krishna sagt, dass sie auch ohne Arjunas Zutun bereits entschieden sei, nämlich weil er es so entschieden habe. Dann stellt er ihm frei zu tun, was er für richtig hält.⁴⁸

Das Dilemma besteht darin, dass einerseits Menschen, sogar Verwandte, getötet werden, andererseits die weltliche Ordnung wiederhergestellt werden soll. Denn würde den korrupten Kurus die Herrschaft überlassen, daran lässt auch Krishna keinen Zweifel, würde die Weltordnung gestört. Im *dharma* geht es nicht nur um das ethisch richtige Verhalten eines Berufsstandes, sondern auch um das Verhalten den Mitmenschen sowie der gesamten Welt gegenüber, und schließlich um das eigene Gewissen und die eigene Entscheidung, die von niemand anderem als einem selbst gefällt werden kann.

De sieht die Bedeutung der Erzählung in der Wiederherstellung des *dharma*, was ohnehin Intention und Ziel der gesamten Bhagavad-Gita („Worte, Gesang des Erhabenen“) sei. (De 1987: BG 11.26-27 Kommentar)

In den Puranas (Epen) gibt es eine Menge solcher Beispielerzählungen, die von diesem Konflikt handeln. Alle gipfeln in einer ethischen Entscheidung, die das Individuum selbst zu treffen hat, und erweisen sich damit als Lehre für beispielhaftes und prosoziales Verhalten.

⁴⁷ *kshatriya* = königlicher militärischer Führer

⁴⁸ Obwohl es in dieser Erzählung der Bhagavad-Gita um einen *gerechten* Krieg geht, wurde sie von den Hindus niemals zur Rechtfertigung von Krieg und Gewalt verwendet. Vor allem Gandhi galt sie als „Buch des Friedens“. In Deutschland wurden einzelne Zitate von den Nazis aus dem Kontext gerissen und missbraucht.

1.2.8 *Karma*

Das hinduistische Ethos verstehen heißt für Schlensoğ, sich einen Begriff vom zyklischen Denken der *karma*- und Wiedergeburtstheorie und dem *dharma* zu machen. *Karma* und *dharma* sind die beiden Säulen hinduistisch ethischen Denkens, die bis heute für das Hindu-Ethos konstitutiv sind. (vgl. Schlensoğ 2006: 400)

Im Hinblick auf richtiges und gutes, also prosoziales Handeln ist im Zusammenhang von *dharma* vor allem das Verständnis von *karma* (Tätigkeit) und *samsara* (Kreislauf der Geburten und Tode) von Bedeutung. Denn warum soll man nach dem *dharma* (in der Bedeutung von Rechtsschaffenheit) handeln und welche Auswirkungen hat es, wenn man entgegengesetzt handelt? Eine Antwort darauf geben die unabänderliche Wirkung des *karma*, der Zyklus des Lebens und die Wiedergeburt.

Auf der Suche nach Einheit und gestalteter und geordneter Vielheit (vgl. 1.1 Grundzüge des Hinduismus) und von der Vielheit zurück zur Einheit durchläuft das Lebewesen (*atma*) den Kreislauf der Geburten und Tode (*samsara*). *Samsara* ist das „Umherwandern“ des *atman* in immer neuen Erscheinungsformen in den verschiedenen gestalteten Körpern sichtbaren Seins: in der Welt der Götter, der Menschen, der Tiere oder der Pflanzen. Ein kosmischer Prozess also, der sich, von innen gesehen, als immer neuer „Inkarnationsprozess des Atman“ darstellt. (vgl. Mensching 1942: 5)

Karma steht für den endlosen Zyklus der Wiedergeburt, in dem die Seele voranschreitet oder sich zurückentwickelt, zu ihrem Glück oder Leid. *Karma* bezeichnet zugleich die Kontrolle dieser Bewegung durch das eigene Handeln und Denken: Man erntet, was man sät. So macht das *Karma*-Gesetz das Unrecht in der Welt erklärbar und erträglich, in dem es Gerechtigkeit jetzt und in Zukunft verspricht. Zugleich ist es ein Appell, sich ethisch richtig zu verhalten und Gutes zu tun. (vgl. Kakar 2007: 12)

Im Lexikon „Hindu World“ von Benjamin Walker wird *karma* noch detaillierter beschrieben: *Karma* (*kar = tun*) bedeutet das Prinzip der universalen Kausalität, die sich aus Handlungen ergibt. Das Konzept von *karma*, das sich auch in primitiven indischen Glaubensformen findet, könnte nach Walker auch seine Wurzeln bei vorarischen, wahrscheinlich

australischen Ureinwohnern haben. Es wurde zuerst im Satapatha Brahmana erklärt und bildet eines der Grundelemente des hinduistisch-philosophischen Systems. *Karma* wird in den verschiedensten Zusammenhängen relevant und findet seine Bedeutungen in Handeln, Tun, Ursache, Wirkung, Ergebnis, Produkt etc. Es wurzelt in der Idee von *rta*, der universalen Ordnung, welche die Grundlage des *dharma* bildet. Die ganze Weltordnung, so die Grundannahme des *dharma*, wird von den Prinzipien des unabänderlichen Gesetzes von Ursache und Wirkung beherrscht. Es gibt keine zufällige Kombination von Ereignissen, kein zufälliges Geschehen, sondern alles hat seine Ursache. (vgl. Walker 1983: 529)

Hieraus folgt, dass der Individuationsprozess (*samsara*) vom Einen zum Vielen nicht allein nach der Willkür eines lediglich sinnvoll lenkenden Götterwillens, sondern nach einem ewigen, unabänderlichen Gesetz vonstatten geht. Alle Individuation steht unter dem Gesetz der Tat (*karma*): „Je nachdem einer handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er wiedergeboren. Wer Böses tat, wird als Böser geboren, wer Gutes tat, wird als Guter geboren.“ (zit. in Mensching 1942: 5)

Durch die *Karma*-Philosophie unterstreicht der Hinduismus die Verantwortung des Individuums für sein Schicksal. Jeder Mensch ist dem individualpädagogischen Prozess permanent unterworfen, aber niemand ist allein dem Willen Gottes ausgeliefert. „Schicksal ist somit Tat. Taten schaffen die Dispositionen zu neuen Geburten der äonenlangen Wanderungen durch die gestaltete Vielheitswelt. Im konkreten Dasein, in Kampf und Kummer, in Lust und Leid errungene Wesenhaftigkeit bleibt erhalten und bestimmt die nächste Geburt nach Rang und Art. Wozu einer wurde und was er zutiefst erstrebte und bejahte, das wird er im nächsten Leben. So waltet im Individuationsprozess des Einen zum Vielen ein ewiges Gesetz mit unabwendbarer Notwendigkeit.“ (ebd.: 5)

Dieses Konzept ist verbunden mit dem von *niyati*, Verhängnis oder Schicksal, auch *daiva* genannt. Es ist Teil des kosmischen oder himmlischen Gesetzes und impliziert einen Glauben an das Schicksal, dem niemand entkommt. In der Bhagavad-Gita sagt Krishna zu Arjuna: „Aufgrund von Illusion weigerst du dich jetzt, meiner Anweisung gemäß zu handeln.

Doch gezwungen durch die Handlungsweise, die deiner eigenen Natur entspringt, wirst du dennoch genau auf dieselbe Weise handeln.“ (BG 18.60)

Entsprechend der weitreichenden Bedeutung des *Karma*-Gesetzes nimmt der Hinduismus es mit der Analyse des Handelns sehr genau. Das Handeln ist notwendig Teil des Lebens bzw. des Seins. Der Impuls zum Handeln geht aus von *vritti* (Sprudel/Strom), dem Strom der Aktivität, der bereits vor der Geburt beginnt. Dabei wird bei *vritti* unterschieden zwischen: *pavritti*, dem aktiven Handeln, dessen Folgen der Mensch zeit seines Lebens ausgesetzt ist, und *nivritti*, dem passiven Handeln, das sich in Weltentsagung, Ablehnung und Abstinenz manifestiert.

Jede Form von Existenz hat ihre jeweilige Art von Aktivität. Daher sind beide Arten von *vritti* gleichermaßen *karma*-bildend. Auch wer sich von der weltlichen Existenz lossagt, bleibt durch seine Taten physisch und geistig an sie gebunden. Im Geist des passiven Yogis ebenso wie im Geist des weltlichen Menschen gibt es unendliche und kontinuierliche Serien von *chitta-vritti*, Gedanken-Tätigkeiten oder mentale Prozesse wie Gefühle, Stimmungen, Wünsche, die den psychomentalen Strom des eigenen Lebens bestimmen. (vgl. Mensching 1942: 5)

Der Geist des Individuums, der in *ahankara* (dem Selbst, das sich mit dem Körper identifiziert) verwurzelt ist, bestimmt Charakter und Lebensweise eines Menschen. Die wiederum sind befleckt von den Fehlern, die Egoismus, Abneigung und Ignoranz entspringen und in Leid enden. Dabei ist Leid nur die direkte und wahrnehmbare Folge oder Frucht von Taten. Nicht weniger schwer wiegen die nicht sichtbaren Folgen des Tuns jenseits des Bewussten und der Beobachtung. Ebenso wie jede tugendhafte, verdienstvolle Tat hinterlässt auch jede Sünde ihre Spuren in der Seele, die erst im späteren beziehungsweise im nächsten Leben sichtbar werden.

Die Summe seiner Gedanken, Gefühle, Wünsche und Aktionen bestimmt das *karma* eines Menschen. Nur teilweise wirken sich die Konsequenzen schon in diesem Leben aus. Zugleich schaffen sie fortlaufend jene Verbindungen, die die Ketten der Existenz bilden. Gleichzeitig bestimmt *karma* den Geisteszustand, die Natur und die Umstände des Lebens nach

dem Tode und die Bedingungen seiner nächsten Inkarnation. Durch *karma* sind wir ewig gebunden an das Rad des *samsara*, den Kreislauf der Geburten und Wiedergeburten.

Karma gilt dem Hindu somit als kosmisches Gesetz für Schuld und Verdienst, für Wohl und Übel, als Gesetz der ewig wiederkehrenden moralischen Vergeltung. *Karma* rechtfertigt die Wirkung von Taten. Nicht *für*, sondern *wegen* seiner Sünden wird der Mensch bestraft. Lediglich durch *bhakti*⁴⁹, die Hingabe zu Gott, kann die Unerbittlichkeit des *karma* gemildert werden, schreibt Walker. So wie man sich Gott ganz hingibt, wird man durch Gottes Gnade von den Folgen der eigenen Taten abgelöst, die Räder des *samsara* werden angehalten und die persönliche Erlösung wird gesichert. (vgl. Walker 1983: 530)

Glasesnapp bescheinigt den indischen Religionen einen ausgeprägten Individualismus, der vor allem durch die Lehre von der Seelenwanderung begründet wird. „Da jedes Einzelwesen im Verlauf seiner seit anfangsloser Zeit vor sich gehenden Wiedergeburt bald als Tier, Mensch, Geist, Gott oder Höllenwesen existiert, bald diesem Volke, bald jenem, bald dieser oder jener sozialen Schicht angehören kann, sind die momentanen staatlichen oder gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen jemand lebt, nur von vorübergehender Bedeutung.“ Das, worauf es in religiöser Hinsicht ankommt, ist, dass sich ein Individuum durch gute Taten eine günstige neue Existenz nach dem Tode sichert. Denn jede gute oder böse Handlung bringt neben ihrer sichtbaren Wirkung noch eine unsichtbare hervor, die zum Baustein eines künftigen Daseins wird. „Die Vergeltungskausalität des Karmas, die transzendente Kraft der Verschuldung und des Verdienstes arbeiten automatisch, es bedarf keines höheren Wesens, welches dafür sorgt, dass alles Gute oder Schlechte in einer neuen Inkarnation seinen Lohn oder Strafe findet. Von diesem Standpunkt aus gesehen ist die Welt nichts anderes als der Schauplatz des dauernden zur Reife kommen des Karmas. Die natürliche Weltordnung ist mit der sittlichen eines.“ (Glasesnapp 1954: 48f)

⁴⁹ *Bhakti* = Hingabe zu Gott. Wird schon in der Bhagavad-Gita als höchstes Ziel beschrieben. Später wird es insbesondere von den Reformern hervorgehoben. (vgl. 3 Der Neohinduismus)

Auch Kozhupakalam sieht diesen „Automatismus“: „Die Wirkung der getanen Tat setzt automatisch ein. Kraft seiner eigenen inneren Qualität bestimmt der vollzogene Dharma oder Adharma⁵⁰ Art, Inhalt und Verlauf der Wiedergeburt in der nächsten Existenz. Der vollzogene Dharma bleibt unvermindert erhalten als Wirkstoff für die kommende Existenz.“ Ebenso steht die Unsterblichkeit des Selbst unter dem Gesetz des *karma*. Solange das individuelle Selbst in den Kreislauf der Wiedergeburt eingefangen ist, durchschreitet es eine Serie von Existenzen, bis es die menschliche Stufe erreicht hat. „Bis dahin ist der Übergang des Selbst von einem Körper in den anderen durch irgendeine natürliche Gesetzmäßigkeit automatisch geregelt.“ (Kozhupakalam 1984: 93 f)

Max Weber, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit seiner religionssoziologischen Untersuchung „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ Aufsehen erregte, fand auch für die hinduistische *karma*-Lehre eine für damalige Ohren ungewöhnlich rationale Begründung. Alle rituellen und ethischen Verdienste und Verschuldungen bilden für den *karma*-Gläubigen „eine Art von Kontokorrent, dessen Saldo unweigerlich das weitere Schicksal der Seele bei der Wiedergeburt bestimmt, und zwar ganz genau proportional dem Maß des Überschusses der einen oder der anderen Seite des Kontos“. (Weber, Gesammelte Werke 1966: 118) Ewige Strafe oder ewiger Lohn wären ja absolut unproportional zu einem endlichen Tun. Die Verdienste und Verschuldungen früherer Leben bestimmen das jetzige Leben und das jetzige Leben das Schicksal im künftigen.

Zugleich fand Weber im Hinduismus die konsequenteste Theodizee⁵¹ in der Geschichte der Philosophie. „Dass der Mensch in der grenzenlosen

⁵⁰ *Adharma* bezeichnet das Gegenteil von *dharma*, d. h. Untugend.

⁵¹ Theodizee (von altgriech. *theós* = Gott und *dike* = Gerechtigkeit) bedeutet *Rechtfertigung Gottes*. Der Begriff geht auf den Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz zurück. Das *Theodizeeproblem* ist ein klassisches philosophisches und theologisches Problem für diejenigen religiösen Traditionen, die von der Existenz eines allmächtigen und allwissenden Gottes ausgehen. Nach der Enzyklopädie „Wikipedia“ besteht es in der Frage, „wie die Existenz eines solchen Gottes mit der Existenz des Bösen in der Welt vereinbar sei hinsichtlich des von ihm in der Welt zugelassenen Übels und Bösen, das man mit dem Glauben an seine Allmacht, Weisheit und Güte in Einklang zu bringen sucht“.

Abfolge immer neuer Leben und Tode allein durch eigene Handlungen sein Schicksal bestimmen kann, war die konsequenteste Form der Karman⁵²-Lehre.“ (Weber, Gesammelte Werke 1966: 119)⁵³

Dharma und *karma* bedingen sich gegenseitig, ihrem Vollzug kann man sich nicht entziehen, hält die Bhagavad-Gita fest. „Niemand kann auch nur für einen Augenblick existieren, ohne etwas zu tun. Jeder vollzieht unwillkürlich eine Handlung aufgrund der Eigenschaften der Materie.“ (BG 3.5) Somit ist der Mensch gezwungen zu handeln, und sein Handeln trägt Früchte, die ihn an die Welt der Wiedergeburt binden. Selbst gutes Verhalten erzeugt noch kein Entkommen aus dem Lebenszyklus.

Ist der Mensch somit ewig der Vergeltungskausalität ausgesetzt oder kann er sich auch daraus befreien? Die Bhagavad-Gita (u. a.) zeigt Wege, die das Heilsstreben des Menschen mit dem Handeln versöhnen und einen Ausweg aus diesem *karmischen Kreislauf* vorschlagen. Dazu zählen *Karma-Yoga* (Weg des Handelns), *Jnana-Yoga* (Weg durch Erkenntnis) und *Dhyana-Yoga* (Weg der Meditation). Als höchste Ebene gilt *Bhakti-Yoga* (Yoga der Hingabe). *Bhakti-Yoga* befähigt einen Menschen dazu, sich noch in diesem Leben über das karmische Gesetz zu erheben.

Damit ist jedoch nicht die christliche Vorstellung vom In-den-Himmel-Kommen gemeint. Denn im indischen Denken und Glauben spielen Himmel und Hölle nur eine untergeordnete Rolle. Der Himmel war nach Kozhupakalam (1984: 95) ursprünglich nur ein Brahmanenkrieger-Himmel. Der Aufenthalt im Himmel oder in der Hölle war überdies zeitlich befristet und stellt damit nicht den endgültigen Zustand der jenseitigen menschlichen Existenz dar.

In den Upanishaden heißt es dazu: „Endlich und vergänglich sind die 18 Opferformen, auf denen das sogenannte niedere Handeln (beruht). Die Getäuschten, die sie als höchstes Gut ansehen, bleiben Geburt und Tod unterworfen. ... Gebunden an Werke kennen sie das Höchste nicht. Werke führen sie nur zum Himmel, woher, da zu ihrem Kummer die Belohnung schnell erschöpft ist, sie zurück zur Erde geschleudert werden. Aber die

⁵² In manchen Schriften wird statt *karma* auch *karman* verwendet, bedeutet jedoch dasselbe.

⁵³ Nach welchen Kriterien Weber diese Schlussfolgerung zog, wird in 4.1.3 näher eräutert.

Enthaltensamkeit und Meditation üben, werden befreit von aller Unreinheit und erreichen auf dem Sonnenpfad der Unsterblichen das wahrhaft existierende, das beständige Selbst.“ (Mundaka Upanishad, zit. in Pecik 2003: 34)

Allerdings sollte Erkenntnis nicht um der Erfüllung der Wünsche, sondern um der Wahrheit willen erstrebt werden. Die Haltung des Gläubigen sollte nicht in Verzicht *auf* die Handlung, sondern in Verzicht *innerhalb* der Handlung (d. h. im Bewusstsein) bestehen: „Wer seine Pflicht ohne Anhaftung erfüllt und die Ergebnisse dem Höchsten hingibt, wird gleich einem Lotusblatt, das vom Wasser nicht berührt wird, von sündhaften Reaktionen nicht beeinflusst.“ (BG 5.10)

Die Überzeugung, dass die guten und die bösen Taten eines Menschen sein Schicksal nach dem Tode bestimmen, ist weltweit verbreitet. Doch in Indien hat dieser Glaube eine philosophische Ausgestaltung erfahren, die ihr einen besonderen Charakter verleiht, betont Glasenapp. „Will man die indische Karma-Theorie richtig verstehen, so muss man sich ihre grundlegende Verschiedenheit von der Vergeltungslehre der westlichen Religionen klarmachen.“ (Glasenapp 1940: 34) Während Glück und Leid im abendländischen Sinne an einen Gott als Weltrichter gebunden ist, hängt im Hinduismus das eigene Schicksal im Wesentlichen vom eigenen Tun ab. Denn das Tun findet seine Vergeltung nicht durch einen Gott, sondern durch sich selbst, also gewissermaßen automatisch. „Der Tat ist ihre Vergeltungskraft immanent, sie ist von Natur aus Vergeltungskraft.“ (ebd.: 36)

Auch Glasenapp sieht in der Karma-Lehre den grundlegenden Ansatz im hinduistischen Denken und gewissermaßen das „zentrale Dogma“ aller indischen Religionen. „Die Karma-Lehre versetzt den Inder in den Stand, alle Erscheinungen in der Welt in irgendeiner Weise zu erklären. Sie ist ihm das große Mysterium, das einen Schlüssel für alles Rätselhafte im Dasein an die Hand gibt.“ (Glasenapp 1938: 19)

Hat also das Handeln nach dem *Kasten-Dharma* (*Svadhharma*) „Heilswert“? Die Bhagavad-Gita bejaht diese Frage und weist den gläubigen Hindu auf den Weg des begierdelosen Handelns. „Erfülle deine Pflicht mit Gleichmut und gib alle Anhaftung an Erfolg und Misserfolg auf. Solche

Ausgeglichenheit wird yoga genannt.“ (BG 2.47-48) Es kommt also nicht nur auf die spezifische Tat selbst an, sondern auf das Bewusstsein, welches sie begleitet. Dies wird besonders relevant, wenn die Tat in Hingabe zu Gott bzw. dem Göttlichen (*bhakti*) vollzogen wird. Dann wird sie von allen karmischen Reaktionen entbunden und führt zu direkter Verbundenheit mit Gott. „Alles, was du tust, alles, was du isst, alles, was du opferst oder fortgibst, sowie alle Entsagung, die du dir auferlegst, solltest du, o Sohn Kuntis, mir als Opfer darbringen. Auf diese Weise wirst du von der Fessel der Tat und ihren Glück verheißenden oder Unglück verheißenden Ergebnissen befreit werden. Indem du deinen Geist in Yoga fest auf mich richtest, wirst du befreit werden und zu mir kommen.“ (BG 9.27-28)

Der Hinduismus selbst kennt also durchaus Wege aus dem Kreislauf der Geburten und Tode. Einer besteht im Wissen um die eigene Identität, das heißt: die spirituelle Gleichheit von *atma* und *brahman*. Das Wissen um die seelische Identität (*tat tvam asi* = das bist du) wirkt befreiend, führt zur Wahrheit und zum richtigen Handeln. „Wie die Hitze des Feuers Holz zu Asche verwandelt, so verbrennt das Feuer des Wissens alle Reaktionen auf materielle Aktivitäten.“ (BG 4.37) Und in den Upanishaden heißt es: „Wer dieses Wissen besitzt, wird nicht von schlechten Handlungen berührt, sondern tilgt das Böse aus der Welt, indem er selbstbeherrscht, ruhig und zurückgezogen in sich selbst wird.“ (Brhadaranyaka Upanishad zit. in Pecik 2003: 39)

Viele Bhakti-Reformer⁵⁴ bieten zahlreiche Beispiele für den Ausweg aus dem Karma durch *bhakti*, die Hingabe zum Höchsten. Anders als der Christ, der auf die Tilgung seiner Sündenschuld durch den Opfertod Jesu hofft, kann der Hindu durch Hingabe zu Gott direkte Erlösung erlangen. Das gilt auch für prosoziales Verhalten. Denn durch die Gewissheit, dass Gott sich in jedem Lebewesen befindet und die Lebewesen durch Gott (*paramatma* – Überseele) miteinander verbunden sind, ist jede Hilfe, die man anderen gegenüber leistet, auch gleichzeitig Dienst für Gott oder dem Göttlichen und umgekehrt. Dies wird bis heute in der Begrüßungsform der Hindus, dem *Namaste*, deutlich: der Verbeugung mit zum Gebet gefalteten

⁵⁴ vgl. 2.6.10 Die Bhakti-Bewegungen

Händen, mit der man sowohl Gott als auch seinem Gegenüber Achtung und Respekt erweist.

Zur göttlichen Gnade sagt Krishna zu Arjuna: „Der höchste Herr weilt im Herzen eines jeden und lenkt die Wege aller Lebewesen, die sich auf einer Maschine (yantra) befinden, die aus materieller Energie besteht. O Nachkomme Bharatas, ergib dich ihm ohne Vorbehalt. Durch seine Gnade wirst du transzendentalen Frieden und das höchste, ewige Reich erlangen.“ (BG 18.62)

Es wäre falsch, den Hinduismus als Schicksalsreligion zu betrachten, sagt Pecik. Denn *karma* schafft lediglich Voraussetzungen, nicht Vorherbestimmungen. (vgl. Pecik 2003: 29)

Es gibt keine Beweise dafür, dass die Vorstellungen von *karma* in einem bestimmten Abschnitt der Geschichte Indiens entstanden sind. Nicht unsinnig ist die Hypothese, dass *karma* den Ureinwohnern bereits als eine Art „naturgemäße Tatsache“ galt. Schlensoeg meint, die ersten Ansätze der Karmalehre seien in den Upanishaden vorbereitet worden und hätten sich spätestens seit der Zeit des Mahabharata durchgesetzt. (vgl. Schlensoeg 2006: 401) Glasenapp schlussfolgert jedenfalls rückblickend, dass mit dem Aufkommen der Lehre von der *karma*-bedingten Wiedergeburt eine „vollständige Neuorientierung der indischen Vorstellungen von dem Leben nach dem Tode“ erfolgt sei. Mit weitreichenden Konsequenzen für die Entwicklung der indischen Weltanschauung, etwa dadurch, dass in Indien nicht jene unüberschreitbare Schranke zwischen Mensch und Tier entstand, die seitens der westlichen Religionen so stark betont wird. Oder in der Konzeption des Verhältnisses zwischen Mensch und Göttern, „insofern auch die meisten Himmlischen als dem Karma-Gesetz untertan gelten“. (Glasenapp 1940: 30)

Im Zusammenhang mit der Fragestellung dieser Arbeit gilt es nun zu klären, wie die in Indien bis auf den heutigen Tag allgemein anerkannte und praktizierte *karma*-Philosophie im Hinblick auf die Sozialpädagogik und den Begriff Prosozialität Verwendung findet. Dies soll im Kapitel über die historische und soziale Entwicklung des hinduistischen Indien (vgl. 2

Das Prosoziale im Hinduismus im Kontext der Geschichte Indiens) verdeutlicht werden.

1.2.9 *Samsara*: Der Lebenszyklus der Seele

Nur die Menschen und höhere, feinstoffliche Wesen wie Apsaras (Engel) oder Götter sind in der Lage, *karma* zu schaffen, indem sie sich für gutes oder schlechtes Handeln entscheiden. Tiere und Pflanzen hingegen gelten als Wesen, die ihr *karma* lediglich ableben. Im Gegensatz zum Menschen hat der Tiger keine Entscheidungsfreiheit, wenn er ein Reh tötet. Er handelt nach Instinkt; deshalb lädt er keine Schuld auf sich.

So werden auch das Prinzip der Gewaltlosigkeit und die Achtung Tieren gegenüber, die der Hinduismus lehrt, verständlich. Der Gedanke der Reinkarnation impliziert die Vorstellung, dass die als ewig geltende Seele sich möglicherweise in einem menschlichen Körper befindet, doch im nächsten Leben durchaus einen tierischen Körper annehmen könnte. Durch willkürliches Töten oder Quälen eines Lebewesens hindert man dessen zyklischen Werdegang.

„Der Herr des Körpers (die Seele) trägt seine Sinne und das Denkkorgan von einem Körper zum anderen, so wie die Luft Düfte mit sich trägt. So nimmt er eine Art von Körper an, verlässt ihn wieder und nimmt dann einen anderen an.“ (BG 15.8)

Die Vorstellung von der Seele (*atma*) ist eine Eigentümlichkeit, die der Hinduismus und die aus ihm entstandenen Religionen Buddhismus und Jainismus ausgeprägt haben. Dabei wird im Gegensatz zum Christentum zwischen Seele und Geist (*manah*) deutlich unterschieden: Die Seele ist von spiritueller oder transzendenter Natur, während der Geist feinstofflich materieller Art ist und die Verbindung zwischen Seele und Körper bildet. Über den Werdegang, das Wesen und die Beschaffenheit der Seele heißt es in der Bhagavad-Gita:

„So wie die verkörperte Seele in diesem Körper fortgesetzt von Knabenzeit zu Jugend und zu Alter wandert, so geht die Seele beim Tod in ähnlicher

Weise in einen anderen Körper ein. Ein besonnener Mensch wird durch einen solchen Wechsel nicht verwirrt.“ (BG 2.13)

„Diejenigen, die die Wahrheit sehen, haben erkannt, dass das Einexistente (der materielle Körper) ohne Dauer und das Ewige (die Seele) ohne Wechsel ist. Zu diesem Schluss sind sie gekommen, nachdem sie ihr Wesen studiert haben.“ (BG 2.17)

„Für die Seele gibt es zu keiner Zeit Geburt oder Tod. Sie ist nicht entstanden, sie entsteht nicht und sie wird nie entstehen. Sie ist ungeboren, ewig, immerwährend und urerst. Sie wird nicht getötet, wenn der Körper getötet wird. O Partha, wie kann ein Mensch, der weiß, dass die Seele unzerstörbar, ewig, ungeboren und unveränderlich ist, jemanden töten oder jemanden veranlassen zu töten? Wie ein Mensch alte Kleider ablegt und neue anzieht, so gibt die Seele alt und unbrauchbar gewordene Körper auf und nimmt neue materielle Körper an.“ (BG 2.20-22)

Die Seele, heißt es weiter in der Bhagavad-Gita, wird niemals aussterben, weil sie ewig ist.

„Die individuelle Seele ist unzerbrechlich und unauflöslich, sie kann weder verbrannt noch ausgetrocknet werden. Sie ist immerwährend, überall gegenwärtig, unwandelbar, unbeweglich und ewig dieselbe.“ (BG 2.24)

„Jemandem, der geboren ist, ist der Tod gewiss, und jemandem, der gestorben ist, ist die Geburt gewiss.“ (BG 2.27)

„Alle erschaffenen Wesen sind am Anfang unmanifestiert, in ihrem Zwischenzustand manifestiert und wieder unmanifestiert, wenn sie vernichtet werden.“ (BG 2.28)

„Einige betrachten die Seele als wunderbar, einige beschreiben sie als wunderbar, und einige hören, sie sei wunderbar, wohingegen andere, selbst nachdem sie von ihr gehört haben, sie nicht im geringsten verstehen können.“ (BG 2.29)

Der Glaube an Wiedergeburt und *karma* erzeugt ein Gefühl von Verwandtschaft und universeller Bruderschaft. Die Kreisläufe der Wiedergeburt, die sich unendlich in die Zeit zurück und in eine unermessliche Zukunft ausdehnen, geben dem Menschen die Gewissheit, dass er bereits in vielen Teilen der Welt und als Angehöriger vieler Rassen gelebt hat. Äu-

ßerliche Unterschiede zwischen Menschen sind auf ihren zeitweiligen Körper beschränkt, die Seelen bleiben davon unberührt. Der Gedanke, dass ein Mensch aufgrund körperlicher Merkmale einem anderen überlegen sein könnte, ist fehl am Platze. Die Eigenschaften, Fähigkeiten oder Schwächen, die ein Mensch mitbringt, sind Resultat seines Denkens und Handelns in der Vergangenheit. Nur dies, nicht aber Rasse oder Nation, ist sein wahres „Erbe“. (vgl. Pecik 2003: 38)

Die Bedeutung der Idee der Wiedergeburt im Hinblick auf eine „Globalpädagogik“ liegt auf der Hand: Auf ihrer unendlichen Lebenswanderung verkörpert jede Seele sich in den unterschiedlichsten Völkern und Rassen. Zugleich relativiert dies den Gedanken des *biologischen Friedens*, der sich auf Nexus, Stamm, Rasse und Nationalität, ja sogar Lebensformen beschränkt. Die universelle Bruderschaft des Hinduismus gilt für alle be-seelten Lebensformen. In ihr hat der Toleranzgedanke seine Wurzeln. (vgl. 1.2.15 Toleranz und Friedfertigkeit)

Eine ähnliche Bedeutung wie dem Gedanken der Wiedergeburt kommt im Christentum dem Begriff der „allgemeinen Gotteskindschaft“ zu, meinen Buchkremer et al. Auch dieses religiöse Verständnis bildet die Grundlage für Prosozialität. Allerdings werde der Gedanke der Gotteskindschaft bereits frühzeitig revidiert, wenn beispielsweise Paulus im Römerbrief (Kap. 9) unterstellt, dass Gott „nach eigener Willkür Menschen erwählt und verdammt“. (Buchkremer et al. 2001: 120) Und das Christentum, das 391 im römischen Reich zur Staatsreligion avancierte, nahm das das Recht der Verdammung schon bald in die eigenen Hände.

Von ebenso zentraler Bedeutung im Christentum ist der Glaube an die Auferstehung. Im ca. 50-51 n. Chr. entstandenen Brief an die Korinther begründet Paulus diese Erwartung, die allen Menschen durch die Auferstehung Jesu eröffnet sei:

„Wenn aber Christus gepredigt wird, dass er von den Toten auferweckt worden ist, wie können einige unter euch sagen, dass es keine Auferstehung der Toten gebe? Gibt es aber keine Auferstehung der Toten, so ist auch Christus nicht auferweckt worden; ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist ja unsre Predigt leer, leer auch euer Glaube; wir werden aber

auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir wider Gott bezeugt haben, er habe Christus auferweckt, den er nicht auferweckt hat, wenn also Tote wirklich nicht auferweckt werden. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, so ist auch Christus nicht auferweckt worden.“ (1 Korinther 15,12-19)

Doch die Toten werden auferstehen, wenn sie von Christus erweckt werden.

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als Erstling der Entschlafenen. Denn da der Tod durch einen Menschen gekommen ist, kommt auch die Auferstehung der Toten durch einen Menschen. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in der ihm bestimmten Ordnung: als Erstling Christus, hernach die, welche zu Christus gehören, bei seiner Wiederkunft ... (ebd. 15, 20-23)

Nach Ansicht Buchkremers (et al.) hat diese theologische Argumentation weitreichende Folgen. Die Konzeption vom biologischen Frieden etwa wird dadurch auf die Glaubensgemeinschaft der Christen reduziert. Und während sich die hinduistische Vorstellung von der Wiedergeburt und ihre globale Bedeutung nicht geändert haben, konnte der Gedanke der allgemeinen Gotteskindschaft nicht verhindern, dass Toleranz, Friedfertigkeit und Gerechtigkeit in der christlichen Praxis massive Einschränkungen erfuhren. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 120f)

1.2.10 Die vier Lebensziele

Um die soziale Ordnung der hinduistisch geprägten Gesellschaft beurteilen zu können, muss man zuvor die Grundlagen, auf denen sie beruht, ins Auge fassen. Voraussetzung für ein funktionierendes Gemeinwesen ist, dass das Erreichen der persönlichen Lebensziele der Menschen gelingt. Entsprechend heißt es bei Radhakrishnan: „Bei der Beschäftigung mit einer sozialen Organisation müssen wir die wesentlichen Ideen untersuchen, auf denen sie beruht, die Lebensauffassung, die sie beseelt, und die Formen, die diese Lebensvorstellungen annehmen. Die treibenden Gedan-

ken sind immer bedeutender als die historischen Formen, in denen sie sich verkörpern.“ (Radhakrishnan 1952: 367)

Die Individualpflicht oder die religiöse, spirituelle und ethische Entwicklung des Einzelnen rangiert im Hinduismus an erster Stelle. Damit nimmt auch die Individualpädagogik im Hinduismus den ersten Rang ein, ohne dass damit der Ansatz der Global- oder Sozialpädagogik ausgeschlossen würde. Ähnlich verhält es sich im Buddhismus und Jainismus.

Dabei hat die Betonung des Individuellen nichts Egoistisches. Denn Selbstverwirklichung ist für den gläubigen Hindu zugleich Gottesverwirklichung und damit Voraussetzung (pro-)sozialen Verhaltens, das nicht allein die Mitmenschen, sondern alle Lebewesen und den gesamten Kosmos umfasst. Alle Lebewesen und alle Seelen sind Teil Gottes oder des Göttlichen (*brahman*). Wer ihnen dient, dient Gott. Die Ungerechtigkeit in der Welt beruht darauf, dass alles Materielle der Zeit unterworfen ist und den Dualitäten von schön und hässlich, alt und jung, gut und schlecht, hell und dunkel unterliegt. Demgegenüber befindet sich die seelische Ebene jenseits dieser Dualitäten, denn die Seele ist transzendent und ewig.

Alles Streben des gläubigen Hindu gilt daher dem Ziel, die Anhaftung an die Materie und alle materialistischen Wünsche zu überwinden, um diese Stufe zu erreichen. Diesem umfassenden, allgemeinen Ziel entsprechen die vier Lebensziele:

1. *dharma*: Rechtschaffenheit, Pflicht, moralisches Leben
2. *artha*: materieller Reichtum
3. *kama*⁵⁵: Lust, Verlangen, Liebe
4. *moksha*: geistige Befreiung, Erlösung

Sie dienen dem Hindu zugleich als individuelle Ordnung, ohne die ein ausgefülltes und zufriedenes Leben nicht möglich ist.

1. *Dharma* ist weder Gesetzgebung noch religiöser Kult oder Glaube, der ein ethisches oder soziales Gesetz auferlegt. Vielmehr lehrt *dharma*, so Radhakrishnan, „dass unser Leben, das zunächst zu unserer Befriedigung da ist, für die Gemeinschaft noch mehr und für das universale Selbst in uns

⁵⁵ *kama* = Gefühl, Lust, Begierde; nicht zu verwechseln mit *karma* (Tätigkeit)

und allen Wesen am meisten bedeutet. Ethisches Leben ist das Mittel zu geistiger Freiheit und zugleich ihr Ausdruck in irdischer Gestalt.“ (ebd.: 370)

Jeder gläubige Hindu, das hatten die Ausführungen zu *dharma* (vgl. 1.2.2 bis 1.2.7) ergeben, soll sich in erster Linie als Diener betrachten – sowohl Gott, seinem Nächsten, seiner Familie als auch Gesellschaft und Umwelt gegenüber. *Dharma* umfasst somit alle wesentlichen Merkmale, die auch für prosoziales Verhalten kennzeichnend sind: Das Individuum steht nicht nur für sich selbst, sondern für seine Mitmenschen, seine Gesellschaft und seine Umwelt. Diese seine *dharma*-Pflichten zu erfüllen, ist das erste Lebensziel des Menschen.

2. *Artha* umfasst das Streben nach Besitz und materiellem Wohlergehen. Dieses Lebensziel hat seine Funktion in der Erhaltung und Bereicherung des Lebens. Arm sein gilt im Hinduismus nicht als Ideal. Zum geistigen Leben gehört auch ein gewisses Maß an Behaglichkeit. „Leben, die von Überanstrengungen und Hunger niedergedrückt sind, können nur in sehr unvollkommener Weise religiöse Bedürfnisse befriedigen.“ (Radhakrishnan 1952: 369) Maslow nennt neben den menschlichen Grundbedürfnissen nach Luft, Wasser, Nahrung und Sex die Bedürfnisse nach Schutz und Sicherheit, nach Liebe, Zugehörigkeit und Wertschätzung sowie das Bedürfnis, sich zu verwirklichen (vgl. Boeree 1998: 4)

3. *Kama* betont das emotionale Wesen des Menschen, ein Faktor, den Hinduismus-Kritiker oft übersehen. Denn zu Unrecht, meint Radhakrishnan, werde dem Hindu-Denken Weltverneinung und Ablehnung irdischer Befriedigungen vorgeworfen. „Es erkennt vielmehr offen an, dass wir gewissenhaft und wissend durch das normale Leben hindurch gehen, seine Werte entwickeln und seine Freuden entgegennehmen müssen. Geistiges Leben ist eine Vervollständigung des menschlichen Daseins in seinen Tiefen und Breiten, in seiner Befähigung zu tiefer Meditation und unbekümmerten Entzücken.“ (Radhakrishnan 1952: 369)

4. Moksha heißt die Zielsetzung, in der es um die Entwicklung der Individualität des Menschen geht. Den Upanishaden zufolge gibt es für den Menschen nichts Höheres, als seine Persönlichkeit zu entwickeln. Körper, Leben und Geist sind der physischen Natur entsprungen und ihr unterworfen. Über sie hinaus gilt es, das wesentliche und wahre Selbst zu finden. Ein Leben, das dieses Ziel nicht erlangt, ist umsonst gelebt. „Wahrlich, Gargi, wer diese Welt verlässt, ohne das unvergängliche Eine erkannt zu haben, ist ein verächtlicher, armseliger Schelm.“ (Brihadaranyaka Up. III.8.10)

In ihrer Konzeption stimmen die vier Lebensziele damit sehr genau mit den Merkmalen überein, wie sie Buchkremer und Emmerich für die Individualpädagogik formulieren: „Individualpädagogik zielt auf die Erziehung des Individuums zur Selbsterhaltung und zur Entfaltung einer charakteristischen Persönlichkeit.“ (Buchkremer/Emmerich 2008: 22)

Im Verhältnis zu den pädagogischen Ansätzen der Individual-, der Sozial- und der Globalpädagogik sind die vier Lebensziele dem Bereich der Individualpädagogik zuzuordnen: Der Entwicklung des Individuums, seiner Berufung zur Freiheit – insbesondere der geistigen – gilt das Hauptaugenmerk der Erziehung. Gesellschaft, Staat und Familie sind zeitweilige Umstände, doch oberste Maxime ist die seelische Verwirklichung des Einzelnen. Erst durch sie kann prosoziales Verhalten gewährleistet werden. Ähnlich hatte Mager die Rolle der Sozialpädagogik beschrieben, nämlich „selbstgefestigte, für das Gemeinwesen verantwortliche Bürger im Sinne der Areté, das heißt: der Bürgertugend freier Bürger der klassischen griechischen Stadtstaaten zu erziehen“.
(Buchkremer/Emmerich 2008: 48)

1.2.11 Die vier Lebensstufen

Insofern der Hinduismus als ganzheitliche, holistische Weltanschauung anzusehen ist, lässt er sich nur schwerlich auf die Denkmuster von Individual-, Sozial- und Globalpädagogik begrenzen. Das zeigte sich bereits im

Verhältnis von Individual- und Globalpädagogik. Auch im Hinblick auf das Verhältnis von Individual- und Sozialpädagogik erweisen sich die Grenzen als fließend. Ausgehend vom Begriff des *dharma* bemerkt Pandharinath zu Recht: „Dharma scheint der Gebieter, der Bewusstseins-erhalter, der Direktor, der Dolmetscher des Eigentums, welcher das rechte Funktionieren und Management der Beziehungen zwischen dem inneren und äußeren Menschen und zwischen dem Individuum und der Gruppe regiert.“ (Pandharinath, H. 1991: 82)

Das *dharma* der sozialen Ordnung dient in erster Linie dazu, allen Mitgliedern einer Gesellschaft den Rahmen und die Voraussetzungen zur Verwirklichung der für sie vorrangigen individuellen Zielsetzungen zu bieten. Bis zum 16. Jahrhundert wurde das hinduistische Gesellschaftssystem als *varnashrama-dharma* bezeichnet. Viele Inder nennen es auch heute noch so. Der Begriff, der sich aus *varna* (= Klasse, Schicht, Beruf) und *ashrama* (= Lebensstufe) zusammensetzt, taucht schon in den Upanishaden und später in differenzierter Form in der Bhagavad-Gita auf.

Varnashrama-dharma bildet die Grundlage des hinduistischen Gesellschaftssystems und der hinduistischen Lebensweise. Das menschliche Leben innerhalb dieses Systems, auch als *Svadharm*a-System bezeichnet, wird in vier Stufen unterteilt, die jeder Mensch in seinem Leben erreichen sollte. Dabei hat jede dieser Stufen (*ashramas*) ihr eigenes *dharma* und ihre eigenen Riten.

1. *Brahmacarya*, der Student oder Schüler
2. *Grihastha*, der Haushälter
3. *Vanaprastha*, der Ruheständler oder Einsiedler
4. *Sannyasa*, der zölibatär lebende Mönch

1. *Brahmacarya*, wörtlich so viel wie *der (od. die) zu Erziehende*, meint in der Regel Menschen, die auf das Leben in der Gesellschaft vorbereitet werden sollen. Nach dem traditionellen hinduistischen Erziehungssystem wendet der Schüler sich an einen Guru, der ihn berät und führt. Der Guru mag nur einen oder mehrere Schüler um sich scharen. Seine Hauptaufgabe

gilt der Unterweisung im vedischen Wissen. Zugleich soll er die Fähigkeiten seiner Schüler beobachten, um sie hinsichtlich ihrer späteren Möglichkeiten im geistigen und beruflichen Leben beraten zu können. Während des *Brahmacarya* lernen die Menschen ihre *dharma*-Pflichten kennen. Besonders ethisches und prosoziales Verhalten wird in dieser Lebensphase gelehrt. Wie die Novizinnen und Novizen im Kloster einer christlichen Ordensgemeinschaft leben die Brahmacaryas in ihren Ashrams zölibatär.

Mehrere Autoren vermuten, dass die Einzelerziehung – ähnlich wie in Europa die Kindererziehung des Adels oder vermögender Bürger im 19. Jahrhundert – auf höher gestellte Familien beschränkt blieb (vgl. Buchkremer/Emmerich 2007: 18). Doch in den Schriften findet sich für diese Annahme kein Beleg. (vgl. 1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharma*)

2. Grihastha ist die Bezeichnung für eine Person, die im Familien- und Berufsleben steht. Seine Daseinsberechtigung hat ein Mensch erfüllt, wenn er seinen Beitrag für die Gesellschaft leistet. Dazu gehören das Eheleben, Nachwuchs und Berufsleben. Bei Radhakrishnan wird ausdrücklich betont, dass dies gleichermaßen für Männer und Frauen gilt. „Ehe, Liebe und Mutterschaft werden gepriesen. Die Frau steht in allen häuslichen und religiösen Angelegenheiten gleichberechtigt neben dem Manne. Jede Frau hat das Recht, zu heiraten und ein Heim zu besitzen. ...Man muss die sozialen und geistigen Lektionen der vorausgehenden Stufen gelernt haben, ehe man die folgende erklimmen kann. Man muss lernen, mäßig zu sein, ehe man danach strebt, ein Heiliger zu werden.“ (Radhakrishnan 1952: 396) Zugleich setzt Radhakrishnan die allgemeine Verehrung für den Mönchsstand in Beziehung zum gesellschaftlichen Rahmen. „Die wertvollsten Glieder der Menschheit aus dem Ehestand in den Mönchsstand zu verweisen, ist, biologisch und sozial gesehen, ungesund. Der Familienstand ist die Hauptstütze des sozialen Lebens. Der Hinduismus verlangt kein Einsiedlerleben auf Berggipfeln oder in düsteren Höhlen als wesentliche Vorbedingung für geistiges Leben. Der Weg zu einem höheren Leben führt normalerweise durch die Welt.“

In den Schriften, vor allem in den Dharmashastras, in der Manusamhita und in den Epen, sind zahlreiche Pflichten für den Grihastha aufgeführt. Weil die Aufgabe seines Standes der Mehrung von Wohlstand und Besitz gilt, läuft er Gefahr, das Ziel der Selbstverwirklichung aus dem Auge zu verlieren. Daher immer wieder der Appell zu Spenden- und Operbereitschaft. Auch heute noch verrichtet ein Haushälter mit seiner Familie mindestens einmal am Tag auf dem hauseigenen Altar eine Verehrungs- und Opferzeremonie. Auch in vielen Geschäften sind kleine Altäre aufgebaut, die das Bewusstsein wach halten sollen: Das Erlangen von Gewinn und der Gewinn selbst sind Gnade und Eigentum des Höchsten. Seinem Einkommen entsprechend soll ein Grihastha die Brahmanen und die Tempel durch Spenden unterstützen.

3. Der Stand des *Vanaprastha* oder Einsiedlers folgt dem des Haushälters, nachdem die familiären Pflichten erfüllt sind und die Kinder das elterliche Haus verlassen haben. Für diesen Lebensabschnitt empfehlen die Schriften, sich der Meditation und dem Forschen nach der Wahrheit zu widmen. Zurückgezogen auf dem Land oder im Wald lebend, soll ein Mensch in dieser Zeit „die Wahrheit seines Wesens ... vollenden“ (ebd. 396) und seinen Kindern und Kindeskindern mit seiner Lebenserfahrung ratgebend zur Seite stehen.

4. Der *Sannyasi* oder Mönch lebt frei von Besitz und Kastenpflichten, ehelos und ohne Heimat. Auch wenn er keinen materiellen Beitrag zum gesellschaftlichen Wohlstand leistet, gilt er keineswegs als Schmarotzer. Vielmehr werden die Mönche „wegen ihres Mitleids“ allseits respektiert und gelten der hinduistischen Gesellschaft als Beispiel für Erleuchtung, Weisheit und Entsagung. Manchmal dient ein Sannyasi sogar als Quelle des *dharma* (vgl. 1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharma*). In den Vishnu Purana heißt es über ihn: „Die Welt ist mein Vaterland, Gutes zu tun meine Religion. ... Alle gleichmäßig berücksichtigend, muss er sich allen Lebewesen gegenüber freundlich bezeigen. In zärtlicher Hingabe darf

er keine lebendige Kreatur, sei es Mensch oder Tier, ... kränken.“ (Vishnu Purana III.9, zit. in ebd.: 397)

Die Bedeutung des Sannyasi-Standes liegt nach Radhakrishnan darin begründet, dass er „die geistigen Maßstäbe der Gesellschaft beeinflusst, auch wenn er außerhalb der Gesellschaft bleibt“ (Radhakrishnan 1952: 397). Als hinduistisches Idealbild des Menschen ist der Sannyasi bereits frei und erlöst von jeder Art Selbstsucht. Er paktiert nicht mit der Gewalt und ist keinen Geboten unterworfen. „Der ideale Mensch Indiens ist nicht der hochherzige Mensch Griechenlands oder der tapfere Ritter im mittelalterlichen Europa, sondern der freie Mensch des Geistes, der durch strenge Zucht und Betätigung selbstloser Tugenden Einblick in den universalen Ursprung erlangt und sich von den Vorurteilen seiner Zeit und Umwelt befreit hat“, betont Radhakrishnan. Und es sei „der Stolz Indiens“, dass es an diesem Ideal festgehalten und bis zu Ramakrishna und Gandhi immer wieder Männer hervorgebracht habe, die sich mit Erfolg bemühten, dieses Ideal zu verwirklichen. (ebd.: 398)

1.2.12 Tugenden im Hinduismus

Sittliches Leben im Hinduismus ist nicht so sehr Ausdruck von Altruismus, wie wir es im Judentum oder Christentum finden. Sittlich richtiges Handeln entspringt vielmehr dem Bewusstsein von der kosmischen Zugehörigkeit des Menschen. Das zeigt sich an der hinduistischen Konzeption von Tugend. Alle Tugenden, auch die prosozialen, sind Ausdruck des *dharmā*, in der Bedeutung von *Rechtschaffenheit*. Im Yajur Veda heißt es in einem Gebet zu Gott: „Lenk unsere Energien auf den Pfad der Rechtschaffenheit!“ (zit. in Pecik 2003: 65) In den Sittengesetzen des Manu heißt es: „Rechtschaffenheit ist der eine Freund, der uns selbst in den Tod begleitet; alles andere verschwindet mit dem Körper.“ (nach Tagore 1928: 232) Und die Taittiriya Upanishad mahnt zum rechten Handeln mit den Worten: „Es gibt nichts Höheres als Rechtschaffenheit. Rechtschaffenheit ist wie Honig für alle.“ (nach Tagore 1928: 131)

Sündigen ist für den frommen Hindu weniger Folge schuldhaften Verstricktseins, als vielmehr eine Art Zuwiderhandeln gegen bessere Einsicht. „Ein Mensch sollte keine Sünden begehen. Fortgesetzte sündhafte Handlungen zerstören das Verständnisvermögen, und der, der sein Verständnisvermögen verloren hat, begeht ständig weiter Sünden.“ (Mahabharata zit. in Pecik 2003: 66) Schon das *Bemühen* um Rechtschaffenheit wird dem Menschen als Verdienst angerechnet. „Ich habe nicht den leisesten Zweifel, dass Menschen, die danach verlangen, rechte Pflichten bis zum Besten ihrer Fähigkeiten zu erfüllen, den Verdienst ihrer Taten erhalten, selbst wenn sie an ihrem Versuch scheitern.“ (Mahabharata zit. in Pecik 2003: 66)

Pragmatisch rät das Mahabharata: „Tue während des Tages, was dir eine frohe Nacht ermöglicht! Und tue das während acht Monaten im Jahr, was dir die Regenzeit angenehm macht! Man sollte im frühen Leben so handeln, dass man froh sein kann im Alter, und man sollte während des Lebens so arbeiten, dass man im nächsten Leben froh sein kann.“ (Mahabharata zit. Pecik 2003: 67)

Doch nicht die Befolgung ethischer Ge- und Verbote ist der Weg, auf dem der gläubige Hindu ans Ziel gelangt, sondern der Weg der Erkenntnis. (Radhakrishnan 1923: 162) Das rechte ethische Leben bildet insofern die Grundlage für das Fortschreiten auf dem Weg zur Vollkommenheit oder „Erlösung“. Ein Mensch, der aus Habgier tötet oder stiehlt, befindet sich keinesfalls auf diesem Weg. Übermächtig ist noch sein Verhaftetsein an die dem Wechsel unterworfenen Welt. Durch das *karma*, in dem die Taten des Menschen in diesem oder einem späteren Leben ihre Wirkung entfalten, findet das ethische Verhalten seine Bedeutung.

Die Suche nach Befriedigung der Sinneslust steht für den gläubigen Hindu daher nicht im Einklang mit Streben nach Tugend und Selbstverwirklichung. Alle Schriften der indischen Lehrtradition mahnen, die Sinne zu beherrschen. „Geduld, Vergebung, Selbstbeherrschung, sich nicht unrechtmäßig etwas aneignen, Reinheit, Kontrolle der Sinnesorgane, Weisheit, Wissen, Wahrheit, Zurückhaltung von Zorn bilden das zehnfache Gesetz.“, heißt es in den Sittengesetzen des Manu (Manu 6.92) Und an

anderer Stelle: „Verlangen wird niemals gelöscht durch Genießen begehrter Dinge, wie Feuer sicher auflodert, je mehr geklärte Butter ihm geboten wird.“ (Manu 2.94)

Die Bhagavad-Gita lobt den Menschen, dem es gelingt, seine Begierden zu zügeln: „Wer seine aktiven Sinne zurückhält, aber in Gedanken bei den Sinnesobjekten weilt, betrügt sich selbst und ist ein Heuchler. Dagegen ist derjenige, der versucht, seine aktiven Sinne durch den Geist zu beherrschen und ohne Anhaftung Karma-yoga auszuführen beginnt, weitaus höher einzustufen.“ (BG 3.6-7)

Und an anderer Stelle wird erklärt, was dieses höher eingestuft werden auszeichnet: „Wer die Wissenschaft Gottes kennt, befindet sich bereits auf der Ebene des Brahman.“

Statt den Objekten der Begierden nachzujagen, fühlt der Kenner der Wissenschaft Gottes sich fortwährend in einem Glückszustand.

„Auf diese Weise genießt der Selbstverwirklichte unbegrenztes Glück, denn er konzentriert sich auf den Höchsten.“ (BG 5.21-22)

Allerdings zeigen die Verfasser der Bhagavad-Gita auch Verständnis dafür, dass es nicht leicht ist, aus eigener Kraft die Sinne zu beherrschen: „Die Sinne sind so stark und ungestüm, o Arjuna, dass sie sogar den Geist eines Menschen gewaltsam fortreißen, der Unterscheidungsvermögen besitzt und bemüht ist, sie zu beherrschen.“ (BG 2.60)

„Gleich einem Boot auf dem Wasser, das von einem Sturm weggerissen wird, kann schon einer der ungezügelten Sinne, auf den sich der Geist richtet, die Intelligenz des Menschen forttragen.“ (BG 2.67) „Wer seine Sinne zurückhält und sie vollkommen beherrscht und wer sein Bewusstsein auf mich richtet, ist bekannt als ein Mensch von stetiger Intelligenz.“ (2.61)

Krishna erklärt seinem Freund und Schüler Arjuna, wie der *Prozess der Anhaftung* vonstatten geht:

„Beim Betrachten der Sinnesobjekte entwickelt der Mensch Anhaftung; aus solcher Anhaftung entwickelt sich Lust, und aus Lust geht Zorn hervor.“ (BG 2.62) „Aus Zorn entsteht völlige Täuschung, und der Täuschung folgt die Verwirrung der Erinnerung. Wenn die Erinnerung verwirrt ist,

geht die Intelligenz verloren, und wenn die Intelligenz verloren ist, fällt man wieder in den materiellen Sumpf zurück.“ (BG2.63)

Frieden in sich selbst schaffen ist Voraussetzung für Frieden in der Gesellschaft und in der Welt. Diese Erkenntnis bildet laut Kozhupakalam den Zusammenhang von „mikrokosmischer“ und „makrokosmischer Ebene“ im hinduistischen Denken. (vgl. Kozhupakalam 1984: 149 ff) Auch Gandhi gründete seine Politik der Gewaltlosigkeit und sein Engagement für Frieden auf diese Empfehlungen der Bhagavad-Gita:

„Wer aber von aller Anhaftung frei ist und seine Sinne durch die regulierenden Prinzipien der Freiheit zu beherrschen vermag, erlangt die volle Barmherzigkeit des Herrn.“ (BG 2.64)

„Für jemanden, der auf diese Weise zufrieden ist, existieren die dreifachen Leiden des materiellen Daseins nicht mehr; in einem solch zufriedenen Zustand wird seine Intelligenz sehr bald gefestigt.“ (BG 2.65)

„Wer nicht mit dem Höchsten verbunden ist, kann weder höhere Intelligenz (*buddhih*) noch einen gefestigten Geist haben, ohne die keine Möglichkeit zum Frieden besteht. Und wie kann es Glück ohne Frieden geben?“ (BG 2.66)

„Nur wer durch die unaufhörliche Flut von Wünschen nicht gestört ist – die wie Flüsse in den Ozean münden, der ständig gefüllt wird, doch immer ausgeglichen bleibt –, kann Frieden erlangen, und nicht derjenige, der danach trachtet, solche Wünsche zu befriedigen.“ (BG 2.70)

„Jemand, der alle Wünsche nach Sinnenbefriedigung aufgegeben hat, der frei von Wünschen ist, der allen Anspruch auf Besitz aufgegeben hat und frei von falschem Ego ist – er allein kann wirklichen Frieden erlangen.“ (BG 2.71)

„Das ist die (spirituelle und göttliche Ebene) Ebene des Brahman. Nachdem man es erreicht hat, ist man nicht mehr verwirrt. Ist man selbst zur Stunde des Todes in diesem Bewusstsein verankert, kann man in das Königreich Gottes eintreten.“ (BG 2.72)

Das Yogasystem des Patanjali⁵⁶ dient ausschließlich dem Ziel der Selbstverwirklichung durch Kontrolle der Sinne. Die Ziele dieser Lehrtradition lauten: Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Achtung fremden Eigentums, Enthaltbarkeit und Besitzlosigkeit.⁵⁷ Durch das Beherrschen von Körper und Geist lernt der Mensch, seinen Geist zu befreien. „Allerdings führen die Übungen, die der Charakterbildung, der Läuterung, der Selbstzucht dienen, in Verbindung mit bestimmten Körperhaltungen (*Asanas*) und Atemkontrolle (*Pranayama*) nur zur Schwelle. Sie machen Körper und Geist zum geeigneten Instrument für weitere Exerzitionen.“ (Pecik 2003.: 68) Allen Regeln, Empfehlungen und Unterweisungen in den Schriften ist gemein, dass sie an die Eigenverantwortlichkeit des Menschen appellieren. Keineswegs ist der Mensch einem ehernen *karma* unterworfen, aus dem es kein Entrinnen gibt. Über die vielfältigen Methoden der Selbstzucht im Hatha-, Karma- oder Bhakti-Yoga ist ihm die Möglichkeit gegeben, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen.

1.2.13 *Ahimsa*: Gewaltlosigkeit

Ahimsa (wörtl. *Nicht-Gewalt*, Gewaltlosigkeit, Friedfertigkeit, Mitleid mit den Geschöpfen) gilt als Mutter aller Tugenden. (vgl. Swami Nikhilananda, 1952: 652) Nicht verletzen und nicht Unrecht tun gehört zu den ersten Tugenden im indischen Ethik-Kodex. Dies ist die sittliche Konsequenz aus der Heiligkeit allen Lebens. Ein Hindu hält Abstand von allem, was mit Töten oder Blutvergießen zu tun hat, und verzichtet auf den Genuss von Tierfleisch. Als erstrebenswert gilt eine Lebensführung, durch die keinem empfindenden Wesen physischer, geistiger, emotionaler oder moralischer Schaden entsteht, heißt es in „Hindu-World“ (1983:16).

In der Bhagavad-Gita wird *ahimsa* allen zugesprochen, die zu „göttlichem Dasein geboren“ sind. (BG 16.1-3) Von diesem Geist ist alles Leben und Denken in Indien durchdrungen, sagt Vinobha Bhave: „Alle

⁵⁶ Patanjali gilt als Verfasser des ursprünglich achtgliedrigen Yoga-Systems. Wann er lebte, ist nicht bestimmbar.

⁵⁷ Auch Gandhi orientierte sich an der Patanjali-Schule. (vgl. 3.5 Gandhi – der Reformier)

guten Eigenschaften sind in Ahimsa und Satya, Gewaltlosigkeit und Wahrhaftigkeit, enthalten.“ (zit. in Kozhupakalam 1984: 158 f) *Ahimsa* zählt zu den Attributen des Vollkommenheitszustands von Geist, Seele und Körper, schreibt Radhakrishnan. Dabei sei Gewaltlosigkeit vor allem „eine Geisteshaltung, geboren aus Liebe“. Sie dürfe keineswegs mit Widerstandslosigkeit gleichgesetzt werden. Vielmehr sei Gewaltlosigkeit „eine Absage an Bosheit und Hass“, die unter Umständen auch „Widerstand gegen das Böse“ erfordere. Aber: „Wir kämpfen, sind aber gleichzeitig von innerem Frieden erfüllt.“ Und: Menschen zu töten, „in jenem Zustande absoluter Gelassenheit und Versenkung in Gott, ist unmöglich“. (Radhakrishnan 1941: 228f) Für Patanjali zählt *ahimsa* zu den Tugenden der ersten Stufe des Yoga-Systems. (Mall 1997: 82)

Welche historischen Bedingungen zur Entstehung des Vegetarismus, dem prinzipiellen Verzicht auf den Genuss von Tierfleisch, geführt haben, ist in der Hinduismus-Forschung nicht endgültig geklärt. Doniger vermutet, dass *ahimsa* im Zuge der Reformen im 6. Jahrhundert v. Chr. diese Ausprägung fand, als die überlieferte Auffassung der Veden zu Tieropfern erstmals massiv in Zweifel gezogen wurde. In dieser Epoche entstanden Buddhismus und Jainismus. (vgl. Doniger 1991: XXXIV)

Der Londoner Kaufmann Ralph Fitch, der im Zuge einer Erkundungsreise im Auftrag der britischen Krone 1586-91 auch Indien besuchte, schildert in seinem „denkwürdigen Bericht“ (*his remarkable narrative told in his own words*) unter anderem Tierkrankenhäuser, die er bei den Jainas angetroffen habe. „Sie haben Krankenhäuser für Schafe, Ziegen, Hunde, Katzen, Vögel und für alle anderen lebenden Kreaturen. Wenn sie alt oder lahm sind, halten sie sie so lange, bis sie sterben. Wenn jemand irgendwo irgendein lebendes Geschöpf fängt oder kauft und es dorthin bringt, geben sie ihm Geld oder Lebensmittel dafür und behalten es im Krankenhaus oder lassen es gehen.“ (zit. in Doniger ebd.)

Die Jainas (von *jina*, wörtl. jemand, der die Leidenschaften besiegt hat) formierten sich im 5. Jahrhundert v. Chr. Sie zeichnen sich durch strikte Gewaltlosigkeit gegenüber Tieren aus. *Himsa* (Gewalt) gilt ihnen als schwerste Sünde. Als Gründer des Jainismus gilt Mahavira. In der jainis-

tischen Tradition, deren Anhängerschaft auf Indien begrenzt blieb, wird er als letzter der insgesamt 24 *Tirthankaras* (wörtl. Furtbereiter, Wegweiser) verehrt. Der erste dieser Tirthankaras, Rishabha, vermutlich eine mythische Gestalt, gilt als eigentlicher Entdecker des Prinzips der Nichtgewalt. (vgl. Mall 1997: 82) Er wirkte in Indien bereits vor Einwanderung der Arier. (vgl. 2.4.)

Der Jainismus ist am stärksten in Gujarat und Rajasthan verbreitet. In manchen Gemeinden wird das *ahimsa*-Prinzip so radikal praktiziert, dass selbst das Betreiben von Landwirtschaft verboten ist – aus Angst, beim Einsatz von Werkzeug könnten im Boden hausende Lebewesen verletzt werden. (vgl. Hindu World 1983: 16)

Auch der Buddhismus, der im 6. Jahrhundert v. Chr. aus der hinduistischen Tradition hervorging, vertrat von Anfang an eine strenge Befolgung des *ahimsa*-Prinzips. Die traditionellen hinduistischen Riten, die auch Tieropfer vorsahen, stießen bei dem Religionsstifter Buddha auf Ablehnung. Auch die Verfasser der rund zwei Jahrhunderte später entstandenen *smirti*, darunter die Sittengesetze des Manu (vgl. 1.3.5), bekennen sich zur Lehre von der Nichtgewalt. Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier bleiben sie jedoch widersprüchlich, meint Mall. „Den Buddhisten wird empfohlen, den Beruf des Metzgers nicht zu wählen. Es gehört jedoch zu den Ungereimtheiten des Manusmriti, dass Manu auf der einen Seite selbst im Fleischkochen eine Sünde erblickt, aber im Befolgen des vedischen Ritualismus Tieropfer gutheißt.“ (Mall 1997: 82f)

De sieht die Bedeutung von *ahimsa* vor allem darin, dass das Fortschreiten des Lebens nicht aufgehalten werden dürfe. Denn auch Tiere schreiten in der Evolution voran, indem sie von einer tierischen Lebensform zur nächsten wandern. „Wenn ein Tier getötet wird, wird sein Fortschritt aufgehalten. Ein Tier muss für eine bestimmte Anzahl von Tagen oder Jahren in einem bestimmten Körper bleiben; doch wenn es vorzeitig getötet wird, muss es noch einmal in die gleiche Lebensform zurückkehren und dort die noch anstehenden Tage verbringen, bevor es zur nächsten Lebensform erhoben werden kann. Ihr Fortschritt sollte also nicht

unterbrochen werden, nur weil man seinen Gaumen befriedigen will. Dies wird Ahimsa genannt.“ (De 1987: 697)

Als besonders eifriger Förderer des *ahimsa*-Prinzips während der indischen Antike erwies sich König Ashoka (268-232 v. Chr.). Als dritter Herrscher der Maurya-Dynastie erweiterte er zunächst das Großreich durch neue Eroberungen. Doch nach der äußerst blutigen und verlustreichen Unterwerfung Kalingas im heutigen Orissa (261 v. Chr.) erfasste ihn offenbar ein Sinneswandel, woraufhin er seinen militärischen Sieg als sinnlos bezeichnet und Krieg fortan ausdrücklich ablehnt. (Mall 1997: 82) Fortan widmet Ashoka sich der Förderung des Friedens, u. a. im Verhältnis zu den Nachbarländern, und der sozialen Wohlfahrt. Er ermahnt seine Untertanen, generell auf Gewaltanwendung zu verzichten, er erlässt ein Verbot von Tieropfern und propagiert den Vegetarismus. (vgl. 2.5.3 Das Maurya-Großreich unter Ashoka)

Dass Tiere im Hinduismus verehrt oder sogar höher geachtet werden als der Mensch, ist ein Zerrbild des Westens. In der jüdischen oder christlichen Tradition gilt der Verzehr von Tierfleisch als gottgefällig und ist daher kulturell selbstverständlich. Von daher das Befremden gegenüber einer Religion, die den Verzicht auf Fleischessen predigt. Doch nicht weniger befremdlich erscheint einem Hindu das Argument, Rinder dienen in erster Linie dem menschlichen Fleischbedarf. Aus Respekt vor den anderen Lebewesen verzichtet eine Dreiviertelmehrheit der indischen Bevölkerung auch heute auf tierische Nahrung.

Deutsche Religionsbücher nehmen besonders oft Anstoß an der „Verehrung der heiligen Kuh“ im Hinduismus. (vgl. Klostermaier 1968: 112) Manche Autoren behaupten immerhin wohlwollend, dass die kultische Verehrung die „Liebe zu allen Wesen“ zum Ausdruck bringe. Andere kritisieren das „Irrationale“ am Beispiel der „Altenheime für Kühe“ (Goshala), das sich „hemmend auf die Entwicklung des Landes auswirke“. (vgl. Murken 1988: 97)

Wirtschaftliche Untersuchungen gehen oft fraglos davon aus, dass die kultische Verehrung der Kühe einen der „größten Schadensfaktoren“ für die Wirtschaft Indiens darstelle. Eine Studie aus den Achtzigerjahren bezif-

ferte den Schaden auf jährlich mehr als zwei Milliarden US-Dollar (zit. in Murken 1988: 98) Andere Autoren wiesen demgegenüber darauf hin, dass nicht die Milch- und Fleischleistung, sondern der Einsatz als Zugkräfte die Hauptleistung der Rinder ausmache. So veranschlagte die Untersuchung von Lensch die gesamte tierische Zugkraft auf rund 30 000 Megawatt/Jahr. Deren Kosten wären mit dem Äquivalent von 25 Mrd. DM anzusetzen. Industriell erzeugt würde diese Energiemenge etwa das Dreifache kosten. (zit. in ebd.)

In religionswissenschaftlicher Hinsicht gilt es festzuhalten: Die Verehrung der Rinder im heutigen Indien als Bestandteil des religiösen Alltags ist nur wenig erforscht. In monographischen Hinduismusedarstellungen wird sie in der Regel eher beiläufig abgehandelt. Murken stellt demgegenüber fest, dass das Thema in Schulbüchern überproportional vertreten ist, und setzt sich kritisch mit der sprichwörtlichen Verwendung des Begriffs Heilige Kuh auseinander. Die Frage nach „Heiligen Kühen bei uns“ als Metapher für irrationale Handlungsweisen oder die Erwähnung von „Altersheimen für Kühe“, die nicht weiter ausgeführt wird, „erzeugt eher ein Kopfschütteln als ein Verständnis dieser Kultur“. (Murken 1988: 99; vgl. Lovelace/White 1997: 20 f)

Für Radhakrishnan ist die Verehrung der Kühe nicht Bestandteil der Religion. „Wenn der Schutz der Kuh als religiöse Pflicht gilt, so beweist das nur, dass die Überlieferung der Jahrhunderte nicht abgerissen ist.“ Auch heute würden Milch und Milchprodukte von Hindus, die Vegetarier sind, geschätzt. Schon frühzeitig seien die Kühe unter religiösen Schutz gestellt worden. Und solange die Mehrheit der indischen Bevölkerung von der Landwirtschaft abhängt, und die Landwirtschaft nicht mechanisiert ist, sei der besondere Schutz der Kuh nützlich. „Doch mit der Religion hat er nichts zu tun.“ Achtung vor der Kuh bedeute nichts anderes als „Achtung vor dem Tier schlechthin“. (Radhakrishnan 1941: 143-144)

1.2.14 Friedfertigkeit und Toleranz

Friedfertigkeit und Toleranz sind gewiss prosoziale Tugenden und gehören zweifelsohne zu den „Verhaltensweisen, die die ethische Dimension des Sozialen aktiv befördern bzw. ‚das Gute‘ hervorbringen“ (Buchkremer et al. 2001: 26) Dem Hinduismus darf im Vergleich mit anderen Religionen ein besonders hohes Maß an Friedfertigkeit bescheinigt werden. Und diese positive Eigenschaft steht wohl in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner religiösen Toleranz.

Für die gläubigen Hindus führen viele Pfade zur Wahrheit. Toleranz in religiösen Dingen ist ihnen daher selbstverständlich; Missionierung ist ihnen fremd. Neben Jainismus, Buddhismus und Sikhismus, die aus dem Hinduismus als selbstständige Religionen hervorgegangen sind, hat der Hinduismus in Indien selbst über die Jahrhunderte die verschiedensten Kulte und Religionssysteme entwickelt, darunter eine unübersehbare Vielfalt vishnuitischer und shivaitischer Sekten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, akzeptieren sie einander. Nach Stietenron postulieren sie zwar „nicht eine Einheit aller Religionen, wohl aber ein einheitliches letztes Ziel aller Religiosität“. (Stietenron 1984: 216)

Für Glasenapp (1954: 64) ist Indien „das klassische Land der Glaubensfreiheit“. So unduldsam die Hindus oft über die Einhaltung der sozialen und rituellen Vorschriften des Kastenwesens wachten, so weitherzig stellten sie seit jeher die Wahl des Glaubens dem Einzelnen anheim. Nicht von ungefähr hätten auch Judentum, Christentum, Parsismus und Islam in Indien ein „Heimatrecht“ gefunden. „All diese verschiedenen Lehren haben, soweit es von den Hindus abhing, friedlich nebeneinander leben können. Wenn es zwischen Islam und Hinduismus zu blutigen Auseinandersetzungen gekommen ist, so lag dies darin, dass die Mohammedaner für ihre Religion den Anspruch der absoluten Gültigkeit erhoben und deshalb den Hinduismus bekämpften und dass die Hindus sich zur Wehr setzten.“ (ebd. 1954: 139)

Selbstverständlich kam es zwischen den Schulen und Sekten mitunter auch zu erregten Auseinandersetzungen. Doch die waren „eher selten von geringer Bedeutung und von kurzer Dauer“, meint Glasenapp. Die Vorstel-

lung, dass ihre religiöse Wertewelt allen anderen Glaubensformen überlegen sei, ist den meisten Hindus fremd. Eben darum stellen sie die Berechtigung anderer religiöser Bräuche und Anschauungen nicht in Frage. Vielmehr sind Hindus, ebenso wie Jainas und Buddhisten, davon überzeugt, „dass metaphysische Wahrheiten sich in verschiedener Weise verkörpern“. Denn die transzendente Wirklichkeit, die über alle begriffliche Erfassung hinausgehe, könne „in einem bestimmten logischen System nicht erschöpfend zur Darstellung kommen“. (ebd. 140)

Als Beispiel für die Abgeneigtheit des Hinduismus gegenüber Absolutheitsansprüchen erzählt Radhakrishnan in einer seiner frühen Schriften eine Geschichte, wie es in den Puranas viele gibt. „Als ein Vishnuit in seinem Herzen ein Gefühl von Feindschaft gegen einen Shivaiten hegte und sich vor dem Bilde Vishnus verneigte, da teilte sich das Gesicht des Bildes, Shiva erschien auf der einen und Vishnu auf der anderen Seite. Und die zwei blickten wie ein Gesicht lächelnd auf den Fanatiker und sagten ihm, dass Vishnu und Shiva eins seien.“ (Radhakrishnan 1928: 20)

Die Offenheit und Toleranz des Hinduismus gegenüber anderen Bekenntnissen und Weltanschauungen hatten und haben Einfluss auf den Verlauf der Geschichte Indiens, im positiven wie im negativen Sinne. Äußere Einflüsse wie die muslimischen Eroberungen und die britische Kolonialherrschaft hinterließen ebenso ihre Spuren wie die Ideale der Demokratie westlicher Prägung oder der Kommunismus. Dennoch hat der Hinduismus seine Identität über die Jahrhunderte gewahrt.

In „Religion und Gesellschaft – Persönliche Freiheit und soziale Bindung“ (1941) machte Radhakrishnan deutlich, dass die scheinbare Schwäche des Hinduismus, nämlich das Fehlen eines Absolutheitsanspruchs, in Wahrheit seine Stärke ausmache. Nicht ohne Kritik an den Offenbarungsreligionen schrieb er damals: „Jede Religion, die Absolutheit beansprucht, möchte ihre eigenen Überzeugungen der übrigen Welt auferlegen und andere nach ihren Maßstäben fortbilden. Wenn zwei oder drei Glaubenssysteme bemüht sind, alle Menschen auf ihre Weise selig zu machen, müssen sie notwendigerweise aufeinanderprallen, denn die Welt hat, wenn überhaupt, nur für eine einzige absolute Religion Platz. Wir sind

nicht mehr imstande, die Lächerlichkeit dieser sich widersprechenden Absolutismen zu empfinden, weil wir viel zu vertraut mit ihnen geworden sind. Wird religiöses Leben mit Bekenntnis und Anerkennung offenkundiger Wahrheit vermengt, so gerät es unter die Herrschaft einer äußerlichen Maschinerie. An Stelle des Geistes treten die Priester oder die Kirche, und die Unterschrift unter ein Glaubensbekenntnis bleibt schließlich das einzige, was jedem abverlangt wird.“ (ebd.)

Demgegenüber kenne der Hinduismus keine Dogmen, kein heiliges Buch, keinen Religionsstifter und keine Propheten. „Hinduismus ist menschliches Nachdenken über Gott in andauernder Evolution“, so Radhakrishnan schlichte, tief sinnige Definition. „Seine Propheten und Seher kennen kein bestimmtes Ziel, seine kanonischen Bücher keine Grenzen. Er heißt alle Erfahrungen und neue Formulierungen der Wahrheit willkommen.“ Und mit einem Bildwort voller Sanftmut gipfelt seine Hinduismus-Apologie in der Feststellung: „Licht ist gut, in wessen Lampe es auch brennen mag, so wie die Rose schön ist, gleichgültig in welchem Garten sie blüht.“ (Radhakrishnan 1941: 56 f)

Auch Nayak ist der Überzeugung, dass die Toleranz des Hinduismus auf das Fehlen jedweder Dogmatik zurückzuführen ist. Toleranz und Dogmatismus seien grundsätzlich nicht miteinander vereinbar. (Nayak 1997: 86) Zu Recht weist Malinar darauf hin, dass es in Indien nie eine religiöse Verfolgung durch Hindus gegeben habe. Vielmehr kenne die Geschichte zahlreiche Beispiele, wie Hindus Anhängern anderer Religionen Zuflucht gewährten. Und mit Bestimmtheit stellt Malinar fest: „Dieser Geist der Toleranz ist nicht ausgestorben. Er kann und wird nicht vergehen.“ (Malinar 2009,1.: 103)

1.2.15 Dana: Das Prinzip der Mildtätigkeit

Eine ebenso zentrale Stellung wie *ahimsa*, das Prinzip der Nicht-Gewalt, nimmt innerhalb des hinduistischen Tugendkatalogs *dana*, das Prinzip der Mildtätigkeit, ein. *Dana* bedeutet Wohltätigkeit, Mildtätigkeit, Großzügigkeit, Bereitschaft zum Spendengeben und ist damit so etwas wie

ein umfassender Begriff für prosoziales Verhalten oder anderen Gutes tun. Wenn auch auf der Grundlage anderer Gottesvorstellungen als im Judentum oder Christentum kommt es dem biblischen Begriff der Nächstenliebe am nächsten.

Detailliert heißt es in der Bhagavad-Gita über *dana*:

„Furchtlosigkeit, Läuterung des Daseins, Kultivierung von spirituellem Wissen, Mildtätigkeit, Selbstbeherrschung, Darbringung von Opfern, Studium der Veden, Entsagung, Einfachheit, Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Freisein von Zorn, Entsagung, Ausgeglichenheit, Abneigung gegen Fehlerfinden, Mitleid mit allen Lebewesen, Freisein von Habsucht, Freundlichkeit, Bescheidenheit, feste Entschlossenheit, Stärke, Nachsicht, Standhaftigkeit, Reinheit und das Freisein von Neid und dem leidenschaftlichen Verlangen nach Ehre – diese transzendentalen Eigenschaften, o Nachkomme Bharatas, zeichnen heilige Menschen aus, die von göttlicher Natur sind.“ (BG 16.1-3)

Und an anderer Stelle:

„Ohne sich fruchttragende Ergebnisse zu wünschen, sollte man die verschiedenen Arten von Opfern, Bußen und Wohltätigkeit ausführen.“ (BG 17.25)

„Opferhandlungen, Wohltätigkeit und Bußen sollten niemals aufgegeben werden; man muss sie ausführen. Opfer, Wohltätigkeit und Bußen läutern in der Tat sogar die großen Seelen.“ (BG 18.5)

Für Ravindra Dave entspricht *dana* dem Begriff Prosozialität in der Bedeutung von *anderen Gutes tun*. Dabei hebt er die Bedeutung jedes dieser drei Worte hervor: *tun* – heißt: Keine Prosozialität ohne Tat; prosoziales Verhalten heißt etwas tun, etwas geben. *Gutes* – dies bezieht sich auf Werte, Bedürfnisse und Möglichkeiten. Und die *anderen* – das sind die Familie, die Nachbarn, die Gemeinde, die nationale Gesellschaft oder die Welt.

Die hinduistische Tradition, so Dave, kennt *dana* in verschiedenen Kombinationen: Etwa *anda dana*, nach *anda* = Nahrung, also die klassische Lebensmittelspende; *artha dana*, nach *artha* = Geld, das man gegebenenfalls für medizinische Versorgung gibt; *vastra dana*, nach *vastra* =

Kleidung, Kleider spenden, oder *vidya dana*, nach *vidya* = Erziehung, also eine Ausbildung geben. Eine besondere Form, so Dave, stellt *bhoo dana*, nach *bhoo* = Land dar. Beispiele dieser Form von sozialer Großzügigkeit gab es zu Zeiten Gandhis (vgl. 4.1.5). Landbesitzer gaben Landlosen von ihrem Besitz, damit sie sich damit eine Existenz aufbauen konnten.

In ethischer Hinsicht unterscheidet Dave zwischen *sattvic dana*, *rajasic dana* und *tamasic dana*⁵⁸. *Sattvic dana* bedeutet *selbstlos geben*, während *rajasic dana* ein Geben meint, das in der Erwartung, dafür *belohnt zu werden*, erfolgt. *Tamasic dana*, etwas *widerwillig geben*, sei zwar auch noch Geben, lasse sich aber kaum noch als tugendhaftes Verhalten bezeichnen. (vgl. Dave 2009: 320)

Dennoch kennen die Sittengesetze des Manu (vgl. 1.3.5) auch die Folgewirkung des Handelns, wonach Gutes tun belohnt wird.

„Jemand, der Wasser gibt, dessen Durst wird gestillt; wer Nahrung gibt, erfährt unverderbliche Freude; wer Sesamsamen verschenkt, erhält den erwünschten Nachwuchs; und jemand, der Licht gibt, erhält exzellente Sehkraft.“ (MS 4.299)

„Wer Land vergibt, erhält selbst Land; wer Gold verschenkt, erhält ein langes Leben; wer ein Haus vergibt, bekommt die schönsten Wohnsitze; wer Silber verschenkt, erhält großartige Schönheit.“ (MS 4.230)

„Wer Kleider gibt, die Welt des Mondes; wer ein Pferd gibt, die Welt der Heiligen Reiter; wer einen Ochsen schenkt, erhält ein florierendes Glück; wer eine Kutsche oder ein Bett schenkt, erhält eine Frau.“ (MS 4.231)

„Wer Sicherheit gibt, bekommt Souveränität; wer Getreide gibt, erhält immerwährenden Komfort; wer die Veden gibt, erhält die Kraft der höchsten Wirklichkeit.“ (MS 4.232)

„Das Geschenk der Veden ist das beste aller Geschenke, besser als Wasser, Kühe, Land, Kleider, Sesamsamen, Gold oder Butterfett.“ (MS 4.233)

„Welches Geschenk man wie gibt, in der Art erhält man es auch zurück.“ (MS 4.234)

⁵⁸ Diese Dreiteilung findet sich auch bei den Erscheinungsweisen. (vgl. 1.3.10 *Varna*-Typologie)

„Beide, der mit Ehre empfängt, und der mit Ehre gibt, gelangen beide in den Himmel; im umgekehrten Fall, das Gegenteil.“ (MS 4.235)

Mildtätigkeit verträgt sich nicht mit Prahlen und Lügen.

„Man soll nicht umhergehen und die Leute erstaunen mit eigener Erhitztheit, und wenn man Opfer dargebracht hat, soll man keine Lügen erzählen. Selbst wenn man provoziert wird, soll man nicht schlecht über Priester sprechen; noch soll man, wenn man jemandem etwas gegeben hat, damit prahlen.“ (MS 4.236)

„Wenn man Lügen erzählt, wird ein Opfer verstreichen; langes Leben verstreicht beim Schlechtreden über Priester, und ein Geschenk verstreicht, wenn man damit prahlt.“ (MS 4.237)

Für den dritten Lebensabschnitt (*vanaprastha*) empfiehlt das Sittengesetzbuch den Alten, dem Wohlstand zu entsagen, das Haus den Nachkommen zu überlassen und sich dem Studium der Veden zu widmen. „Man soll kontrolliert sein, freundlich und geistig gefasst; man soll immer ein Geber sein und nie ein Nehmer, mitleidig mit allen Lebewesen.“ (MS 6.8)

1.2.16 Weitere Tugenden

Neben den beiden anerkannt wichtigsten Tugenden, *ahimsa* und *dana*, kennen die hinduistischen Schriften unübersehbar viele Tugenden, Pflichten und Verhaltensregeln. Viele entsprechen einander oder ergänzen sich. Der Versuch, einen Kanon von Tugenden festzulegen, ist nie unternommen worden. (vgl. Mall 1997: 71)

Gleichwohl führt das Sittengesetz des Manu zehn Grundpflichten und -tugenden auf, darunter: *dhriti* (standhaft sein), *ksama* (vergeben), *dama* (sich beherrschen), *asteya* (nicht stehlen), *saucha* (Reinheit), *indriya-nigraha* (seine Sinne unter Kontrolle halten), *dhi* (Weisheit), *vidya* (Wissen), *satya* (Wahrhaftigkeit) und *akrodha* (frei sein von Zorn). Später wurde die Zahl der Grundpflichten auf fünf reduziert, nämlich: *ahimsa*, *satya*, *asteya*, *saucha* und *indriya-nigraha*. (vgl. Mall 1997: 72)

Oft lassen die Schriften Ausnahmen zu. So wird ausdrücklich „Falschheit“ erlaubt, wenn es etwa darum geht, das Leben eines guten Menschen

zu retten. Dagegen wird davon abgeraten, einem schlechten Menschen zu dienen. Stehlen ist in Not sogar einem Brahmanen erlaubt. (Gautama Dharmashastra zit. in: Pecik 2003: 30)

Vergebung (*ksama*) soll nur einem guten Menschen zuteil werden. Denn ein schlechter Mensch sei nicht würdig, dass man so an ihm handelt. Ohnehin werde er fortfahren, Schlechtes zu tun. (Mahabharata zit. in Pecik: 30 f) Auch Dave erwartet von *ksama* die Wirkung, dass ein Fehler als solcher erkannt und nicht wiederholt werde. (vgl. Dave 2009: Anhang 325) Das traditionelle „Fest der Lichter“ (Divali) und des „Fest der Farben“ (Holi) sind jeweils ein feierlicher Anlass, um ein ausgeglichenes Verhältnis, etwa zwischen verfeindeten Familien, wiederherzustellen.

Aparigraha, der Tugend des Verzichts, des Freiseins von Begierde und Besitz, kommt für den Hindu eine besonders wichtige Bedeutung zu. *Aparigraha* ist das Ideal, dem vor allem der Sannyasa dienen soll, damit er alsbald den Zustand der Erleuchtung, Weisheit und Entsagung erlangt (vgl. 1.2.11 Die vier Lebensstufen). Vatsyayana, der Autor des Kamasutra, legt hingegen mehr Wert auf soziale Tugenden, darunter: Hilfsbereitschaft Bedürftigen gegenüber (*paritrana*), Barmherzigkeit bzw. Mildtätigkeit (*dana*), Dienst an der Gesellschaft (*paricharan*) und allgemein Güte und Milde (*daya*). (vgl. Mall 1997: 71ff)

Yoga ist ein Weg, um Verlangen und Versuchungen des Geistes unter Kontrolle zu bringen. Ein Mensch, dem dies nicht gelingt, so die Puranas (vgl. 1.1.2 Der vedische Hinduismus), bleibt unfähig, den Unterschied zwischen Gut und Böse zu erkennen. Die verschiedenen Yoga-Systeme weisen einen Pfad, auf dem der Geist von selbstischen Gedanken hin zu Gott geführt werden kann. (vgl. Lovelace & White 1997: 9, 24)

Der Historiker und Weisheitslehrer Chanakya (350-283 v. Chr.) machte sich auch als Exeget des Hinduismus einen Namen, indem er Weisungen der Schriften über sittliches Verhalten mit anschaulichen Bildworten und Gleichnissen verband. Seine Aufforderung zur Respektierung der Frau fasst er in den Spruch: „Weise ist, wer es vermag, alle Frauen auf der Welt

abgesehen von seiner eigenen Frau, als Mutter anzusehen.“⁵⁹ Oder für die Regel, dass man nicht stehlen soll, findet er das Bildwort: „Besitztümer oder Güter anderer betrachtet ein Gelehrter wie Abfall auf der Straße. So wie man den Abfall nicht anrührt, so berührt er nicht die Besitztümer anderer oder begehrt auch nur danach.“ (Chanakya Shloka 10, zit. in De, Shrimad Bhagavatam 4.16.17 Komm.)

Ein weiteres didaktisches Mittel, das die Schriften immer wieder zur Empfehlung prosozialen Verhaltens verwenden, sind numerische Kategorisierungen. Die Manusamhita beispielsweise nennt drei Arten schlechter geistiger Handlungen, darunter das Begehren von Besitz anderer, das Denken im Herzen an nicht Wünschenswertes und das Festhalten an Falschheit. Zu den vier Arten schlechter Sprache zählt sie verbalen Missbrauch, Lügen, Verleumdung und ungezügelteltes Geschwätz. Die drei Arten schlechter körperlicher Handlungen sind, sich zu nehmen, was einem nicht gegeben wurde, Missachtung des Gesetzes und Sex mit einer anderen Frau als der eigenen zu haben. (vgl. Manu 12.5-7) Oder in einem Bildwort Tagores heißt es: „Der Körper wird durch Wasser gereinigt, der Geist durch Wahrheit, die Seele durch Lernen und Entsagung und das Verstehen durch Wissen.“ (Vishnu Samhita nach Tagore 1928: 185)

1.2.17 Göttliche und dämonische Eigenschaften

Ähnlich wie bei der Vermittlung des *dharma* (vgl.1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharma*) zielen die hinduistischen Schriften darauf ab, den Menschen zum ethisch richtigen, prosozialen Verhalten zu bewegen. Die pädagogisch-didaktische Besonderheit der Schriften besteht darin, dass sie weniger mit Ge- und Verboten argumentieren. Vielmehr führen sie dem Leser in Bildern und Gleichnissen den Wirkungszusammenhang ihres Handelns vor Augen.

⁵⁹ Chanakyas Empfehlung wird auch im heutigen Indien befolgt. Frauen werden in Indien generell mit *Mataji* (Höflichkeitsform von *Ma* = Mutter) angesprochen. Lediglich seine Ehefrau spricht ein Mann nicht so an.

Die Bhagavad-Gita operiert oft mit der literarischen Figur der Gegenüberstellung. Wie um die Vorzüge der Tugenden zu bestätigen, stellt sie die Wirkungsweise dämonischer (*asura*) und göttlicher (*deva*) oder heiliger Eigenschaften einander gegenüber. Dabei entspricht die Kategorisierung in dämonisch und göttlich der Typologie der Erscheinungsweisen (vgl. 1.3.10 *Varna*-Typologie), verstärkt diese jedoch durch ihre Gegensätzlichkeit.

Kapitel 16 der Bhagavad-Gita zählt die Eigenschaften, die einen *heiligen Menschen* auszeichnen, auf:

„Bhagavan, der Höchste, sprach: Furchtlosigkeit, Läuterung des Daseins, Kultivierung spirituellen Wissens, Mildtätigkeit, Selbstbeherrschung, Darbringung von Opfern, Studium der Veden, Entsagung, Einfachheit, Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Freisein von Zorn, Entsagung, Ausgeglichenheit, Abneigung gegen Fehlerfinden, Mitleid mit allen Lebewesen, Freisein von Habsucht, Freundlichkeit, Bescheidenheit, feste Entschlossenheit, Stärke, Nachsicht, Standhaftigkeit, Reinheit und das Freisein von Neid und dem leidenschaftlichen Verlangen nach Ehre – diese transzendentalen Eigenschaften, o Nachkomme Bharatas, zeichnen heilige Menschen aus, die von göttlicher Natur sind.“ (BG 16.1-3)

Ihnen gegenüber gestellt werden Menschen mit dämonischen Eigenschaften:

„Stolz, Überheblichkeit, Zorn, Grobheit und Unwissenheit – diese Eigenschaften gehören zu denen, die von dämonischer Natur sind.“ (BG 16.4)

„Die heiligen Eigenschaften führen zu Befreiung, wohingegen die dämonischen Eigenschaften Gefangenschaft verursachen.“ (BG 16.5)

Es folgen weitere Beispiele, die in anschaulicher Gegensätzlichkeit dem Leser die unterschiedlichen Wirkweisen des Göttlichen und des Dämonischen nahebringen:

„O Sohn Prithas, in dieser Welt gibt es zwei Arten von erschaffenen Wesen. Die einen nennt man göttlich und die anderen dämonisch. Ich habe dir bereits ausführlich die göttlichen Eigenschaften erklärt. Höre jetzt von mir die dämonischen.“ (BG 16.6)

„Diejenigen, die dämonisch sind, wissen nicht, was getan werden muss und was nicht getan werden darf. In ihnen ist weder Reinheit noch richtiges Verhalten, noch Wahrheit zu finden.“ (BG 16.7)

„Sie sagen, die Welt sei unwirklich, sie habe keine Grundlage und es gebe keinen Gott, der sie beherrsche. Sie sagen, sie habe keine Ursache und sei nur durch Lust entstanden.“ (BG 16.8)

„Weil sie, die sich selbst ausgeliefert sind und keine Intelligenz besitzen, sich nach solchen Schlussfolgerungen richten, gehen sie unheilvollen Tätigkeiten nach, die die Welt zerstören.“ (BG 16.9)

„Sie suchen bei unersättlicher Lust Zuflucht, sind voller Stolz und falscher Ehre und vertieft in Einbildung. Bezaubert von unbeständigen Dingen sind sie unreinen Tätigkeiten verschworen.“ (BG 16.10)

„Indem sie bei Sinnenbefriedigung als ihr höchstes Ziel im Leben Zuflucht gesucht haben, sind ihre Sorgen und Ängste bis an ihr Lebensende unermesslich. In ein Netz von Hunderten von Hoffnungen verstrickt und erfüllt von Lust und Zorn häufen sie sich unrechtmäßigen Reichtum für Sinnesgenuss an.“ (BG 16.11-12)

„Der dämonische Mensch denkt: ‚So viel Reichtum besitze ich heute, und nach meinen Plänen werde ich noch mehr erlangen. So viel gehört mir jetzt, und es wird in Zukunft mehr und mehr werden. Dies ist mein Feind, und ich habe ihn umgebracht, und meine anderen Feinde werden ebenfalls getötet werden. Ich bin der Herr über alles. Ich bin der Genießer. Ich bin vollkommen, mächtig und glücklich. Ich bin der reichste Mensch, umgeben von adligen Verwandten. Es gibt niemanden, der so mächtig und glücklich ist wie ich. Ich werde Opfer darbringen und einige Spenden geben, und so werde ich genießen.‘ Auf diese Weise sind solche Menschen durch Unwissenheit verblendet.“ (BG 13-15)

„Auf diese Weise von vielen Ängsten verwirrt und in ein Netz von Illusionen gefangen, entwickeln sie zu starke Anhaftung an Sinnengenuss und fallen in die Hölle hinab.“ (BG 16.16)

„Selbstgefällig und immer unverschämt, von Reichtum und falscher Ehre verblendet, führen sie manchmal voller Stolz Opfer durch, die nur dem

Namen nach Opfer sind, und beachten dabei weder Regeln noch Vorschriften.“ (BG 16.17)

„Zuflucht suchend bei falschem Ego, Stärke, Stolz, Lust und Zorn werden sie neidisch auf Gott, der in ihrem eigenen Körper und den Körpern der anderen weilt, und lästern über ihn.“ (BG 16.18)

„Jene Neidischen und Boshaften, welche die Niedrigsten unter den Menschen sind, werfe ich immer wieder in den Ozean des materiellen Daseins, und gewiss in Unglück verheißende, dämonische Schöße.“ (BG 16.19)

„Da solche Menschen immer wieder unter den dämonischen Lebensformen geboren werden, oh Sohn Kuntis, können sie sich mir niemals nähern. Nach und nach sinken sie in die niedrigsten Daseinsformen hinab.“ (BG 16.20)

„Es gibt drei Tore, die zu dieser Hölle führen und das Selbst zerstören – Lust, Zorn und Gier. Daher sollte man diese drei Dinge aufgeben.“ (BG 16.21)

Doch zugleich werden Wege aufgezeigt, die den Menschen von der dämonischen zur göttlichen Ebene erheben:

„Derjenige, welcher sich von diesen drei Toren der Unwissenheit befreit hat, führt Handlungen aus, die ihn zur Selbstverwirklichung erheben, und erreicht so allmählich das höchste Ziel.“ (BG 16.22)

„Wer die Anweisungen der Schriften missachtet und nach seinen eignen Launen handelt, erreicht weder Vollkommenheit, noch Glück, noch das höchste Ziel.“ (BG 16.23)

„Man sollte daher anhand der Unterweisungen der Schriften lernen, was Pflicht und was nicht Pflicht ist. Wenn man diese Regeln und Vorschriften kennt, sollte man so handeln, dass man allmählich erhoben wird.“ (BG 16.24)

1.2.18 *Nächstenliebe* als Ideal

Der Begriff der *Nächstenliebe*, zumal in der westlichen Tradition, gilt als biblischer Begriff. Nach biblischem Verständnis ist Nächstenliebe ein Gebot Gottes. Es dient als Grundorientierung und Leitforderung für die

gesamte Religionsausübung. Durch Jesus wurde das Gebot der Nächstenliebe erstmals mit dem Gebot der Gottesliebe gleichgestellt. So wurde *Nächstenliebe* ein Zentralbegriff auch der christlichen Ethik.

Warum aber, so ist zu fragen, gilt das Christentum als „Religion der Nächstenliebe“, während anderen Religionen diese Affinität – oder was dem gleich käme – abgesprochen wird? Im Unterschied zu den abrahamitischen Religionen kennt der Hinduismus keine göttlichen *Gebote*, sondern lediglich Empfehlungen. Doch wie bereits die Ausführungen über die *Regula aurea* (Einleitung VII.) sowie die Spurensuche Buchkremers (vgl. Buchkremer 2001) gezeigt haben, haben die Menschen, unabhängig von Herkunft, Kultur und Religion, ein fast identisches Verständnis von prosozialem Verhalten entwickelt, zu dem auch das der Nächstenliebe gehört.

Häufig wird aus christlich apologetischer Sicht betont, dass die Tugend der Caritas, die auf dem Gebot der Nächstenliebe gründet, dem Hinduismus gänzlich fremd sei. Dies sei auch der Grund dafür, dass die Armut in Indien so verbreitet sei. Andererseits begründet dieses Christentum mit dem Hinweis auf das Gebot der Nächstenliebe seinen Anspruch auf Missionierung anderer Völker und Religionsgemeinschaften. Außerhalb des religiösen Kontexts findet dieses Selbstverständnis sich wieder in dem politischen Anspruch, anderen Länder durch „Entwicklungshilfe“ zu Wohlstand und Demokratie zu verhelfen.

Doch das *Ideal* einer Religion lässt sich wohl kaum angemessen beurteilen, indem man es mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit anderer Religionsgemeinschaften vergleicht. (vgl. Kerber 1995: 121) So mag ein Christ fragen, wie es in Anbetracht von so viel Elend im hinduistischen Indien denn Prosozialität im Hinduismus geben könne. Und ebenso mag ein Hindu nach Prosozialität im Christentum fragen, wenn er das Elend der Straßenkinder im katholischen Brasilien vor Augen hat. An dieser Stelle geht es daher zunächst um das *Ideal* der Nächstenliebe bzw. die Grundsätze, auf die sich der Hinduismus beruft. Erst später sollen *Prosozialität* und *Nächstenliebe* anhand der gesellschaftlichen Realität untersucht werden. (vgl. 4.1.5)

Zweifellos zeigen die Grundsätze in den hinduistischen Schriften, dass sich aus der Gottesliebe auch die Liebe zum Nächsten ergibt. Radhakrishnan belegt diese zunächst mit dem *dharma*-Begriff: „Die Kenntnis davon, dass der Höchste Geist im Herzen jeder lebendigen Kreatur wohnt, ist das ewige Grundprinzip jeglichen Dharma. Erkenne, dass dies das Wesen des Dharma ist, und dann setze es in Taten um; tu anderen nicht an, was du nicht wünschst, das man dir tue. Wir sollten anderen nicht antun, was uns beleidigt.“ Die Prosozialität des *dharma* ist für Radhakrishnan evident: „Wir müssen andere betrachten wie uns selbst. Derjenige, der im Handeln, Denken und Sprechen unaufhörlich für die Wohlfahrt anderer wirkt und jeglichen Menschen Freund ist, der kennt den Sinn des Dharma. Die Tugenden, die allen obliegen, sind Sympathie für alle Wesen in Gedanken, Worten, Taten, guter Wille und Barmherzigkeit.“ (Radhakrishnan 1941: 120)

Hier zeigt sich die eindeutige Aufforderung zu prosozialem Verhalten auf hohem Niveau: Nicht nur anderen nicht tun, was man sich selbst nicht wünscht (*Regula aurea*), sondern prosozial handeln auf der Grundlage der Sympathie für alle Wesen. Dies entspricht sehr genau der Bedeutung von *Nächstenliebe*. Dies entspricht auch den von Buchkremer et al. untersuchten Spuren von Prosozialität im Neuen Testament: Jeden als Freund anzusehen, geht weit über den *biologischen Frieden* hinaus, bezieht sich auf alle Wesen und beschränkt sich nicht auf Nexus, Stamm oder Staat. (Buchkremer et al. 2001: 91 ff)

Auf die Frage, warum wir die anderen so behandeln sollen, wie wir selber von ihnen behandelt werden möchten, gibt es verschiedene Antworten. Die eine lautet: „Wir alle sind Kinder Gottes, und es ist ein heiliges Gebot Gottes, so zu handeln“, schreibt Mall. Doch ebenso sei auf der Grundlage des analogen Schließens davon auszugehen, dass das, was mir wehtut oder Freude bereitet, dem anderen ebenso wehtut oder Freude bereitet. So habe der Indologe Deussen in der Lehre des Vedanta „eine ganz andere, aber einleuchtende Erklärung und Begründung der Tugend der Nächstenliebe gefunden“, nämlich die „Einsicht, dass die anderen Menschen ja wesensgleich mit mir sind“. (Mall 1997: 73)

Der Begriff der *Nächstenliebe* gründet sich auf die Schriften des Alten und des Neuen Testaments. Das *Gebot* der Nächstenliebe ist bereits in vorchristlicher Zeit im religiösen und politischen Leben Israels eine feste Tradition. Im Neuen Testament wird es als bekannt und gültig vorausgesetzt. Vor allem in den synoptischen Evangelien, dann in den Paulusbriefen, in den Briefen des Jakobus und des Johannes wird es zitiert und kommentiert.

Auf die Frage eines Schriftgelehrten nach dem wichtigsten Gebot antwortet Jesus „Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ (Mk 12,29 ff) Damit begründete Jesus erstmals die Konzentration aller Gebote auf die Gottes- und Nächstenliebe.

Angesichts der Streitfrage im damaligen Judentum, ob Nächstenliebe nur an den Angehörigen des eigenen Volkes praktiziert werden solle, nicht aber beispielsweise gegenüber der römischen Besatzungsmacht, spitzt Jesus das Gebot der Nächstenliebe zur Feindesliebe zu. „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet; denn er lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte. Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ (Mt 5,43-48)

Für die Bhagavad-Gita, die die Lehre der vedischen Schriften zusammenfasst, soll der Mensch nach Selbst- bzw. Gottesverwirklichung streben. Und dieses Streben umfasst die Liebe zu allen Lebewesen, die als Teile Gottes verstanden werden. Wer also Liebe zu Gott entwickelt, handelt automatisch zum Wohle aller anderen Lebewesen. Das wurde auch schon

bei der Erläuterung des Begriffs *ahimsa* deutlich sowie in den kosmischen Gesetzmäßigkeiten des *dharma*. Im Hinduismus wird diese Liebe zusätzlich auf Tiere und Pflanzen ausgedehnt. Deshalb ist es für einen Hindu unverständlich, wie Christen von Nächstenliebe sprechen, gleichzeitig aber aus Ernährungszwecken Tiere in großem Maße geschlachtet werden.

Anders als im Christentum wird Nächstenliebe nicht als *Gebot* formuliert; vielmehr setzt die hinduistische Ethik die Liebe zum Nächsten voraus. Die Hingabe (*bhakti*) an den Höchsten steht nicht im Gegensatz zur Nächstenliebe, sondern schließt sie mit ein. Denn jedes Lebewesen ist ein Teilchen (*atma*) des Höchsten, und Gott ist die Überseele (*paramatma*), die im Herzen jedes Lebewesens anwesend ist.⁶⁰ Niemand kann erleuchtet sein, solange er kein Mitleid empfindet und praktiziert. So wie ein Christ Christus in jedem Hilfsbedürftigen findet, so findet ein Hindu Gott als Überseele (*paramatma*) in jedem Lebewesen. (Khoury 1995: 120)

Ein wahrhaft religiöser Mensch ist inspiriert von einer „einzigartigen Sorge um die Schwachen“. Diese Haltung ist seine „permanente Leidenschaft“ (Nayak 1997: 78). Das Sich-Kümmern um die Schwachen dieser Welt sei zugleich „eine Art therapeutische Konzeption von Religion“, meint Nayak. Gott wird im Hinduismus denn auch „Dinabandhu“ (Freund der Schwachen) genannt. Nanak, der Begründer der Sikh-Religion, nennt Gott den „Freund der Ärmsten“. Der hinduistische Gelehrte Vivekananda (vgl. 3.4 Vivekananda und die Ramakrishna-Mission) rief dazu auf, den Armen mit Ehrfurcht zu begegnen. Gandhi bezeichnete die Unberührbaren als Kinder Gottes (*harijans*).

„Versenkung, Nächstenliebe, rechtes Handeln, Nicht-Verletzen des Lebenden und Wahrhaftigkeit werden als rechte Formen des Verhaltens dargelegt“, betont Radhakrishnan. Mitleid mit einem gejagten Hasen zu empfinden, werde heutzutage vielleicht als dummer Sentimentalismus abgetan. Aber zu Recht betrachteten die Schriften die Liebe zu solchen Wesen als Tugend. „Freundlichkeit und Mitleid für alles, was Leben auf

⁶⁰ Das Verhältnis zwischen Seele und Überseele gleicht zwei Vögeln, die auf einem Baum sitzen: Während der eine (*atma*) beschäftigt ist mit Nahrungssuche oder Paarung, beobachtet der andere (*paramatma*) ihn. (BG: 3.20)

der Erde hat, ist ein generelles Merkmal der indischen Ethik.“ (Radhakrishnan 1928: 219 f)

Ob Nächstenliebe oder Hingabe zu Gott – diese Begriffe bedeuten in den Augen Radhakrishnans dasselbe. „Der ernste Forscher findet die Harmonie in den Gedanken und Sprüchen der Heiligen aller Länder heraus. Denn die Wahrheit ist eine und das Wesen aller Religionen ist eines und dasselbe. Nur eine ewige Religion gibt es in der Welt.“ (Radhakrishnan 1928: 152)

Krämer weist darauf hin, dass die innere Wandlung, die sich unter dem Eindruck der christlichen Nächstenliebe in Ramakrishna (1836-86) vollzog, nicht in der Begründung der ethischen Forderungen, sondern in ihrer praktischen Anwendung und der Bewertung des Menschen liegt. „Die im Hinduismus, vor allem im Vedanta, vertretene Auffassung von der göttlichen Potenz des Menschen, die auch im Unerlösten latent vorhanden ist, schließt für den Hindu die Forderung ein, Gott im Menschen zu dienen.“ (Krämer 1958: 163)

Radhakrishnan betont: „Nächstenliebe ist für uns ein Glaubensartikel, für einen Heiligen aber ein Teil seines Wesens. Es ist leichter, über die Liebe zu theoretisieren, als seinen Nächsten zu lieben. Die Liebe erfordert das suchende Auge der Vorstellung. Man kann aber demjenigen keine Vorstellungsgabe verleihen, der sie nicht besitzt. Liebe ist das phantasievolle Bewusstsein, das man in der Einsamkeit der Seele entwickeln muss, ein Bewusstsein, das leidet und das Leiden eines anderen nicht ertragen kann, ohne mit zu leiden. Wenn uns dieses Bewusstsein fehlt, sind wir nicht wirklich menschlich. Wahres Lieben sieht die ganze Welt als Vaterland an und die gesamte Menschheit als Landsleute. ... Liebe bedeutet Verzicht auf das eigene Selbst, auf die eigenen Maßstäbe. Sie lässt mit den Augen des anderen sehen, mit seinem Herzen fühlen und seinem Verstand verstehen.“ (Radhakrishnan 1961: 44 f)

Zürner drückt dies in Bezug zur christlichen Nächstenliebe ähnlich aus: „Und weil der Herr der Schöpfer und Vater aller Lebewesen ist, wird jemand, der auf diese Weise seine Liebe zu Gott entwickelt hat, natürlicherweise auch allen anderen Geschöpfen Gottes (den „Nächsten“), ein-

schließlich der Tiere, zugeneigt sein und sich nur zu ihrem Wohle einsetzen, da er sie als Brüder und Schwestern sieht. Aus diesem Grunde sagt Jesus, dass das Zweite Gebot, nämlich dasjenige der Nächstenliebe, im Ersten enthalten ist.“ (Zürner 1987: 52)

Auch der Hinduismus kennt den „Weg des selbstlosen Handelns“ (*nish-kama karma*) kennt. Im Gegensatz zum „Weg der Entsagung“ heißt dieser Weg *pravritti*, d.h. *Weg der Entfaltung*. Er ist wesensverwandt mit dem Weg der tätigen Nächstenliebe und des Dienstes für den Menschen und die Gesellschaft. (Mall 1997: 71)

In der Bhagavad-Gita wird gefragt, wie der Mensch dem Höchsten dienen könne. Und die Antwort lautet: indem man seiner Schöpfung dient. (vgl. Dave 2001: 55) Wer Geld verdienen müsse, solle das „nicht mit einer, noch mit zwei, sondern mit hundert Händen tun, und zwar in rechter Weise“, zitiert Dave aus der Atharva Veda. Doch im zweiten Teil dieses Verses wird sogleich hinzugefügt: Wer wohlthätig sein wolle, solle dies selbstlos und großzügig tun, „weder mit einer Hand, noch mit zwei Händen, noch mit hundert Händen, sondern mit tausend Händen“. Dadurch solle man seine moralische Pflicht gegenüber der Gesellschaft erfüllen. (vgl. Dave 2001: 54) Und Dave bekräftigt diesen Vorsatz mit einem Vers aus dem Rig Veda: „Möge sich meine eine Hand hervortun und hart arbeiten für finanziellen Fortschritt, und möge sich meine andere Hand noch mehr hervortun, so dass ich mit einer Hand erfolgreich bin im Beseitigen des Elends der Kranken, und mit der anderen Frieden und Wohlstand für die Bedürftigen herbeiführen kann.“ (vgl. ebd.)

Doch warum gibt es in der hinduistischen Welt keine karitativen Organisationen, wie sie die christlichen Kirchen hervorgebracht haben, wird im Westen oft gefragt. Mall weist in dem Zusammenhang darauf hin, dass es zur Herausbildung zentralistischer Strukturen in Indien erst in jüngster Zeit komme. Doch auf regionaler oder persönlicher Ebene habe es karitatives Handeln selbstverständlich immer gegeben. Eine Ausnahme bildet lediglich die Ende des 19. Jahrhunderts entstandene Rama-Krishna-Mission, die später auch außerhalb Indiens zu wirken begann. Außerdem sei dem Hinduismus der Gedanke des Missionierens fremd. (vgl. Mall 1997: 73)

Noch einen weiteren Unterschied gilt es zu bedenken: Anders als in den westlichen Industrieländern bildet die Tradition der Großfamilie und der Dorfgemeinschaften in Indien und im Hinduismus immer noch den stärksten gesellschaftlichen Zusammenhalt. Für staatliche oder kirchliche Organisationen gab es diesbezüglich in Indien nie Bedarf. Und die Mitglieder einer Familie fühlen sich in der Regel verantwortlich, für einander zu sorgen.

Prosoziales Verhalten in Form von Nächstenliebe kann keine Religion exklusiv für sich reklamieren, noch lässt es sich durch Gebot verordnen. Vielmehr ist Prosozialität typisch für jeden wahrhaft religiösen Menschen. Ein gläubiger Hindu würde, seinen Glauben prüfend, fragen: Wie kann ich mich als Gottesverwirklichter oder Gottergebener hinstellen, wenn ich ihn weder in jedem seiner Teile und Teilchen sehe noch ihm in ihnen diene?

1.3 Das Prosoziale in der Gesellschaftsordnung (Sozialpädagogik)

Der Hinduismus – das haben die bisherigen Ausführungen gezeigt – bietet alle Voraussetzungen für die Erziehung zu prosozialem Verhalten hinsichtlich der Individualpädagogik. Wie wirkt sich das – um mit Buchkremer/Emmerich zu fragen – auf die beiden anderen pädagogischen Sphären, Sozial- und Globalpädagogik aus?

Die gesellschaftsbezogenen Aspekte des Hinduismus, insbesondere hinsichtlich seiner gesellschaftspolitischen Realität, geben immer wieder Anlass zu Be- und Aburteilungen des gesamten Religionsbildes. Betrachtet man die tief gründende Weisheit und Toleranz hinduistischer Prosozialität, stellt sich unwillkürlich die Frage: Wie kann eine Gesellschaft, die von solch einer Philosophie, Ethik, Religion und Kultur durchdrungen ist, ein solch diskriminierendes Kastensystem entwickelt haben, wie es uns heute mit all seiner Armut und seinem Elend bekannt ist? Wie konnte sich dieses System durchsetzen, obwohl Indien sich als größte Demokratie der Welt bezeichnet? Und warum konnten diese Auswirkungen sozialer Ungerechtigkeit in einer technisch hochentwickelten Demokratie nicht längst beseitigt werden?

Die Widersprüche, die an dieser Stelle zum Vorschein treten, müssen geklärt und aufgeklärt werden. Dabei ist es unerlässlich, sich mit den Ursprüngen und der Entstehung dieses Jahrtausende alten Gesellschafts-systems auseinanderzusetzen. Leider lässt die internationale Hinduismus-Literatur und auch die Pädagogik diese Bereitschaft weitgehend vermissen. Man beschränkt sich auf die negativen Auswirkungen des Kastensystems und lässt es dabei bewenden.

Über das vorherrschende Hinduismus-Bild, wie es insbesondere in deutschen Schulbüchern gezeichnet wird, merkt Murken an: „Die Behandlung des Kastenwesens in den Schulbüchern ist sinnvoll und legitim, solange dies im Zusammenhang mit den zentralen Konzepten der indischen Philosophie erfolgt. ... Dumont (1976) erkannte, dass eine Auseinandersetzung mit dem Kastensystem zwangsläufig zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Denkmaßstäben führt: ‚Die Kasten unterrichten uns über ein fundamentales gesellschaftliches Prinzip, nämlich die Hierarchie, von dem wir das Gegenteil behaupten. ... Diese Ideologie aber steht in direktem Widerspruch zur Theorie der Gleichheit, zu der wir uns bekennen. Und es ist unmöglich, die eine zu verstehen, solange die andere – die moderne Ideologie – als universelle Wahrheit angesehen wird.‘“

Der Versuch, das Kastensystem von seinem eigenen Selbstverständnis her zu verstehen, wird nicht unternommen. Vielmehr wird eine „Ideologie der Ungleichheit“ mit der „Ideologie der Gleichheit“ beurteilt. „Das Phänomen des Kastensystems zeigt deutlich, dass das Konzept einer allgemeingültigen Ethik ein Konzept des abendländischen Denkens ist, das nur bedingt auf Indien übertragen werden kann.“ (Murken 1988: 103)

Dabei hat das „krakenartig wuchernde“ Kastenwesen mit dem Hinduismus selbst nichts zu tun, sagt Mall (1997: XII). Doch die westliche Hinduismus-Literatur macht ihre Kritik der hinduistisch geprägten Gesellschaft vor allem an den diskriminierenden Auswirkungen des sogenannten Kastensystems fest. Wie weit reicht also das Prosoziale in der hinduistischen Gesellschaft? Vor allem die Situation der Unberührbaren macht die Auseinandersetzung mit dieser Frage unausweichlich.

Im Folgenden geht es daher zunächst um Ursprung und Entwicklung der hinduistischen Gesellschaft unter dem Aspekt der Erziehung zu gesellschaftlichem Verhalten. Von dieser Grundlage aus werden dann bestehende sozialpädagogische Maßnahmen auf hinduistischer Basis analysiert und weitere sozialpädagogische Handlungsbereiche in Augenschein genommen.

1.3.1 Die *Varnas* – Über den Ursprung der Kasten

Die vedische und später die hinduistische Gesellschaft gliedert sich in vier *varnas*⁶¹, das heißt: in vier Gesellschaftsschichten oder Klassen, gemäß der Rolle, in die ein Mensch am besten passt und zu der er weitestgehend neigt. Diese gelten, von Ausnahmen abgesehen, im Allgemeinen als unveränderlich:

1. Brahmanas⁶² = Priester und Lehrer
2. Kshatriyas = Soldaten, Könige und hohe Verwalter
3. Vaishyas = Kaufleute und Bauern
4. Shudras = Arbeiter und Handwerker

Jedes Mitglied der Gesellschaft soll gemäß seinen Eigenschaften und Neigungen beschäftigt und gefördert werden.⁶³ Zur Veranschaulichung, wie das vedische Gesellschaftssystem funktioniert, werden die Funktionen des menschlichen Körpers herangezogen: Die Brahmanen bilden den Kopf der Gesellschaft, die Kshatriyas die Arme als Beschützer (Könige, Krieger), die Vaishyas den Bauch zur Ernährung (Landwirtschaft, Handel) und die Shudras die Beine als Dienstleistende der anderen *varnas*. So wie die

⁶¹ *Varna* = wörtlich Farbe, wird hier im übertragenen Sinne verwendet. Dass damit, wie manche Autoren berichten, die Hautfarbe gemeint sei, wird durch die Beschreibungen in den Puranas bzw. Epen widerlegt.

⁶² von: *brahman* = höchste Seele; jemand, der dieses Ziel verwirklicht hat.

⁶³ Ob diese Eigenschaften und Neigungen nun geburtsbestimmt oder begabungsabhängig sind, wird erst im weiteren Verlauf dieser Arbeit behandelt. (vgl. 1.2.8 *Karma* und 1.3.10 *Varna*-Typologie)

Körperteile sich gegenseitig dienen und bedingen, soll jedes *varna* dem anderen dienen. (vgl. De 1970: 19)

Dieses System des gegenseitigen Dienens, und zwar aller seiner Mitglieder, ist durchaus als prosozial anzuerkennen. Für die Hindus ist es eine Gesellschaftsordnung, die von Gott so geschaffen und gewollt ist. Nur eine so gegliederte Gesellschaft kann eine ausgewogene und gerechte Gesellschaft werden.

Der Gedanke, dass die gesellschaftlichen Gruppen wie die Organe des menschlichen Körpers auf einander angewiesen sind, findet sich auch in verschiedenen Quellen der griechischen und der frühen römischen Zeit. Zu einem Topos wurde insbesondere die Fabel „Wie die Glieder des Leibes sich gegen den Magen empörten“. Der römische Konsul Menenius Agrippa überzeugte damit die streikenden Plebejer und bewegte sie zur Rückkehr in die Stadt Rom.⁶⁴ Für Buchkremer zeigt sich in dieser Parabel „ein hohes Maß prosozialer Motivation zu staatlicher Solidarität“, die das römische Staatsdenken auszeichnete. (Buchkremer et al. 2001: 117)

Im Unterschied dazu bleibt die prosoziale Intention der vedischen Gesellschaftsauffassung nicht auf den Staat begrenzt, sondern bezieht sich sogleich und unmittelbar auf die gesamte menschliche Gesellschaft. Das Ideal der Veden ist die „gesamtmenschliche Solidarität“.

Auch der griechische Philosoph Platon (427-347 v. Chr.) entwickelte, ausgehend von der Idee einer gerechten Gesellschaft, eine Staatstheorie für eine ständische Gesellschaft. Im Unterschied zur vedischen schlug er für die Polis drei Stände vor: Regierung, Verteidigung, Handel und Gewerbe. Der vierte Stand – nach der vedischen Gliederung Arbeiter und Handwerker (Shudras) – bleibt in seiner Theorie ausgespart. Dieser vierte Stand, der sich in den griechischen Stadtstaaten überwiegend aus Sklaven rekrutierte, machte den größten Bevölkerungsanteil aus, so dass Buchkremer bemerkt: „Der weitaus größte Teil der Polisbevölkerung bleibt bei Platons Vorstellungen seltsamerweise ausgeschlossen. Zunächst einmal handelt es

⁶⁴ Titus Livius, *Ab urbe condita*, 2, 32, 8-12. Die Schriften des römischen Historiographen (59 v. Chr.-17 n. Chr.), der nach heutigen Begriffen mit seinen Quellen recht unkritisch umging, galten in der Antike als Meisterwerk der Geschichtsschreibung.

sich um das weibliche Geschlecht, dem Platon eine physische und moralische Minderausstattung attestiert.“ Und: „Er geht so weit anzunehmen, dass Männer, die ein unethisches Leben geführt haben, zur Strafe ein weiteres Leben mit den Nachteilen des Frau-Seins führen müssen.“ (Buchkremer et al. 2001: 109)

Platons Welt- und Gesellschaftsanschauung ähnelt der hinduistischen. Buchkremer geht davon aus, dass der Sokrates-Schüler viele seiner Vorstellungen von Pythagoras (570-496 v. Chr.) übernommen hat. „Die wissende Teilhabe am Ganzen des Guten nun bringe der Mensch über seine Erinnerung an sein vorirdisches Leben im göttlichen Ideenkosmos mit. Pythagoras lehrte wohl seinerseits in Anlehnung an indische Weltdeutung die Seelenwanderung: dem irdischen Menschen obliegt es bei diesen Zyklen in seinem privaten und staatlichen Leben, die Nachahmung und den Gleichklang mit ewigen und vollendeten kosmischen Ordnungen zu suchen und zu verwirklichen.“ (ebd. 108f)

Platons Idee der Zugehörigkeiten zu den ständischen Lebenskreisen sieht jedoch in seiner Durchführung ein modifiziertes Erziehungssystem vor: nicht durch angeborene Privilegien, sondern durch gleiche Förderung für alle soll „eine zunehmende Auslese für die drei staatstragenden Stände“ vorgenommen werden. Der Staatenlenker soll sich am Prinzip des absolut Guten orientieren – für Buchkremer eindeutig ein prosoziales Merkmal, insofern Gerechtigkeit eine „unverzichtbare Grundlage“ für Prosozialität darstellt. (vgl. ebd.: 109-110)

Das vedische System sieht eine andere „Auslese“ vor, nämlich dass jeder von vornherein seinen Neigungen entsprechend gefördert und beschäftigt werden soll. Die Brahmanen waren dafür zuständig, diese Neigungen zu entdecken und zu fördern. Natürlich waren darüber hinaus die Familie und das soziale Umfeld an dieser Auslese nicht unbeteiligt.

Mensching sieht im Hinduismus eine „positive“ Beziehung zwischen Religion und Gesellschaftsordnung. „Wenngleich auch hier ... das weltliche Leben für vorläufig angesehen wird, so wird doch dieses vorläufige Weltleben aus der Religion heraus gestaltet und ganz in ihrem Sinne gelebt. Im Gesetzbuch des Manu heißt es: „Um aber die Welt zu bevölkern,

ließ er aus seinem Mund, Arm, Schenkel und Fuß (der Reihe nach) hervorgehen: den Brahmanen, Kshatriya, Vaishya und Shudra.' Nach dieser mythischen Anschauung sind also die vier Urkasten aus der Gottheit selbst hervorgegangen. Das weist hin auf das religiöse Fundament der indischen Gesellschaftsordnung.“ (Mensching 1968: 125) Auch die Bhagavad-Gita weiß um diesen göttlichen Ursprung: „In Entsprechung zu den drei Erscheinungsweisen der materiellen Natur und der Arbeit ... wurden die vier Einteilungen der menschlichen Gesellschaft von mir geschaffen.“ (BG: 4.13)

Ein Vergleich mit der biblischen Genesis zeigt Parallelen, aber auch Unterschiede:

„Und Gott sprach: ‚Nun wollen wir Menschen machen, die einem Abbild von mir ähnlich sind. Sie sollen Macht haben über die Fische im Meer, über die Vögel in der Luft, über das Vieh und alle Tiere auf der Erde, und über alles, was auf dem Boden kriecht.‘ So schuf Gott den Menschen nach seinem Bilde als Mann und Frau. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: ‚Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch untertan. Ich setze euch über die Fische im Meer, die Vögel in der Luft und alle Tiere, die auf der Erde leben und vertraue sie eurer Fürsorge an.‘ Weiter sprach Gott zu den Menschen: ‚Als Nahrung gebe ich euch die Samen der Pflanzen und die Früchte, die an den Bäumen wachsen, überall auf der Erde. Den Landtieren aber und den Vögeln und allem, was auf dem Boden kriecht, allen Geschöpfen, die den Lebenshauch in sich tragen, weise ich Gräser und Blätter zur Nahrung zu.‘ Und so geschah es. Und Gott sah alles an, was er geschaffen hatte und sah: Es war alles sehr gut. Es wurde Abend und wieder Morgen: der sechste Tag. So entstanden Himmel und Erde mit allem was lebt. Am siebten Tag hatte Gott sein Werk vollendet und ruhte von all seiner Arbeit aus. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn zu einem heiligen Tag, der ihm gehört, denn an diesem Tag ruhte Gott, nachdem er sein Schöpferwerk vollbracht hatte. Dies ist die Geschichte von Himmel und Erde, so hat Gott sie geschaffen.“ (1 Mose 1,2)

Der Mensch ist Gottes Ebenbild – in dieser Auffassung stimmen biblische und vedische Auffassung überein. Doch ein von Gott geschaffenes Gesellschaftssystem kennt die Bibel nicht. Die biblische Schöpfungsgeschichte weist lediglich darauf hin, dass der Mensch über der Pflanzen- und Tierwelt steht und sie sich untertan machen soll. Ganz anders sehen das die vedischen Schriften, nach denen der Mensch ein Geschöpf so wie die Geschöpfe der Tier- und Pflanzenwelt ist, in welche er sich durch bestimmte ihm eigene Pflichten einzugliedern hat.

Einer Gesellschaftsordnung, die als Schöpfung Gottes gilt, kommt weit mehr Bedeutung zu, als wäre sie den Ideen eines Reformers oder Philosophen entsprungen. Sie erhält dadurch göttlichen oder heiligen Charakter. Damit wird ansatzweise auch verständlich, warum es diese Gesellschaftsform, wenn auch in degradiert Form, bis heute gibt: Sie gründet auf einem religiösen Fundament, das im Laufe der Geschichte weder durch Reformen, Eroberung oder Mission wesentlich verändert oder gar abgeschafft werden konnte.

Zugleich wird durch den göttlichen Ursprung der hinduistischen Gesellschaft deutlich, warum die Kategorien von Individual-, Sozial- und Globalpädagogik nur versuchsweise auf sie angewandt werden können. Nach hinduistischer Auffassung lassen sich diese drei Ebenen so nicht unterscheiden, vielmehr sind die Übergänge von der einen zur anderen fließend. Die Erziehung zur religiösen Verwirklichung des Individuums hängt mit seiner Pflichterfüllung innerhalb dieser göttlichen Struktur zusammen bzw. hängt davon ab.

Im Weiteren soll nun beschrieben werden, wie dieses System realisiert wird. Die Hindu-Gesellschaft sieht als *dharma* der Brahmanen vor, den Veda zu lernen und für die anderen Mitglieder der Gesellschaft priesterliche Dienste zu leisten. Die zweite Gruppe, die Kshatriyas, soll sich auf Regierung, Verwaltung, Verteidigung des Landes und den Schutz der Bürger konzentrieren. Auch die Könige gehören zu dieser Kategorie. Das dritte *varna*, die Vaishyas, kümmert sich um Handel, Landwirtschaft und Industrie. Die vierte Klasse, die Shudras, steht im Dienst der oberen drei Klassen und setzt sich aus Handwerkern und Dienstleistenden zusammen.

Jedes dieser vier *varnas* hat seinen eigenen Verhaltenskodex (*syadharmā*). Für das geordnete Funktionieren der Gesellschaft ist es notwendig, dass alle ihr jeweiliges *dharma* erfüllen. Es gilt, das gemeinsame ebenso wie das individuelle Wohl zu fördern. (vgl. Radhakrishnan 1952: 398) Unverkennbar ein höchst prosoziales Merkmal der vedischen Gesellschaftsordnung, das zugleich deutlich macht, dass die Grenzen von Individual- und Sozialpädagogik fließend sind und sein sollen: Der Einzelne soll so beschäftigt und gefördert werden, wie es seinen Neigungen am ehesten entspricht und es der Gesellschaft somit am meisten dienlich sein kann. Andererseits soll die Gesellschaft gewährleisten, dass jeder seinen Neigungen entsprechend handeln kann und nicht etwa durch „Fehlbesetzungen“ Missbrauch entsteht. Sofern jeder sein *dharma* erfüllt, ist Ausgeglichenheit garantiert. Dafür zu sorgen, dass die Berufungen und ihre Umsetzung eingehalten werden, obliegt den Empfehlungen der Brahmanen, die sich nach den Grundsätzen der Schriften richten. (vgl. 1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharma*)

Voraussetzung, dass sie richtig handeln, ist Reinheit und Entsagung. Im Hinduismus werden drei Erscheinungsformen (*gunas*) unterschieden: Die Erscheinungsweise der Reinheit und Tugend (*sattva*), die der Leidenschaft (*raja*) und die der Unwissenheit und Ignoranz (*tama*). Alle Lebewesen, auch Tiere, Pflanzen und auch die Götter, lassen sich den Schriften zufolge nach *gunas*⁶⁵ unterscheiden. Die Seele jedes Lebewesens gilt als ewig, ursprünglich rein und voller Wissen (*sac cid ananda*). Die Bestimmung der Erscheinungsweisen (und auch der Körperformen) richtet sich nach dem Maß der zeitweiligen „Bedeckung“ der Seele bzw. des Bewusstseins, die durch unreines oder schlechtes Handeln (*karma*) entstehen. Berufung und Neigung richten sich nach den *gunas*. (vgl. BG 4.13; sowie 1.3.10 *Varna*-Typologie)

„Brahmanas, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras unterscheiden sich durch die Eigenschaften, die dem Einfluss der materiellen Erscheinungsweisen gemäß ihrer Natur eigen sind“, heißt es in der Bhagavad-Gita. (BG 18.41)

⁶⁵ Nach den *gunas* werden auch Speisen bzw. Nahrungsmittel unterschieden. Auch der Ayurveda, der medizinische Teil der Veden, basiert darauf („*doshas*“).

Um jedoch beurteilen zu können, welche Erscheinungsweisen der Mensch hat, und somit auch, welche Berufung, Talente, Neigungen oder Berufseigenschaften er hat, muss ein Brahmane rein und in den Schriften bewandert sein. In den alten Schriften des Hinduismus, insbesondere in den Sittengesetzen des Manu, finden sich daher zahlreiche Rituale für brahmanische Reinigungszeremonien.

Auch hier unterscheidet sich die vedische Gesellschaft von Platons Idealstaat. Platon meinte, dass ein Herrscher entweder ein königlicher Philosoph oder ein philosophischer König sein müsste. Platons Versuch, den damaligen König von Syrakus Dionysos und seinen gleichnamigen Sohn von seiner Vorstellung zu überzeugen, scheiterte: Beide erwiesen sich weder als philosophische Könige noch als königliche Philosophen. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 108)

Aus hinduistischer Sicht müsste ein König von vornherein die Eigenschaften zum Regieren entwickelt haben. Zum anderen ist die Rolle des Philosophen den Brahmanen zugeordnet, die den Regierenden als Ratgeber zur Seite stehen sollen. Selbst König zu werden, ist nicht Aufgabe der Brahmanen.

1.3.2 Zuständigkeiten der *varnas*

Teilweise sehr detailliert beschreibt die Bhagavad-Gita die Eigenschaften, über die die Angehörigen der vier *varnas* jeweils verfügen sollen:

1. Brahmanen

„Friedfertigkeit, Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit, Reinheit, Duldsamkeit, Gelehrsamkeit, Ehrlichkeit, Weisheit und Religiosität sind die Eigenschaften, welche die Handlungsweise der Brahmanen bestimmen.“ (BG 18.12)

„Enthaltung in Bezug auf den Körper besteht in der Verehrung des höchsten Herrn, der Brahmanen, des spirituellen Meisters und ehrwürdigen Personen (wie Vater und Mutter), und in Reinheit, Einfachheit, keuschem Wesen und Gewaltlosigkeit.“ (BG 17.14)

Von den Brahmanen wurde erwartet, dass sie ein einfaches Leben führten und mindestens einen der vier Vedas und einige weitere Schriften auswendig lernten. (vgl. Abhisheki 2003: 462) Für die Weitergabe ihres Wissens durften sie nichts verlangen, sondern nur Spenden annehmen. Sie waren wirtschaftlich vom Respekt und von den Zuwendungen der Fürsten und des Volkes abhängig. Nur wenn ein Brahmane einen reichen Gönner hatte, konnte auch er es zu Reichtum bringen.

2. Kshatriyas

„Heldenmut, Macht, Entschlossenheit, Geschicklichkeit, Mut in der Schlacht, Großzügigkeit und Führungskraft sind die natürlichen Eigenschaften, die die Handlungsweise der Kshatriyas bestimmen.“ (BG 18.43) Die Kshatriyas hatten eine ähnliche Funktion wie im europäischen Mittelalter die Ritter. Sie hatten für den Schutz und die Regierung des Staates zu sorgen.

3. Vaishyas

„Ackerbau, Kuhschutz und Handel sind die natürliche Arbeit für die Vaishyas.“ (BG 18.44)

Den Vaishyas oblag, die materiellen Grundlagen für ein reibungsloses Funktionieren des Staates zu schaffen und zu unterhalten.

4. Shudras

„Die Aufgabe der Shudras besteht darin, zu arbeiten und anderen Dienste zu erweisen.“ (BG 18.44)

1.3.3 Ziel und Zweck der *Varna*-Gesellschaft

Die Evolution der berufsbezogenen Gesellschaftsteilung ergab sich den meisten Quellen zufolge aus der früheren Gesellschaftsordnung, in der jeder Teil mit Effizienz und Effektivität dem Gemeinwohl dienen sollte. Anderen Annahmen zufolge war die Gesellschaft zunächst sehr einfach strukturiert. Nach Radhakrishnan kam es erst später zur Differenzierung in die vier *varnas* (*chaturvarna*), die gemeinsam das Ganze der Gesellschaft bildeten. Manche Autoren gehen davon aus, dass es ursprünglich nur ein *varna* gab. In der „Hindu-World“ ist in diesem Zusammenhang von der

Originalkaste *hamsa* im ersten Zeitalter des Satya-Yuga⁶⁶ die Rede. Aus ihr sei die Kaste der Brahmanen hervorgegangen. (vgl. Hindu-World 1983: 201) Auch Mall teilt diese Auffassung: „Nach dem Mahabharata gab es anfangs nur eine Kaste, nämlich die Kaste der Brahmanen.“ (Mall 1997: 98)

Singh zählt die Brahmanen zu den Bewahrern des Gesellschaftsideals, das jeder erstreben sollte. Denn es beinhaltet die höchsten und besten Eigenschaften, die es für einen Menschen zu erzielen gilt. Daher betont Singh die positiven Aspekte dieses Systems. „Kaste ist eine sehr gute Sache. Es ist der Plan, dem wir folgen möchten. Was ‚Kaste‘ wirklich ist, versteht nicht einer von einer Million Menschen. Kaste basiert auf folgendem Prinzip: Der Plan in Indien ist, jeden zum Brahmanen zu machen, der Brahmane ist das Ideal der Menschheit. Wenn man die Geschichte Indiens liest, wird man immer den Versuch finden, die niedrigen Klassen zu erheben. Viele mehr werden folgen, bis alle Brahmanen geworden sind.“ (Singh 2005: 13) Das widerspräche der gängigen Annahme, dass Menschen ihrem angestammten *varna* niemals entkommen.

Nach Mensching besteht die Aufgabe der Brahmanen darin, das Leben der Gemeinschaft mit der ewigen Welt zu verbinden. Nach indischer Anschauung stehen die ewigen und geistigen Werte obenan und die Errichtung der geistigen und sittlichen Welt wird als höchste und wesentliche Aufgabe angesehen. Darum bildeten die Brahmanen die oberste Schicht der indischen Gesellschaft. „Die Brahmanen gewinnen aus dem täglichen Umgang mit dem Veda die Erkenntnis der Wahrheit und gestalten sie für die praktischen Bedürfnisse des Alltags. Durch ihre Funktion des Opfern soll das Ritualsystem ... die Verbindung des Alltags und seiner profanen Beschäftigungen mit dem Ewigen und Heiligen bewirken.“ (Mensching 1942: 10) Singh sieht in der weiteren Aufteilung der indischen Gesellschaft in mehrere *varnas* den Anfang des gesellschaftlichen Niedergangs. Das

⁶⁶ Die Veden beschreiben vier Zeitalter (*yugas*): Satya-Yuga ist das erste, Treta-Yuga das zweite, Dvapara-Yuga das dritte und Kali-Yuga das vierte, jetzige Zeitalter. Reinheit, Religiosität und Wahrhaftigkeit nehmen von Zeitalter zu Zeitalter immer mehr ab.

Gesellschaftsideal des Hinduismus sei demgegenüber, dass jeder wieder auf die Ebene des Brahmanen erhoben werde. (vgl. Singh 2005: 17)

Wenn es also darum geht, die von Buchkremer festgestellten prosozialen Eigenschaften Hilfsbereitschaft, Solidarität, Freigiebigkeit, Friedfertigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Fürsorge, Anteilnahme (Empathie) und Geduld (Beharrlichkeit) zu verinnerlichen und sie der Gesellschaft und ihren *varnas* zu vermitteln, sind es die Brahmanen, die dafür zuständig und beauftragt waren und im Idealfall immer noch sind. Sie sind die Lehrer und das lebendige Beispiel für moralisches und ethisches Verhalten.

Die Hierarchie der *Varnashrama*-Gesellschaft beruht zwar auf Ungleichheit, ist darum aber keineswegs ungerecht. Jedes Mitglied der gesellschaftlichen Gruppen konnte so handeln, wie es seiner Neigung entsprach – ohne deshalb diskriminiert zu werden. Die niedrigeren Stufen hatten die höheren zu respektieren, aber selbstverständlich auch umgekehrt. Mall sieht die verschiedenen *varnas* daher vor allem in der „Notwendigkeit einer bestimmten funktionalen Einteilung der Gesellschaft“ begründet. (Mall 1997: 97) Nach Kozhupakalam ist es „der intuitive Sinn für eine organische Komposition der Gesellschaft“ und „die organische Beziehung des eigenen Varna mit dem des anderen“, was die *varnas* ausmacht. „Es ist ... letztlich der Sinn für Dharma.“ (Kozhupakalam 1984: 175, 186 ff)

Über das Stichwort *dharma* (vgl. 1.2.2 *Dharma* als kosmische Ordnung) sind wir sogleich wieder beim Begriff der *Prosozialität*. Und die macht keineswegs halt an nationalen Grenzen. In der Bhagavad-Gita lehrt Krishna, der göttliche Urheber der gesellschaftlichen Ordnung, Arjuna solle nicht nur auf das eigene Wohl und das seiner Familie, sondern auf das der Gesellschaft und des ganzen Kosmos bedacht sein. (BG 3.22-24) Im Weltbild des Hinduismus gehören somit alle Menschen aufgrund ihrer jeweiligen Eigenschaften bestimmten *varnas* an und sind aufgerufen, ihre jeweilige Aufgabe zu erfüllen. Die gesellschaftliche Ordnung des Hinduismus kennt keine geographischen, nationalen, religiösen oder ethnischen Grenzen.

Im Zeitalter der Aufklärung in Europa rückte die Frage der Weltverantwortung wieder verstärkt in den Fokus der Philosophie. Lange bevor er zum weltberühmten Vertreter seines Fachs aufstieg, wirkte Immanuel Kant (1724-1804) als Lehrer. Und wohl nicht von ungefähr kam er in seinen pädagogischen Vorlesungen (erstmalig im Druck 1803) auf die „Menschenliebe gegen andere, und dann auch auf weltbürgerliche Gesinnung“ zu sprechen. In der menschlichen Seele, so Kant, „ist etwas, dass wir Interesse nehmen 1) an unserem Selbst, 2) an andern, mit denen wir aufgewachsen sind, und dann muss 3) noch ein Interesse am Weltbesten Statt finden. Man muss Kinder mit diesem Interesse bekannt machen, damit sie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müssen sich freuen über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vorteil ihres Vaterlandes oder ihr eigener Gewinn ist.“ (Kant 1783: 661, zit. in Buchkremer/Emmerich 2008: 33)

Und als Ziel einer weltverantwortlichen Pädagogik formuliert er: „Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftigen möglichst besseren Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. ... Die Anlage zu einem Erziehungsplane muss aber kosmopolitisch gemacht werden. Und ist dann das Weltbeste eine Idee, die uns in unserm Privatbesten kann schädlich sein? Niemals! Denn wenn es gleich scheint, dass man bei ihr etwas aufopfern müsse: so befördert man doch nichts desto weniger durch sie immer auch das Beste seines gegenwärtigen Zustandes. Und dann, welche herrliche Folgen begleiten sie!“ (Kant 1783: 704f, zit. in Buchkremer/Emmerich 2008: 34)

Zu Recht meint Kozhupakalam daher, dass die auf den gesamten Kosmos bezogene Prosozialität des vedischen Gesellschaftssystems an Aktualität nichts verloren habe. Mit Blick auf die hierarchische Konzeption der *Varna*-Gesellschaft schreibt er: „Der Mensch verdankt seine höhere Stellung in der Natur seiner Soziabilität, seiner besonderen Form der Vergemeinschaftung, die in einer Gemeinschaft mit verteilten Aufgaben besteht. Die Zusammenarbeit des Menschen hat nicht einen additiven, sondern einen potenzierten Effekt. ... Spezialisierung und Soziabilität bedingen sich gegenseitig. Der Spezialist ist ohne die Gemeinschaft lebensunfähig,

und die Gemeinschaft ist auf den Spezialisten angewiesen.“ (Kozhupakalam 1984: 188)

Die Arbeitsteilung der „komplementären Gemeinschaft“ erscheine gerade im technischen Zeitalter der Menschheit in einem neuen Licht. Sie beseitigen zu wollen, sei wohl kaum ein sinnvolles Ziel, meint Kozhupakalam unter Berufung auf den Anthropologen Hans Sachsse⁶⁷. Erst durch die überindividuelle Form von Gemeinschaft gelange der „homo socialis“ auf die eigentliche Stufe seiner sozialen Verwirklichung. „Es spricht nichts gegen die Annahme, dass die Idee des *Chaturvarna* (Vierersystem) und die Arbeitsteilung auf einem solchen Prinzip der komplementären Gesellschaftsform beruhen. Die Zusammenarbeit aller Glieder allein garantierte die Harmonie der Gesellschaft.“ (Kozhupakalam 1984: 189)

1.3.4 Pflichterfüllung im Rahmen der *varnas*

Ob ein Mensch nun gut oder schlecht ist, ob er in seinem Leben Vollkommenheit erlangt oder nicht, ist nicht eine Frage des Standes. Vielmehr kommt es darauf an, dass er das seinem *varna* entsprechende *dharma* gewissenhaft erfüllt. *Varna* ist immer *varnashrama-dharma*, das heißt: *dharma* der *varnas* und der *ashramas* (Lebensstadien). Auf die Verrichtung der standesgemäßen Pflichten wird in den Schriften wiederholt hingewiesen. Und bis heute gilt die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten als Voraussetzung zum Erlangen von Vollkommenheit.

Bereits bei der Erläuterung der beiden zentralen Begriffe *dharma* und *karma* wurde aus der Bhagavad-Gita zitiert:

„Du hast das Recht, deine vorgeschriebene Pflicht zu erfüllen, aber du hast keinen Anspruch auf die Früchte des Handelns. Halte dich niemals für die Ursache der Ergebnisse deiner Tätigkeiten und hafte niemals daran, deine Pflicht nicht zu erfüllen. Erfülle deine Pflicht mit Gleichmut und gib alle Anhaftung an Erfolg und Misserfolg auf. Solche Ausgeglichenheit wird *yoga* genannt.“ (BG: 2.47-48)

⁶⁷ Sachsse, Hans: Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt. Braunschweig 1978

An anderer Stelle heißt es:

„Erfülle deine vorgeschriebene Pflicht, denn dies zu tun ist besser, als untätig zu sein. Ohne Arbeit kann man nicht einmal seinen physischen Körper erhalten. Man muss seine Arbeit Vishnu als Opfer darbringen, denn sonst wird man durch sie an die materielle Welt gebunden. O Sohn Kuntis, erfülle daher deine vorgeschriebenen Pflichten zu seiner Zufriedenheit; auf diese Weise wirst du immer frei von Bindung bleiben.“ (ebd. 3.8-9)

„Daher sollte man aus Pflichtgefühl handeln, ohne an den Früchten der Tätigkeiten zu haften; denn wenn man ohne Anhaftung tätig ist, erreicht man das Höchste.“ (BG 3.19)

„Könige wie Janaka und andere erreichten allein durch die Erfüllung vorgeschriebener Pflichten die Vollkommenheit. Deshalb solltest du deine Arbeit ausführen, und sei es auch nur, um die Allgemeinheit zu lehren.“ (BG 3.20)

„So wie die Unwissenden ihre Pflichten mit Anhaftung an die Ergebnisse ausführen, o Bharata, so führen auch die Gelehrten ihre Pflichten aus, aber ohne Anhaftung, und nur, um die Menschen auf den rechten Pfad zu führen.“ (BG 3.25)

Vor allem die Erziehung gilt als prosoziale Pflicht.

„Diejenigen, die ihre Pflicht nach meinen Unterweisungen erfüllen und dieser Lehre als ewige Funktion regelmäßig mit Glauben folgen, ohne neidisch zu sein, werden von der Fessel ergebnisorientierter Tätigkeiten befreit.“ (BG 3.31)

„Wer seine Pflicht ohne Anhaftung erfüllt und die Ergebnisse dem höchsten Herrn hingibt, wird nicht von sündhaften Handlungen beeinflusst, ebenso wie ein Lotosblatt vom Wasser nicht berührt wird.“ (BG 5.10)

„Man sollte anhand der Unterweisungen der Schriften lernen, was Pflicht und was nicht Pflicht ist. Wenn man diese Regeln und Vorschriften kennt, sollte man so handeln, dass man allmählich erhoben wird.“ (BG 16.24)

Besonders wichtig ist, es bei der Erfüllung der standesgemäßen Pflichten bewenden zu lassen. Mehr tun zu wollen, so die Bhagavad-Gita, ist nicht nur ungebührlich, sondern auch gefährlich.

„Es ist weit besser, die eigenen vorgeschriebenen Pflichten zu erfüllen, selbst wenn dies fehlerhaft geschieht, als die Pflichten eines anderen vollkommen zu erfüllen. Es ist besser, bei der Erfüllung der eigenen Pflicht unterzugehen, als den Pflichten eines anderen nachzukommen, denn dem Pfad eines anderen zu folgen ist gefährlich.“ (BG 3.35)

„Es ist besser, der eigenen Beschäftigung nachzugehen – selbst wenn man sie unvollkommen ausführt –, als die Beschäftigung eines anderen anzunehmen und sie vollkommen auszuführen. Pflichten, die einem entsprechend der eigenen Natur vorgeschrieben sind, werden niemals von sündhaften Reaktionen berührt.“ (BG 18.47)

Damit will der Autor der Bhagavad-Gita verhindern, dass zwischen den Angehörigen der verschiedenen Berufsgruppen oder Stände Neid aufkommt. Im System des *Varnashrama-Dharma* hat Neid, etwa über unterschiedliche Entlohnung, keinen Platz. Der Mensch, der sich in seiner jeweiligen Position als Teil der Gesellschaft und des göttlichen Kosmos betrachtet, fühlt sich nicht benachteiligt, sondern ist bemüht, die ihm entsprechende Aufgabe zu erfüllen, um Vollkommenheit, das heißt Selbstverwirklichung und Gotteserkenntnis, zu erlangen. Dienst für andere und die Gesellschaft ist nicht Knechtschaft; ebenso wenig ist Unterwürfigkeit oder Diskriminierung damit verbunden. Es ist prosoziales Verhalten als Tugend auf dem Weg zur Vollkommenheit.

Wem es gelingt, sein *dharma* sein ganzes Leben hindurch ohne Fehl zu erfüllen, kann Wunder wirken, allein indem er sich auf diese Tatsache beruft. „Dies nennt man, einen Akt der Wahrheit vollziehen“, schreibt Heinrich Zimmer in seiner „Philosophy of India“. (1979: 154) Und bei Kozhupakalam heißt es: „Die Pflicht, die der Mensch vermöge seiner Varna-Zugehörigkeit vollbringen muss, wird Anlass zu seiner Selbstverwirklichung. Sie wird für ihn der Weg zum Heil, vorausgesetzt, er erfüllt sie in echter Absicht und in richtiger Geisteshaltung.“ (Kozhupakalam 1984: 172)

Auch die Bibel kennt die Bedeutung der Pflichterfüllung. Vor allem Paulus schärft den jungen christlichen Gemeinden ein, dass die Verrichtung der Arbeit göttlichem Willen entspricht. „Bei eurer Arbeit geht es

nicht darum, anderen zu imponieren. Ihr sollt euch vielmehr als Diener Christi betrachten, die bereitwillig und gern den Willen Gottes erfüllen. Denkt daran: Ihr arbeitet nicht für Menschen, sondern für unseren Herrn Jesus Christus! Er wird euch den Lohn geben, den ihr verdient, ganz gleich, ob ihr nun als Vorgesetzte oder Untergebene euren Dienst tut. Das sollen vor allem die nicht vergessen, deren Anweisungen andere auszuführen haben. Schüchtert eure Untergebenen nicht mit Drohungen ein. Denkt immer daran, dass ihr denselben Herrn im Himmel habt wie sie. Vor ihm sind alle Menschen gleich.“ (Eph. 6, 6-9)

Und in einer der verschiedenen Parallelstellen, im Brief an die Kolosser, heißt es: „Der Wille Gottes für Knechte und Herren: ... Ihr Knechte, gehorcht euren leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, als dem Christus; nicht mit Augendienerei, um Menschen zu gefallen, sondern als Knechte des Christus, die den Willen Gottes von Herzen tun; dient mit gutem Willen dem Herrn und nicht den Menschen; da ihr wisst: Was ein jeder Gutes tun wird, das wird er von dem Herrn empfangen, er sei ein Sklave oder ein Freier. Und ihr Herren, tut dasselbe ihnen gegenüber und lasst das Drohen, da ihr wisst, dass auch euer eigener Herr im Himmel ist und dass es bei ihm kein Ansehen der Person gibt.“ (Kol. 3,22-25; vgl. Tit. 2,9-10; 1Tim. 6,1-2) Doch im Unterschied zu den hinduistischen Schriften stellen sich diese Pflichten eher als Gottes Wille oder Befehl dar.

1.3.5 Die Sittengesetze des Manu

Die Manusmriti oder Manusamhita, zu Deutsch etwa „Gesetzbuch des Manu“, gehört neben den älteren Veden und Upanishaden zu den grundlegenden Schriften des Hinduismus. (vgl. 1.1.1) Der Text gehört zu den Dharmasutras und Dharmashastras, die Offenbarungen und Abhandlungen über angemessenes Verhalten zum Inhalt haben. Die Manusmriti gehört zur Textgruppe der Smritis, die als überlieferte Texte angesehen werden. Im Unterschied dazu gelten die Shrutis als von den Weisen „gehörte“ Texte, denen eine höhere Autorität zukommt.

Das heutige Wissen über Politik und Recht im alten Indien beruht hauptsächlich auf dieser Sammlung. Dennoch handelt es sich beim „Gesetzbuch des Manu“⁶⁸ nicht um Rechtsbücher im eigentlichen Sinne. Die in ihnen niedergelegten Verhaltensregeln für die vier *varnas* steuerten die sozialen und politischen Prozesse innerhalb des Subkontinents über einen langen Zeitraum. Die Manusmriti ist also nicht als Gesetzbuch im juristischen, sondern im normativen Sinne zu verstehen. Sie zeigt, wie das soziale und religiöse Leben sein sollte. Die Entstehungszeit wird zwischen 330 v. Chr. und 200 n. Chr. angesetzt. (vgl. Singh 2005: 26, 103)

Im Zuge der Überlieferung wurde der Text offenbar mehrfach gekürzt und komprimiert. Die heute vorliegende Fassung umfasst 2 685 Verse.

Im Unterschied zu den Veden oder Upanishaden, die vor allem Aussagen zur Erziehung und Vervollkommnung des Einzelnen machen (Individualpädagogik), entwickelt das Gesetzbuch des Manu Verhaltensregeln für die Menschen innerhalb ihres jeweiligen *varna* (Sozialpädagogik). Es ist jedoch umstritten, inwiefern die Regeln der Manusamhita überhaupt befolgt wurden. In religiöser Hinsicht galten sie eher als idealistisch denn obligatorisch. (vgl. Singh 2005: 282) Doch ihre Relevanz ist unumstritten, sonst hätten die Briten sie nicht für eine bessere gesetzliche Kontrolle über die hinduistische Bevölkerung einsetzen können. (vgl. 2.7.5 Die britische Kolonialmacht)

Die Manusamhita gehört zu den Dharmasutras und Dharmashastras, die „Rechtsquellen“ der Hindugesellschaft, die fast ausschließlich die ständische Gliederung der Gesellschaft berücksichtigen. Wie auch in den anderen Schriften wird in den Gesetzbüchern die Stellung des Brahmanen besonders hervorgehoben. Missionars- und Erobererbeobachtungen zufolge stellten die Brahmanen, um ihre eigene Vorrangstellung etablieren zu können und die gesellschaftliche Struktur als solche zu stabilisieren, die sozialen Aspekte mehr in den Vordergrund und schrieben so dem *Kasten-Dharma* eine unverlierbare und unaustauschbare Rolle zu. (vgl. Kozhupakalam 1984: 179) Hierbei handelt es sich jedoch, wie gesagt, nur um An-

⁶⁸ *manu* = Mensch

nahmen. (vgl. 4 Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein)

Der Text wurde 1794 erstmals ins Englische übersetzt. Es war eine der ersten Übersetzungen aus dem Sanskrit in eine europäische Sprache. Drei Jahre später folgte eine Übersetzung ins Deutsche. Der britische Rechtswissenschaftler Duncan M. Derret rühmte das Gesetzbuch als „Indiens größte Errungenschaft im Feld des Rechtswesens“ und das erste Werk antiken Rechts, das einem Vergleich mit den Gesetzen des Hammurabi oder den Zehn Geboten Moses standhalte. (zit. in Doniger 1991: XIX)

Dem Philosophen Friedrich Nietzsche (1844-1900) erschienen die Gesetze des Manu weiser als das Neue Testament. Zustimmend äußerte sich Nietzsche⁶⁹ zur Kastenordnung, während er die auf der Gleichheit der Menschen beruhende moderne Gesellschaftsordnung als dekadent und widernatürlich bezeichnete. Nietzsche benutzte Manu, um das Christentum zu kritisieren: „Man ertappt die Unheiligkeit der Christen in flagranti, wenn man die christlichen Vorsätze mit denen des Gesetzbuchs des Manu vergleicht. ... All die Dinge, über die das Christentum sich in abgründiger Vulgarität auslässt, z.B. Frauen und Ehe, werden hier ernsthaft behandelt, mit Ehrfurcht, mit Liebe und Vertrauen.“ (Nietzsche zit. in ebd.: XX) Allerdings zeigt Doniger, dass Nietzsche die Manu-Gesetze teilweise in seinem Sinne auslegte, denn es finden sich darin auch Regeln, welche für Frauen durchaus diskriminierend ausgelegt werden können. (vgl. Doniger 1991: XXII)

Ob Manu je existiert hat, ist ungewiss. Singh meint, Manu sei so etwas wie der biblische Adam. Seine Gesetze sind „Gesetze des Menschen für den Menschen“. (Singh 2005: 282)

Doniger geht der Entstehungsgeschichte der Manusamhita in der Zeit von ca. 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. nach. In dieser Zeit entstanden jene Strömungen, die sich später zum Buddhismus und Jainismus formierten. Die Autorität der Veden wurde infrage gestellt. Die Formulierung der Manusamhita galt vermutlich vor allem der Festigung der Orthodoxie der Veden gegen die frühen Reformbewegungen. Durch die Gesetze des Manu

⁶⁹ darunter in *Götzen-Dämmerung* (1889) und *Der Antichrist* (1895)

wurde die Ethik und Sittlichkeit allgemein verbindlich gemacht. An die Stelle des Rituals trat das Reinheitsprinzip, das sich vornehmlich im Vegetarismus und im Prinzip der Gewaltlosigkeit manifestierte. Träger der Manu-Lehre wurden die orthodoxen Brahmanen und Priester, die die Gesetze bewahren und verbreiten sollten. (vgl. Doniger 1991: XXXIV ff)

Dies führte später zur Degradierung von Berufen, die mit Gewalt zu tun hatten, besonders die der Kshatriyas. Zuvor hatten sich die Priester und Brahmanen durch Rituale und Opfer über die Kshatriyas gestellt; von nun an war es die Reinheit, mit der sie sich allen weiteren Klassen gegenüber hervortaten, heißt es bei Doniger. (vgl. ebd.: XXXVIIIff) Manu präsentiert damit eines der feinsten Beispiele in der indischen Literatur für den unlösbaren Widerspruch zwischen religiösen Idealen wie Gewaltlosigkeit und säkularer Realität, welche immer Gewalt beinhaltet. Und so wurden Priester und Brahmanen auch die Autoritäten, um die unvermeidbaren kleinen Sünden des alltäglichen Lebens zu sühnen: Sie waren die Spezialisten in Bezug auf Rituale und sie waren die Tugendhaftesten. So konnten sie ihre durch die Kastenreformer und Veden-Kritiker ins Wanken geratene Stellung in der Gesellschaft, wahren, denn Reinheit und Gewaltlosigkeit geht über physische Stärke. (Doniger 1991: XLIII)

1.3.6 Struktur und Bedeutung des Textes von Manu

Es ist unvermeidbar, dass die über Jahrhunderte zusammengestellten Gesetze Veränderungen ausgesetzt waren, die Widersprüche mit sich brachten. Daher ist es ein historisch zu schätzender Aspekt, dass beide, eine vedische Tradition der Opfer und Gewalt (Tieropfer), und eine spätere Tradition von Vegetarismus und Gewaltlosigkeit im gleichen Text zusammengebracht worden sind. Und auch, dass eine Synthese dieser Traditionen geschaffen wurde, und sie in solch einer Weise strukturiert wurden, dass eine eigene Interpretation dieses Verhältnisses beleuchtet wurde. (vgl. Doniger 1991: XLV)

Doniger nennt die Manusamhita ein „Patchwork“ von verschiedenen überlieferten Bruchstücken der alten indischen Kultur, welches jedoch

dann zu einem umfassenden „Sicherheitsmantel“ für die Zivilisation vereint werde. Sie weist jedoch auch darauf hin, dass der Text wie alle alten und großen religiösen Texte auch Widersprüche enthält. So wird der Status der Brahmanen über den der Kshatriyas gestellt, obgleich auch der Wunsch bestand, die menschlichen, intellektuellen, psychologischen und logischen Probleme des Tötens, Essens, der Fortpflanzung und des Sterbens zu lösen. Und obwohl teilweise präzise Detail-Anleitungen gegeben werden, ergibt der Text auch eine Gesamtsicht der Welt. (vgl. ebd.: XLVII)

Von daher muss man bei diesem Text immer in Erwägung ziehen, dass zwar gewisse *dharma*-Gesetze generell gelten, d. h. für jede Zeit, jeden Ort und jede Gesellschaft, andere jedoch abhängig von Zeit, Ort und Umständen. Und es ist nicht das Ziel von *dharma*, für alle Menschen gleichermaßen gültige Gesetze festzusetzen, vergleichbar mit dem modernen Staatsgesetz. Diese Gesetze bilden Leitfäden des *dharma*, die je nach den Umständen richtig oder auch ungültig sein können. Das Hindu-Recht gibt grundlegende, richtungweisende Prinzipien an, die je nach Situation neu ausgearbeitet werden müssen.

Doniger warnt vor voreiligen (westlich geprägten) Werturteilen bei der Untersuchung solcher Texte und kritisiert Übersetzer und Kommentatoren des 19. Jahrhunderts als „in der Tat die falschen ‚Orientalisten‘“. Dazu zählt sie auch den berühmten Sprachforscher und Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller, der die Gedanken der Brahmanen einfach als „Geschwätz, und was noch schlimmer ist, theologisches Geschwätz“ bezeichnet. (vgl. ebd.: L)

Der Text der Manusamhita besteht aus zwölf Kapiteln. Das erste und das letzte Kapitel sind in vieler Hinsicht parallel gestaltet und stützen den Text als Gesamtheit durch metaphysische Themen, während die Kapitel dazwischen sich eher mit weltlichen Angelegenheiten befassen. Das erste Kapitel (MS 1.26-50) etabliert das Gesetz des *karma* und die Schöpfung der verschiedenen Klassen der Lebewesen. Das letzte Kapitel (MS 12.40-81) kommt dann wieder auf das Gesetz des *karma* zurück und erklärt, wie die Menschen, abhängig von ihren Taten, wiedergeboren werden in ver-

schiedenen Klassen von Lebewesen, besonders als Menschen und Tiere. (vgl. ebd.: L)

In den dazwischen liegenden Kapiteln wird das Thema der Wiedergeburt durchdrungen von einem zweiten Leitmotiv: dem Problem des Tötens und Essens (zwei Handlungen, die klar getrennt sind, und doch miteinander in Beziehung stehen). Dieses Thema wird ausgedrückt in einer Reihe von Auflistungen: Menschen, deren Essen man nicht zu sich nehmen sollte; Arten von Lebewesen, die man essen oder nicht essen sollte (5.5-44); Strafen für Menschen, die Tiere verletzen (8.296-8), stehlen (8.324-8) töten (11.132-44) oder sexuell misshandeln (11.174). Diese Regeln rufen zu prosozialem Verhalten hinsichtlich des *ahimsa*-Prinzips auf. Zugleich benennen sie die sträflichen Reaktionen bei Nichtbefolgen durch die Art nachfolgender Geburten im nächsten Leben bzw. nach dem Tode. Es werden Vorgehensweisen beschrieben, wie schlechte Taten gesühnt werden können:

Das Töten von einer Kuh kann gesühnt werden, indem man einen Monat nur Gerste(-nbrühe) zu sich nimmt, sich den Kopf rasiert und mit einer Kuhhaut verhüllt. (11.109) Für zwei Monate soll man seiner Sinneslust entsagen, sehr wenig Nahrung ohne Salz zu sich nehmen und im Urin der Kuh baden. (11.110) Am Tage soll man den Kühen nachlaufen, sich nicht setzen und ihren Staub einatmen; nachts soll man ihnen Achtung und Ehrerbietung darbringen und in einer aufrechten Körperhaltung verharren. (11.111) Enthaltssam und ohne Murren soll man hinter ihnen stehen, wenn sie stehen, ihnen folgen, wenn sie sich bewegen, und sich setzen, wenn sie sich hinlegen. (11.112) Wenn eine Kuh krank ist oder bedroht wird von Dieben, Tigern oder hinfällt oder im Schlamm festsitzt, soll man sie retten, und wenn man dabei seine ganze Lebenskraft aufgeben muss. (11.113) Bei Hitze, Regen, Kälte oder Sturm soll man sich selbst nicht schützen, bevor man der Kuh Schutz gegeben hat. (11.114) Wenn man eine Kuh oder ein Kalb im eigenen oder fremden Haus fressen oder trinken sieht, soll man es niemandem sagen. (11.115) Wenn jemand, der eine Kuh getötet hat, in dieser Weise einer Kuh folgt, wird er in drei Monaten von der schlimmen Strafe, die darauf folgen würde, verschont. (11.116) Und wenn er dieses

Gelübde gut erfüllt hat, soll er zehn Kühe und einen Bullen einem Menschen geben, der die Veden kennt, und wenn er nicht so viele hat, soll er so viele geben, wie er hat. (11.117)

An anderer Stelle werden Pferdeopfer als Quelle der Reinigung für Priester empfohlen. (5.53, 11.261) Diese Art von Widersprüchen spiegelt die Vielfältigkeit von Tausenden von Jahren alter ethischer Tradition wider, aus denen sich dieses Gesetzbuch zusammensetzt und welche es kommentiert, und welche es auch zu versöhnen versucht. Jeder „Knoten“ in einem Vers wird in einem anderen Vers wieder gelöst. (vgl. Doniger 1991: LIV)

Ein weiteres Beispiel für Widersprüche findet man, wenn es um das Töten von Menschen generell geht: Einen Priester darf man nie töten, doch wird Töten in Notwehr gestattet. (8.350-51) Auf der einen Seite kann eine Frau, die mit ihrem Mann keinen Sohn zeugen kann, mit dem Bruder des Ehemannes schlafen. (9.56-63) Auf der anderen Seite wird „Ehebruch“ aufs Schändlichste bestraft. (9.64-8) Dies mag zunächst ein Widerspruch sein, doch Manu versucht diesen angeblichen Widerspruch zu versöhnen, indem er sagt, dass man im Extremfall (*apad*) so handeln soll, jedoch ohne es zu genießen. Zu den *apads* gehören Unglück (*anaya*), Bedrängnis (*arti*) und Gefahr durch Verhungern (*kshudha*). In Hungersnot mag der Vater den Sohn töten und – weitaus schlimmer – ein Priester einen Hund essen (10.106-9).

Dieses Konzept des *Apad* erkennt die Unvermeidbarkeit menschlichen Fehlverhaltens an: Tu dies nicht, sagt Manu, aber wenn du es tust, dann handle in festgelegter Weise. Dieses zweischneidige Schwert ist das Rationale für jedes System legaler Strafen und religiöser Wiederherstellung: Menschen werden sich weiterhin schlecht benehmen und die Religion muss dies in Betracht ziehen. (vgl. Doniger 1991: LIV)

Besonders die Unterscheidung in gute und schlechte oder zu meidende Menschen aufgrund ihrer Tötungs- und Essgewohnheiten taucht das ganze Werk über auf. Weiterhin geht es um Menschen, die nicht über das Wissen der Veden unterrichtet werden sollten (2.108-16); Frauen, die ein Mann nicht heiraten sollte (3.8-11); welche Leute man zu einer Bestattungszere-

monie einladen sollte und welche nicht (3.127-86 u. 236-50); Leute, deren Essen man nicht zu sich nehmen sollte (4.205-23); Leute, die nicht als Zeugen fungieren sollten (8.61-88); Söhne, die ungeeignet für das Erbe sind (9.143-7); gemischte Kasten, die ausgeschlossen werden von den meisten sozialen Kontakten (10.5-61); Sünden und kriminelle Handlungen, die einen von der Kaste entbinden (11.55-71); und schließlich kriminelle Handlungen, die dazu führen, dass man als schlechter und unbeliebter Mensch wiedergeboren wird (12.54-72). Zu diesen unglückseligen Menschen gehören Verrückte, Trunkenbolde, Spieler und Ehebrecher sowie impotente Männer, und Leprakranke, Blinde, Einäugige. Dagegen werden immer wieder einzigartige Menschen hervorgehoben.

Wenn generelle Regeln aufgestellt werden, zählt Manu auch zahlreiche Ausnahmen für diese Regeln auf. So gibt es praktisch wenige „Metaregeln“ und viele situationsbedingte Ausnahmen. (vgl. Doniger 1991: IV)

Wie schon erwähnt, ist *dharmā* relativ: Dieselbe Person mag unter bestimmten Umständen unterschiedlich handeln, gemäß Ort, Zeit und Situation. Zum Beispiel sagt Manu (2.145), dass der Guru⁷⁰ wichtiger ist als zehn Lehrer (Ausbilder), der Vater wichtiger als hundert Lehrer, aber die Mutter wichtiger als tausend Väter. Und im darauf folgenden Vers heißt es, von der Geburt gebenden Person und der Person, die die Veden gibt, ist diejenige, die die Veden gibt, die wichtigere.

Auch wenn die Manusamhita als Gesetzbuch und nicht wie die Bibel als heiliges Buch angesehen wird, lässt sie wie in Genesis 3,1, wo Adam als der erste unter den Menschen beschrieben wird, darauf schließen, dass der Mensch als das höchste Wesen auf Erden gilt. Im folgenden Abschnitt der Manusamhita wird der Brahmane nicht als erster, aber als der höchste unter den Menschen hervorgehoben: „Das beste an der ganzen Schöpfung sind die Lebewesen, unter diesen wieder sind die Trefflichsten die Vernunftbegabten. Von diesen allen steht der Mensch am höchsten und von all den Menschen der Brahmane. Im Augenblick seiner Geburt schon ist er der Herr und König dieser ganzen Erde, die Krone ist er der gesamten Schöpfung, der Hüter und der Hort des heiligen Rechtes, die Schatzkammer der

⁷⁰ Hier ist mit *Guru* (wörtlich: schwer mit Wissen) der geistige Meister gemeint.

Tugend. Sein Eigentum ist die ganze Welt, auf Grund des Vorrangs der Geburt besitzt er auf alles und jedes rechtmäßigen Anspruch. Er isst als Gast nur seine eigene Speise, wer ihn mit Kleidern oder Geld beschenkt, erstattet ihm eine Schuld zurück, denn alles, was ihr habt, selbst Leib und Leben, hängt von des Brahmanen Gnade und Heil ab.“ (MS 1.93, zit. in Kozhupakalam 1984: 197)

Nach der überlieferten Auffassung besaßen die Brahmanen den Schlüssel zum Heil und zur Weltordnung. Die Opfer der Brahmanen und die dabei gebrauchte Opferformel gewährleisteten eine reibungslose Weltordnung. An anderer Stelle heißt es: „Wehe dem Fürsten, der den Brahmanen unfreundlich zu behandeln wagt. Der Fürst soll selbst in höchster Not Brahmanen nie zu kränken wagen. Im Grimm können sie ihn selbst samt Heer und Ross vernichten.“ (MS 9.389. zit. in ebd.: 176)

1.3.7 Prosoziale Verhaltensregeln bei Manu

Unter den zahlreichen Regeln, die sich auf die Pflichten der Stände beziehen, gibt es im Gesetzbuch des Manu viele Regeln zu prosozialem Verhalten, die den prosozialen Regeln anderer Religionen wie den Zehn Geboten gleichkommen.

Hier einige Auszüge als Beispiel:

„Ohne Gewalt sollen die Lebewesen darin gelehrt werden, was das Beste für sie ist, und jemand, der das Gesetz verkündet, sollte eine liebliche und milde Sprache verwenden.“ (MS 2.159)⁷¹

„Jemand, dessen Sprache, Verstand und Herz rein und gut gepflegt sind, erreicht alle Ergebnisse, die man durch das Erreichen des Ziels der Veden erlangt.“ (MS 2.160)

„Selbst eine Person in physischer Not soll nicht um sich schlagen, wenn sie verletzt ist, oder boshaft andern gegenüber in Gedanken oder Handlungen

⁷¹ Ein ähnlicher Vers findet sich auch im Mahanirvana Tantra: „Ein Weiser sollte wahre, sanfte, angenehme und wohltuende Worte sprechen und Selbstlob und Geringschätzung anderer vermeiden.“ (Mahanirvana Tantra, zit. in Pecik 2003: 50)

sein; noch sollte man eine ungewöhnliche Sprache verwenden, welche Unruhe auslöst.“ (MS 2.161)

„Ein Priester sollte bei Schmeicheleien immer beunruhigt sein als wäre es Gift, und sollte eine Verspottung dem Lob vorziehen.“ (MS 2.162)

„Derjenige, der verspottet wird, schläft glücklich und wacht glücklich auf und geht in dieser Welt glücklich umher; aber derjenige, der spottet, kommt um.“ (MS 2.163)

Gastfreundschaft und Großzügigkeit werden im Hinduismus großgeschrieben. Hierzu sagt Manu:

„Ein Gast, der bei untergehender Sonne kommt, soll nicht weggeschickt werden von einem Haushälter, der Opfer darbringt; ob er zu angemessener oder unangemessener Zeit kommt, soll ihm nicht erlaubt werden zu gehen, ohne gespeist zu haben.“ (MS 3.105)

„Der Haushälter oder Gastgeber soll selbst nichts zu sich nehmen, was er nicht auch seinem Gast anbietet. Die Verehrung von Gästen gewinnt Reichtum, einen guten Ruf, ein langes Leben und den Himmel.“ (MS 3.106)

„Er soll den Gästen den besten Sitzplatz und Raum, das beste Bett, den besten Abschied und den besten Service anbieten.“ MS (3.107)

„Und wenn noch ein Gast kommt, nachdem das Ritual zu den Göttern beendet ist, soll er ihm auch geben, was immer an Speisen er hat, aber er soll nicht das bereits vorher Zubereitete wieder anbieten.“ (MS 3.108)

Zur Gastfreundschaft gehört auch, dass der Gast stets vor den Gastgebern speist:

„Der Dummkopf, der zuerst isst, ohne den Besuchern etwas gegeben zu haben, weiß nicht, dass er, wenn er isst, von Hunden und Geiern verschlungen wird. (MS 3.115)

Erst wenn die Priester, die Familienmitglieder und die Angehörigen gegessen haben, können der Ehemann und die Ehefrau später essen, was übrig geblieben ist. (MS 3.116) Die Person, welche nur für sich selbst kocht, ist nichts als einen Irrtum. (MS 3.118)

Großzügigkeit gilt auch bei Geschenken. Manus Empfehlungen zur Mildtätigkeit wurden bereits in 1.2.15 Dana: das Prinzip der Mildtätigkeit erwähnt.

Für des Stand des Vanaprastha (vgl. 1.2.11 Die Lebensstufen) wird u. a. empfohlen:

„Er soll weder den Tod noch das Leben begrüßen, aber auf die richtige Zeit warten, wie ein Diener auf Anweisungen wartet.“ (MS 6.45)

„Er soll sich niedersetzen auf einen Platz, der mit seinem Blick gereinigt ist, Wasser trinken, das durch einen Stoff gesiebt wurde, Worte sprechen, die durch die Wahrheit gereinigt sind, und handeln in einer Weise, welche durch Geist und Herz gereinigt ist.“ (MS 4.46)

„Er soll harte Worte ertragen und niemals jemanden verachten, noch jemandes Feind werden um des Körpers willen.“ (MS 6.47)

„Er soll einem Zornigen nicht mit Zorn erwidern, sondern einen Segen aussprechen, wenn er bedroht wird; noch soll er unwahre Worte sprechen.“ (MS 6.48)

„Er soll hier leben auf der Erde in ekstatischer Zufriedenheit der Seele, indifferent, ohne körperliche Begierden, mit der Seele als einzigen Begleiter und dem Glück als sein Ziel.“ (MS 6.49)

„Durch Versperren der Sinneskraft, Zerstören der Leidenschaft und des Hasses, und Ausüben von Nichtgewalt den Lebewesen gegenüber wird er geeignet für die Unsterblichkeit.“ (MS 6.60)

Alle diese Regeln weisen ein hohes Maß an Prosozialität auf.

1.3.8 Prosoziales Verhalten eines Königs

Wie auch die Epen und andere Schriften beleuchtet die Manusamhita die verantwortungsvollen Aufgaben und Pflichten eines Königs. Diesem Kapitel soll hier detaillierte Aufmerksamkeit gewidmet werden, da aus diesen Verhaltensregeln deutlich wird, wie die Gesellschaft durch einen König geführt werden sollte. Wie auch frühere Schriften betont die Manusamhita die enorm hohe Verantwortung, die das Amt eines Königs beinhaltet. Und wie die früheren Schriften hebt dieser Text hervor, wie bei-

spielhaft und rechtschaffen ein Mensch sein soll, um dieser Verantwortung gerecht zu werden. Diese Gesetzesschriften und die Epen geben am meisten Aufschluss darüber, dass und wie nach dieser Staatsordnung gelebt und gehandelt werden sollte, denn es werden deutliche Maßstäbe gesetzt, teilweise in akribischer Weise.

Der König ist verantwortlich für den Vollzug von **Strafen**.

„Es heißt, wenn der König der Aufgabe, Straftäter zu bestrafen, nicht nachkommt oder Fehler begeht bei der Verfolgung der Straftäter, ist er dafür verantwortlich, wenn das ganze Volk aus Angst schwach und ausgenutzt wird.“ (MS 7.20-24)

„Sie sagen, dass ein König ein guter Strafverfolger ist, wenn er die Wahrheit spricht, nach reiflicher Überlegung handelt, weise ist und mit der Religion, dem Vergnügen und dem Profit vertraut ist.“ (MS 7.26)

Dies deckt sich mit dem Anspruch Platons, einen philosophischen und weisen König als Staatsoberhaupt zu etablieren. (vgl. 1.3.2 Zuständigkeiten der *varnas*)

„Ein König, der Strafen korrekt verhängt, entwickelt sich auf dreifache Weise, aber wenn er lustvoll, parteiisch und gemein ist, wird er zerstört von dieser Strafe. (MS 7.27) Denn Bestrafung hat eine sehr starke Energie, und für diejenigen, die undiszipliniert sind, wird es hart sein, diese zu ertragen. Ein König, der sich vom Recht abwendet, degradiert, und mit ihm seine Verwandten (MS 7.28), seine Festung, sein Territorium und die ganze Welt, mit allem, was sich bewegt und was sich nicht bewegt; es bedrückt selbst die Götter und die Bewohner, die in die Atmosphäre gelangt sind. (MS 7.29) Strafe kann nicht dem rechten Standard nach verhängt werden von jemandem, der keinen Assistenten hat, von einem Dummkopf, von jemandem, der gierig ist oder dessen Geist undiszipliniert ist oder der zu sehr an die Sinnesobjekte angehaftet ist. (MS 7.30) Bestrafung kann richtig verhängt werden von jemandem, der einen guten Assistenten hat, der weise und rein ist, der seine Versprechen hält und der gemäß den Lehren handelt. (MS 7.31) Er soll in seinem Königreich den rechten Standard aufrechterhalten und bei seinen Feinden schwere Strafen verhängen, ohne Voreingenommenheit gegenüber seinen engen Freunden

und mit Geduld gegenüber Priestern. (MS 7.32) Wenn ein König sich so verhält, ... wird sein Ruhm über die ganze Welt verbreitet wie ein Tropfen Öl auf Wasser. (MS 7.33) Aber der Ruhm eines Königs, der das Gegenteil davon ist, der sich nicht selbst bezwungen hat, erstarrt in der Welt wie ein Tropfen geklärter Butter im Wasser. (MS 7.34) Der König ist geschaffen als Beschützer der Klassen und Lebensstufen, die jeweils zu ihren eigenen Pflichten in richtiger Ordnung ernannt sind.“ (MS 7.35)

Weiterhin wird beschrieben, wie ein König am besten zu leben hat, womit am meisten das Ratsuchen bei gelehrten Priestern, die die Veden kennen, gemeint ist. Er soll **alten Menschen dienen**, wodurch man immer geehrt wird, sogar von Unmensch. (vgl. 7.38)

„Wenn ein König demütig ist, wird er niemals zerstört werden.“ (MS 7.39)
„Viele Könige wurden zerstört aus Mangel an Demut, während selbst Waldbewohner Königreiche gewannen aus Demut.“ (MS 7.40)

Als Beispiel werden verschiedene berühmte Personen aus den Veden benannt. Auf die Selbstbeherrschung wird bei einem König sehr viel Wert gelegt.

Wiederholt wird gesagt, dass der König seine Sinne zu kontrollieren hat, erst dann hat er die Macht, auch seine Untertanen zu beherrschen.

„Ein König, der den Lastern verfallen ist, welche geboren sind aus Wünschen und Vergnügen, verliert seine Religion und seinen Reichtum, aber wenn er den Lastern verfallen ist, die aus Zorn geboren sind, verliert er sein Selbst.“ (MS 7.46)

Die zehn Laster des Vergnügens sind hier:

„Jagen, spielen, schlafen am Tage, böswilliger Klatsch, Frauen, Trunkenheit, Musik, Singen, Tanzen und zielloses Umherwandern. Die zehn Laster aufgrund von Zorn sind: Verleumdung, physische Gewalt, Bosheit, Neid, Groll, Beleidigung und Zerstörung von Besitz. Doch die Gier wird als die Ursache beider Gruppen benannt. Von Lastern und dem Tod werden die Laster schlimmer bewertet, denn mit Lastern sinkt man immer tiefer, aber ohne Laster gelangt man nach dem Tod in den Himmel.“ (MS 7.53)

Wichtig ist, nach welchen Kriterien der König seine Berater aussuchen sollte und welche Eigenschaften diese haben sollten. Ohne sie hat er praktisch keine Chance, ein Königreich richtig zu regieren.

Ebenfalls wird beschrieben, wie sich der König in einer Kampfsituation dem Feind gegenüber verhalten soll:

„Im Kampf darf ein Feind nicht getötet werden, wenn er betrunken oder verrückt ist, der schläft, der nicht ein Mann, sondern ein Kind oder eine Frau ist. Auch dann ist das Leben des Feindes zu schonen, wenn er seinen Kriegswagen verloren hat oder sich ergeben will.“ (MS 7.87) Er soll niemanden angreifen, der nicht bewaffnet ist, der nach jemandem sucht oder der sich gerade mit jemandem beschäftigt (MS 7.92); noch sollte er jemanden angreifen, dessen Waffen gebrochen sind, oder der in Not ist, schwer verwundet, erschrocken ist oder der flieht – er soll sich an die Pflichten eines guten Mannes erinnern. (MS 7.93) Die offenbarten Veden sagen: ‚Sie (die Krieger) müssen dem König einen bestimmten Anteil ihrer (Kriegs-)beute geben.‘ Und der König muss allen Kämpfern verteilen, was nicht individuell gewonnen wurde. (MS 7.97) Ein Herrscher, der seine Feinde in der Schlacht tötet, soll nicht von seinen Pflichten abgleiten. (MS 7.98) Er soll mit aller Kraft versuchen zu bekommen, was er nicht bekommen hat, und soll das, was er bekommen hat, bewachen; er soll das, was er bewacht, zum Wachsen bringen, und was er zum Wachsen gebracht hat, soll er für Wohltätigkeit bzw. Nächstenliebe (*dana*) aufheben. (MS 7.99) Er soll niemals betrügen, doch wenn ein Feind Betrug anwendet, soll er diesen ständig bewachen. (MS 7.104) Wenn ein König so gedankenlos ist, sein Königreich verhungern zu lassen, wird er zusammen mit seinen Verwandten sein Königreich und sein Leben verlieren. (MS 7.110) So wie der Lebensatem versagt, wenn der Körper gepeinigt oder gequält wird, so versagt der Lebensatem eines Königs, wenn sein Königreich gepeinigt wird. (MS 7.112) Diesem System soll er ständig folgen, denn einem König, dessen Königreich gut geführt wird, gedeiht Glückseligkeit.“ (MS 7.113)

Die hohe Verantwortung zu prosozialem Verhalten eines Königs wird besonders aus den Richtlinien zur Verwaltung eines Königreiches ersichtlich:

„Inmitten von zwei, fünf oder hundert Dörfern soll er eine Kompanie von Soldaten, die das Königreich kontrolliert, etablieren.“ (MS 7.114) (vgl. 1.3.16 Panchayats – die Dorfgemeinschaften) „Er soll einen Oberlehns Herrn für jedes Dorf, einen für zehn Dörfer, und einen Meister von zwanzig, und darüber einen Meister für hundert, und über diesen einen für tausend Dörfer bestimmen. (MS 7.115) Das Dorfoberhaupt selbst soll regelmäßig das Oberhaupt von zehn Dörfern über Probleme, die in dem Dorf aufkommen, informieren. (MS 7.116) Das Oberhaupt der zehn soll all das dem Haupt der hundert Dörfer berichten, und das Haupt der hundert Dörfer soll persönlich den der tausend informieren. (MS 7.117) Das Dorfoberhaupt soll täglich das Wasser, die Nahrungsmittel, die Kraftstoffe erlangen, die das Dorf dem König geben muss. (MS 7.118) Das Oberhaupt von zehn Dörfern soll (im Verhältnis) den Ertrag einer Familie erhalten; das Oberhaupt von zwanzig den von fünf Familien; der Leiter von hundert Dörfern den von einem ganzen Dorf, und der von tausend den einer ganzen Stadt. (MS 7.119) Ein weiterer Ratgeber soll ‚salbungsvoll‘ und unermüdlich die Dinge dieser Oberhäupter inspizieren, welche mit den Dörfern verbunden sind, sowie deren individuelle Angelegenheiten. (MS 7.120) Und in jeder Stadt soll der König eine Person bestimmen, die auf alle Dinge aufpasst, und zwar jemanden von hohem Status und ungeheurer Erscheinung, wie ein Planet unter den Sternen. (MS 7.121) Dieser Mann soll immer persönlich die Runde machen zu allen Dorfoberhäuptern und soll gründlich durch seine Späher herausfinden, was in ihren Distrikten passiert. (MS 7.122) Wenn die vom König bestimmten Personen, die die Leute beschützen sollen, Heuchler werden, die sich am Eigentum anderer bereichern, muss der König die Menschen vor ihnen schützen. (MS 7.123) Der König muss diese übelgesinnten Leute, die das Geld der Leute genommen haben, verbannen, all ihren Besitz konfiszieren und sie vor Gericht stellen. (MS 7.124) Der König muss einen täglichen Unterhalt an die bei dem König angestellte Frauen und Knechte etablieren, gemäß ihrem Status und der Arbeit, die sie leisten. (MS 7.125) Ein ‚Penny‘ soll gegeben werden als Lohn für die niedrigsten Angestellten, und sechs für die höchsten, sowie Kleidung alle sechs Monate und einen Sack Getreide jeden Monat. (MS

7.125) Er soll dafür sorgen, dass die Händler Steuern zahlen mit Berücksichtigung der Anschaffungen, dem Verkauf, den Fahrten, und den Kosten für Nahrung, Unterhalt und Sicherheitsmaßnahmen. (MS 7.127) Der König sollte immer die Steuern in seinem Königreich gut überlegt etablieren, so dass beide, der König und die, welche die Arbeit verrichten, richtig belohnt werden. (MS 7.128) So wie der Blutsauger, das Kalb und die Biene ihre Nahrung immer nur nach und nach zu sich nehmen, so sollte der König die jährlichen Steuern immer nur nach und nach einziehen. (MS 7.129) Der König sollte ein Fünfzigstel des Viehbestandes und Goldes und ein Achtel, Sechstel oder Fünftel von der Ernte nehmen. (MS 7.130) Und er sollte ein Sechstel der Bäume, des Honigs, des Butterfetts, des Parfums, der medizinischen Kräuter, Gewürze, Blumen, Wurzeln und Früchte (MS 7.131), Blätter, Gemüse und Gras etc. nehmen. (MS 7.132) Selbst, wenn er verhungert, darf ein König keine Steuern von einem Priester, der seinen Veda vom Herzen her kennt, beziehen; und kein Priester, der den Veda vom Herzen her kennt, und in seinem Territorium lebt, darf in Hungersnot geraten. (MS 7.133) Der König soll sich über das Wissen der heiligen Schriften und das Verhalten des Priesters kundig tun und ihn so unterhalten, dass er seine Pflichten erfüllen kann, und er soll ihn in jeder Hinsicht beschützen, so wie ein Vater seinen Sohn. (MS 7.135) Die Lebensspanne des Königs, der Wohlstand und das Königreich wachsen, je nach dem religiösen Verdienst, welcher solch ein Priester jeden Tag erlangt, während er vom König beschützt wird. (MS 7.136) Der König soll die gewöhnlichen Händler, die in seinem Königreich leben, jedes Jahr etwas zahlen lassen, egal was, und dies als Steuern anerkennen. (MS 7.137) Er soll Handwerker, Künstler und Bedienstete, die von ihrer Arbeit leben, einen Tag im Monat für sich arbeiten lassen. (MS 7.138) Er soll nicht aus Gier seine eigenen Wurzeln oder die der anderen abschneiden, denn wenn er dies tut, schadet er sich selbst und den anderen. (MS 7.139) Der König soll beides sein, schlau und sanftmütig, wenn er eine Rechtsangelegenheit hört, denn ein König, der beides ist, schlau und sanftmütig wird respektiert. (MS 7.140) Wenn er müde ist, die Rechtsangelegenheiten der Leute anzuhören, soll er einen Chefminister in dieses Amt berufen, ei-

nen Mann, der sich im Recht auskennt, weise und kontrolliert ist, und aus einer guten Familie kommt. (MS 7.141) Wenn er so über alles verfügt, was er tun soll, soll er seine Bewohner nach bestem Vermögen und ohne Sorglosigkeit beschützen. (MS 7.42) Der König, von dessen Königreich Fremde seine schreienden Bewohner bestehlen, während er und seine Gefolgsleute zuschauen, ist tot und lebt nicht. (MS 7.143) Die höchste Pflicht des Königs ist es, seine Bewohner zu beschützen, denn ein König, der in beschriebener Weise Lohn erhält, ist an diese Pflicht gebunden. (MS 7.144)

Im Weiteren werden die einzelnen Tagespflichten eines gewissenhaften Königs beschrieben, die jedoch hier nicht aufgeführt werden müssen.

Dieser detaillierte Einblick in die Pflichten des Königs und seine Verantwortung, wie sie in der Manusamhita empfohlen werden, bestätigt die positive Hierarchie, denn der König sollte sich in keiner Weise an seinen Bürgern bereichern oder sie ausnutzen. Im Gegenteil: Er trägt eine enorme Verantwortung für das Wohlergehen der Bürger, die entsprechend belohnt wird. Außerdem wird hier wiederum die hohe Stellung der Brahmanen und der ihnen gebührende Schutz und Respekt in der Gesellschaft betont, insbesondere wegen ihrer tugendhaften Eigenschaften.

Auch im Mahabharata werden die prosozialen und beispielhaften Eigenschaften des Königs Yudhishthira beschrieben. Am Ende des Epos heißt es: Als Krishna seinen sterblichen Körper verlässt, gibt auch König Yudhishthira seine Herrschaft ab und zieht sich in den Himalaja zurück. Dort will er Sannyasa werden, d. h. alles aufgeben und ohne Essen und Trinken umherwandern. Da begegnen ihm Götter und Weise und tun ihm kund, dass er zum Himmel gelangen könne. Um aber zum Himmel zu gelangen, muss man die höchsten Spitzen der Berge überwinden. Dahinter liegt der Weltenberg Meru, der Sitz der Götter. Niemand erreicht bis dahin diesen Ort in seinem Körper.

Unter vielerlei Strapazen und Entbehrungen, immer gefolgt von einem Hund, setzen der König, seine Frau und seine vier Brüder die Wanderung fort. Nachdem die Königin entkräftet fällt, haben auch die vier Brüder nacheinander keine Energie mehr, um ihren Weg fortzusetzen. Obwohl der

König über den Verlust jedes einzelnen von ihnen sehr betrübt ist, setzt er doch seinen Weg unbeirrt fort. Allein der treue Hund begleitet ihn, bis er den Gipfel des Berges Meru erklimmt. Die Götterkutsche kommt herab, und der Gott Indra bittet ihn, als größten der Sterblichen, dem allein es gewährt ist, den Himmel zu betreten, ohne den sterblichen Leib zu verlassen, das Gefährt zu besteigen. Aber natürlich will Yudhisthira nicht ohne seine Königin und seine vier Brüder gehen. Indra erklärt ihm daraufhin, diese seien bereits vor ihm dorthin gelangt.

Yudhisthira fordert nun seinen Hund auf, in die Kutsche zu springen. Entsetzt interveniert Indra. Wie sollte ein Hund gemeinsam mit einem derart edlen Menschen aufgenommen werden? Es entspringt eine Debatte zwischen dem König und dem Gott, wobei der König beschreibt, wie der Hund ihm immer treu gefolgt sei und dass er darauf bestehe, dass niemand, der bei dem König Zuflucht gesucht habe, verlassen werden könne. Die Auseinandersetzung gipfelt darin, dass der König, tugendhaftester der Sterblichen, seinen Anspruch auf den Himmel dem Hund abtreten soll. Tatsächlich verzichtet Yudhisthira zugunsten des Hundes.

Bei diesen edlen Worten verwandelt sich plötzlich der Hund. Er offenbart sich als Dharma, der zu ihm spricht: „Nie war ein Mensch so selbstlos wie ihr, oh König, bereit, den Himmel mit einem kleinen Hund zu tauschen und um seines Heiles willen den Anspruch auf alle eigenen Tugenden aufzugeben. Ihr seid tugendhaft, oh König der Könige! Ihr habt Mitleid mit allen Wesen, oh Bharata, davon gibt dies ein leuchtendes Beispiel. Daher seien Räume unendlichen Glücks Euer! Ihr habt sie gewonnen, oh König, und Euer ist das himmlische und hohe Ziel.“ Yudhisthira steigt mit Indra, Dharma und anderen Göttern zum Himmel auf. Seine Brüder begegnen ihm als Unsterbliche. So erlangt er die Glückseligkeit. (vgl. Mahabh.: 388)

Ein anderes Beispiel wird durch Rama gegeben. Er gilt zwar als göttliche Inkarnation Vishnus, zählt jedoch wie alle anderen Inkarnationen zu den Vorbildern in der hinduistischen Tradition und Gesellschaft und besitzt alle erstrebenswerten Eigenschaften. Auch das heute noch berühmte Epos Ramayana beschreibt, dass der König Rama heldenhaft ist, „dankbar, wahrheitsliebend, stark in seinen Schwüren, ein Spieler vieler Rollen,

wohlwollend allen Wesen gegenüber, gelehrt, beredt, angenehm, geduldig, langsam im Zorn, frei von Begehren, und kann Schrecken in den Herzen der himmlischen Wesen auslösen“. (Ramayana, zit. in Pecik 2003: 49)

Er wird gepriesen wegen seiner „Hingabe an das Wohlergehen jedes Lebewesens“, „seiner Wahrheitsliebe und Bescheidenheit“. (Ramayana, zit. in ebd.) „Güte, Freigiebigkeit, Askese, Zurückhaltung, Reinheit, Aufrichtigkeit, Bedachtsamkeit und Gehorsam gegenüber seinen Lehrern sind all die Eigenschaften Ramas.“ (zit. in ebd.) „Ein höher stehendes Wesen vergilt nicht Böses mit Bösem, dies ist eine Vorschrift, die man beachten sollte; die Zierde tugendhafter Menschen ist ihre Haltung. Man sollte nie die Bösen verletzen oder die Guten oder auch nur Verbrecher, die den Tod verdienen. Eine edle Seele wird immer Mitleid üben, sogar gegen die, die sich daran ergötzen, anderen zu schaden oder gegen Übeltäter, wenn sie gerade Sünden begehen, wer ist ohne Makel?“ (Ramayana, zit. ebd.)

In diesen Aussagen wird noch einmal deutlich, dass die Macht des Königs mit Verantwortung verbunden ist. Selbstverzicht, Selbstlosigkeit und ein hohes Maß an Prosozialität werden ihm abverlangt. Viele dieser Forderungen gleichen den entsprechenden Aussagen der Bibel. Der Unterschied besteht darin, dass beim Aufstellen prosozialer Verhaltensregeln auch direkt die Konsequenz bei Befolgen und Nichtbefolgen dieser Empfehlungen angegeben wird. Deshalb kann man nicht von Geboten sprechen, wie wir sie aus der christlichen Religionspädagogik kennen, sondern eher von „Empfehlungen“. Die vedische Literatur wie auch Manus Gesetze verzichten auf Formulierungen wie „du darfst nicht“, sondern verwenden stattdessen „man sollte nicht“, weil man ansonsten bestimmte Reaktionen zu erleiden hat. Gleichzeitig werden an vielen Stellen Maßnahmen empfohlen, die drohenden Reaktionen auf schlechtes Verhalten entgegenwirken. Dieser Unterschied besteht im Wesentlichen durch den philosophischen Aspekt des *karma* und der Reinkarnation. Durch die Option der Wiedergeburt sind die Folgen auf gutes oder schlechtes Verhalten differenzierter dargestellt gegenüber der christlichen Darlegung, die sich auf „Himmel“ oder „Hölle“ als zu erwartendes Ziel beschränken. Das heißt jedoch

nicht, dass es diese Optionen im Hinduismus nicht auch gibt. In den Puranas ist ausführlich von himmlischen und höllischen Planeten die Rede. (vgl. Bhagavad-Purana, 2. Canto, Vers 7 und 4. Canto, Vers 24ff)⁷²

1.3.9 Reue und Sühne bei Manu

Im elften Kapitel der Manusamhita werden zahlreiche Möglichkeiten zur Sühnung schlechter Taten erläutert (MS 11.211-266). Dies zeigt, dass die Auffassung, im Hinduismus gebe es keine Vergeltung, sondern lediglich das fatalistische Karma-Prinzip, unzutreffend ist.

Sühne besteht im Wesentlichen im Verzicht auf Sinnengenuss, verschiedene Arten von Reinigungsfasten und Demut. Nach der Auflistung zahlreicher Gelübde wird Folgendes empfohlen:

„Menschen sollten die Fehler, die enthüllt wurden, durch diese Gelübde reinigen; aber die schlechten Taten, die nicht enthüllt wurden, sollen durch vedische Verse und Opfer gereinigt werden. (MS 11.227) Ein Übeltäter wird befreit von seiner Sünde durch Aufklärung der Tat, durch Reue, durch innere Hitze⁷³, durch Rezitieren (der Veden) und, im Extremfall, durch Geschenke geben. (MS 11.228)

Je mehr ein Mensch aus eigenem Antrieb sein Unrecht kundtut, desto mehr wird er von diesem Unrecht befreit wie eine Schlange von ihrer Haut. (MS 11.229) Je mehr Geist und Herz die böse Tat, die er begangen hat, verachten, desto mehr wird sein Körper von diesem Unrecht befreit. (MS 11.230) Jemand, der eine böse Tat begangen hat und reumütig ist, wird befreit von dieser Tat, aber er wird gereinigt durch die feste Einstellung, damit aufzuhören und entschlossen zu sagen ‚Ich werde es nie wieder tun‘. (MS 11.231) Wenn er sich so im Geist und Herzen bewusst geworden ist, welche Früchte (Reaktionen) dieser Tat entspringen würden, wenn er gestor-

⁷² Das Bhagavad-Purana erschien in Schriftform erstmals um 500 v. Chr. Als Verfasser gilt Vyasadeva, der vor unvorstellbar langer Zeit gelebt haben soll. Als erste Übersetzung in Europa erschien 1840 die Übertragung ins Französische durch Eugene Bournouf. Dt. Übersetzung aus dem Englischen: Züricher Verlagsgruppe BBT-Verlag: 12 Bände, ca. 8500 Seiten.

⁷³ Der Begriff *innere Hitze* (*inner heat*) meint das Ergebnis harter Entsagung: Durch die vom Sühner erzeugte Hitze werden die schlechten Taten „verbrannt“.

ben ist, soll er sich unablässig in gute Taten sowohl in Geist und Herz, der Sprache und physischer Form betätigen. (MS 11.232)

Wenn jemand, der bewusst oder unbewusst eine schlechte Tat begangen hat, davon befreit zu werden wünscht, darf er sie nicht ein zweites Mal begehen. (MS 11.233) Wenn sein Geist und Herz schwer ist von begangenen Taten, soll er die innere Hitze erzeugen bis er zufrieden ist. (MS 11.234)

Der intelligente Mensch, dessen Vision die Veden sind, sagte, dass alles Glück der Götter und der Menschen die innere Hitze als seine Wurzel, innere Hitze als seine Mitte und innere Hitze als sein Ende hat. (MS 11.235) Wissen ist die innere Hitze des Priesters (Brahmane), Schutz die innere Hitze des Herrschers (Kshatriya), Geschäfte die innere Hitze des Geschäftsmannes (Vaishya) und Dienst die innere Hitze des Dieners (Shudra).“ (MS 11.236)

Diese „innere Hitze“ wird im Weiteren als höchstes energetisches Mittel und Ergebnis von Entsagung und auch Erreichen der Vollkommenheit gepriesen, und dies bezieht sich sogar auf die höheren Lebewesen, die Götter, und die Schöpfung.

„Tägliches Studium der Veden, Ausführung größtmöglicher Opfer und Geduld zerstören schnell böse Taten, selbst größere Gewalttaten. (MS 11.246) So wie Feuer ständig das Öl verbrennt, welches es mit seiner Energie berührt, so verbrennt ein Mensch, der die Veden kennt, alles Böse mit dem Feuer des Wissens.“ (MS 11.247)

1.3.10 *Varna*-Typologie nach *Gunas*

Die Richtlinien zur Einteilung der verschiedenen *varnas* eines Menschen wurden bereits angedeutet (vgl. 1.3.1). Nach der Konzeption der hinduistischen Philosophie setzt sich die Urmaterie (*prakriti*) aus den drei Kräften zusammen: *gunas* = Schnur, Faden; später Eigenschaft, Qualität; *tamas* = Dunkelheit, Trägheit, Unwissenheit; *rajas* = Energie, Leidenschaft, Aktionismus; *sattva* = Tugendhaftigkeit, Reinheit. Auch die menschlichen Typen setzen sich aus diesen drei *gunas* oder – in dieser

Arbeit gewählte Übersetzung: *Erscheinungsweisen* – zusammen. „Brahmanas, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras unterscheiden sich durch die Eigenschaften, die dem Einfluss der materiellen Erscheinungsweisen gemäß ihrer Natur eigen sind.“ (BG 18.41)

Nicht nur die Bhagavad-Gita, sondern auch die Manusamhita geht auf diese Typologie ein. Das letzte Kapitel handelt von den karmischen Reaktionen, die ein Mensch je nach Lebensweise, Beschaffenheit und Erscheinungsweise nach dem Tode bzw. in seiner folgenden Existenz zu erwarten hat.

Erziehung zu ethischem oder prosozialem Verhalten wird danach nicht nur durch die zu erwartenden Reaktionen auf jeweiliges Handeln vollzogen, sondern auch durch die Merkmale verschiedener Menschentypen. Diese Merkmale richten sich vorwiegend nach den jeweils vorrangigen Erscheinungsweisen eines Individuums. So kann ein Mensch sich selbst einschätzen und wissen, mit welchen Folgen er aufgrund dieser Erscheinungsweisen bzw. seines „Seinszustandes“ zu rechnen hat, und entscheiden, wie er sich weiterentwickeln möchte. Das schließt jedoch nicht aus, dass er sich verändern kann, sondern soll ihn dazu anhalten und ermutigen, sich auf eine höhere bzw. zu erstrebende Ebene zu erheben.

Auch wenn die folgenden Ausführungen sehr philosophisch und streckenweise kompliziert erscheinen, sind sie in Bezug auf die Prosozialität äußerst relevant. Es wird nicht nur detailliert beschrieben, was einen Menschen bewegt, gut oder schlecht zu handeln, sondern auch, welche Eigenschaften, Naturen bzw. Erscheinungsweisen zu welchem Handeln neigen.

Die Manusamhita sagt über die drei Erscheinungsweisen:

„Wisse, dass Klarheit (Licht), Energie (Leidenschaft) und Dunkelheit (Unwissenheit) die drei Eigenschaften des Selbst sind, durch welche die jeweils vorherrschende alle Existenzen durchdringt und in ihnen verharrt, ohne Ausnahme. (MS 12.24) Wann immer sich eine dieser Erscheinungsweisen in einem Körper durchsetzt, macht sie bestimmte Eigenschaften vorherrschend in der verkörperten Seele. (MS 12.25) Licht wird traditionell als Wissen angesehen, Dunkelheit als Unwissenheit und Energie als

Leidenschaft und Hass; das ist ihre Form, die in alle Lebewesen eintritt und sie durchdringt. (MS 12.26) Unter diesen (drei) soll eine Person Licht als all das wahrnehmen, was sie in ihrem Selbst als volle Freude empfindet, etwas von reinem Licht, welches rundum friedlich erscheint. (MS 12.27) Aber als Energie soll sie das erkennen, was vollen Unglücks ist und dem Selbst keine Freude macht, was schwer zu bekämpfen ist und die Geschöpfe ständig verführt. (MS 12.28) Und sie soll das als Dunkelheit erkennen, was voller Konfusion, undifferenziert und sinnlich ist und nicht mit dem Verstand oder der Intelligenz verstanden werden kann. (MS 12.29) Nun will ich ausnahmslos die höchsten, mittleren und niedrigsten Früchte dieser Eigenschaften erklären.“ (MS 12.30)

Sodann wird aufgezählt, welche Erscheinungsformen und Eigenschaften das Lebewesen in welche Lebensform führen, von den Göttern bis zu den kleinsten Kreaturen.

Auch wenn es in der Manusamhita vornehmlich um das ideale Verhalten des Menschen in der Gesellschaft geht, so bleibt der Mensch stets frei bei der Wahl des zu verehrenden Objekts, sei dies eine oder mehrere der vielen Gottgestalten oder das unpersönliche Brahman. Denn es geht um das Ziel von Verehrung und Ritualen, nämlich in der individuellen Entwicklung weiterzuschreiten und Reinigung (u. a. von den Sünden) zu erlangen. Der Spruch „An den Früchten werdet ihr sie erkennen“ träfe hier in ausgeprägtem Sinne zu.

Anders als etwa das Alte Testament in den Zehn Geboten zeigen die hinduistischen Schriften Regeln und die daraus resultierenden Folgen auf, d. h., dass bestimmte Typen bestimmtes Verhalten nach sich ziehen, worauf entsprechende Reaktionen folgen, ob in diesem oder im nächsten Leben. Die Reaktionen erscheinen oft grausam und gnadenlos, und deshalb ist fraglich, inwiefern sie wörtlich zu nehmen sind oder ob sie lediglich einen erzieherischen Nachdruck oder Warnungen erzeugen sollen. Dies richtet sich, wie in allen religiösen Schriften, nach dem Grad der Orthodoxie oder des Dogmatismus der Gläubigen.

Festzuhalten ist jedoch, dass die Gnade Gottes in der Manusamhita kaum zum Zuge kommt. Es handelt sich hier lediglich um eine überge-

ordnete göttliche und kosmische Kraft, die die Reaktionen wie ein Naturgesetz regelt. Trotzdem wird gerade durch ihren fast mahnenden erzieherischen Stil deutlich, dass der Mensch sich aufgrund sittlich veränderten Verhaltens auf eine höhere Ebene, die des Brahman bzw. des Brahmanen erheben kann.

In anderen Schriften wie der Bhagavad-Gita oder Schriften der Bhakti-Bewegung und -Reformer (vgl. 2.6.10 Die Bhakti-Bewegungen) werden jedoch Wege aufgezeigt, wie man aus diesen Erscheinungsweisen herausfindet, sie überwinden, transformieren oder „transzendieren“ kann. Zudem verweisen sie ausdrücklich auf den Aspekt der göttlichen Gnade.

In der Bhagavad-Gita versichert etwa der Hindu-Gott Krishna:

„Man sollte verstehen, dass alle Lebensformen, oh Sohn Kuntis, durch Geburt in der materiellen Natur ermöglicht werden und dass ich der Samen gebende Vater bin.“ (BG 14.4)

„Die materielle Natur besteht aus drei Erscheinungsweisen – Tugend, Leidenschaft und Unwissenheit. Wenn das ewige Lebewesen mit der materiellen Natur in Berührung kommt, oh starkarmiger Arjuna, wird es durch diese Erscheinungsweisen bedingt.“ (BG 14.5)

„Oh Sündloser, die Erscheinungsweise der Tugend, die reiner ist als die anderen, ist erleuchtend, und sie befreit einen von allen sündhaften Reaktionen. Diejenigen, die sich in dieser Erscheinungsweise befinden, werden durch das Gefühl bedingt, glücklich zu sein und Wissen zu besitzen.“ (BG 14.6)

Nach der Bhagavad-Gita besteht das höchste Ziel also nicht darin, die höchste Tugend (*sattva*) zu erlangen, denn auch sie ist „bedingt“ durch das Gefühl, glücklich und wissend zu sein. Auch auf dieser Ebene ist es das Ziel, nach der „Wahrheit“, nach dem Göttlichen zu suchen und sich damit über alle Erscheinungsweisen bzw. „Anhaftungen“ an die Materie zu erheben.

Als Beispiel für das Streben nach diesem Ziel verweisen die Schriften auf zahlreiche Persönlichkeiten, etwa den zuvor beschriebenen König Yudhishthira. (vgl. auch 3.5 Gandhi – der Reformer)

„Die Erscheinungsweise der Leidenschaft wird aus unbegrenzten Wünschen und Verlangen geboren, oh Sohn Kuntis, und aufgrund dieser Erscheinungsweise wird das verkörperte Lebewesen an materielle, ergebnisorientierte Tätigkeiten gebunden.“ (BG 14.7)

„Oh Nachkomme Bharatas, wisse, dass die Erscheinungsweise der Dunkelheit, geboren aus Unwissenheit, die Täuschung aller verkörperten Lebewesen verursacht. Die Folgen dieser Erscheinungsweise – Verrücktheit, Trägheit und Schlaf – binden die bedingte Seele.“ (BG 14.8)

„Oh Nachkomme Bharatas, in der Erscheinungsweise der Tugend wird man durch Glück bedingt, in der Erscheinungsweise der Leidenschaft durch ergebnisorientierte Tätigkeiten, und die Erscheinungsweise der Unwissenheit, die das Wissen des Menschen bedeckt, führt zu Verrücktheit.“ (BG 14.9)

Diese Erscheinungsweisen treten nicht in reiner Form auf, sondern variieren.

„Manchmal gewinnt die Erscheinungsweise der Tugend die Oberhand und besiegt die Erscheinungsweisen der Leidenschaft und Unwissenheit. Manchmal besiegt die Erscheinungsweise der Leidenschaft Tugend und Unwissenheit, und ein anderes Mal besiegt die Erscheinungsweise der Unwissenheit Tugend und Leidenschaft. Auf diese Weise findet ein ständiger Kampf um Vorherrschaft statt.“ (BG 14.10)

Auch die Symptome, die auf die jeweiligen Erscheinungsweisen zurückzuführen sind, werden aufgeführt:

„Die Merkmale der Erscheinungsweise der Tugend können erfahren werden, wenn alle Tore des Körpers durch Wissen erleuchtet sind.“ (BG 14.11)

„Oh Oberhaupt der Bharatas, wenn die Erscheinungsweise der Leidenschaft zunimmt, entwickeln sich die Anzeichen großer Anhaftung, ergebnisorientierter Tätigkeiten, intensiver Bemühung sowie unbeherrschter Wünsche und Verlangen.“ (BG 14.12)

„Wenn die Erscheinungsweise der Unwissenheit zunimmt, oh Nachkomme der Kurus, manifestieren sich Dunkelheit, Trägheit, Verrücktheit und Illusion.“ (BG 14.13)

Was das Individuum im Tod erwartet, wird so formuliert:

„Wenn man in der Erscheinungsweise der Tugend stirbt, gelangt man zu den reinen, höheren Planeten der großen Weisen.“ (BG 14.14)

„Wenn man in der Erscheinungsweise der Leidenschaft stirbt, wird man unter denen geboren, die ergebnisorientierten Tätigkeiten nachgehen, und wenn man in der Erscheinungsweise der Unwissenheit stirbt, wird man im Tierreich geboren.“ (BG 14.15)

Handeln und Verhalten lassen auf die Art der Erscheinungsweisen schließen:

„Das Ergebnis frommen Handelns ist rein, und es heißt, dass es sich in der Erscheinungsweise der Tugend befindet. Handlungen jedoch, die in der Erscheinungsweise der Leidenschaft verrichtet werden, führen zu Leid, und Handlungen, die in der Erscheinungsweise der Unwissenheit verrichtet werden, enden in Dummheit.“ (BG 14.16)

„Aus der Erscheinungsweise der Tugend entwickelt sich wirkliches Wissen; aus der Erscheinungsweise der Leidenschaft entwickelt sich Gier, und aus der Erscheinungsweise der Unwissenheit entwickeln sich Dummheit, Verrücktheit und Illusion.“ (BG 14.17)

„Diejenigen, die sich in der Erscheinungsweise der Tugend befinden, steigen allmählich zu den höheren Planeten auf; diejenigen in der Erscheinungsweise der Leidenschaft leben auf den irdischen Planeten, und diejenigen in der abscheulichen Erscheinungsweise der Unwissenheit fallen zu den höllischen Welten hinab.“ (BG 14.18)

Zugleich wird die Option gegeben, sich über diese Erscheinungsweisen zu erheben:

„Wenn jemand erkennt, dass in allen Handlungen niemand anderes als diese Erscheinungsweisen der Natur tätig sind, und weiß, dass der höchste Herr transzendental (jenseits der Erfahrungen) zu diesen Erscheinungsweisen ist, erreicht er meine spirituelle Natur (Brahman).“ (BG 14.19)

De kommentiert in dem Zusammenhang, dass es sich bei dieser „spirituellen Natur“ um die Ebene jenseits der körperlichen, die Ebene des Brahman, handelt, und dass sich diese z. B. in Gemeinschaft mit „geeigneten

Seelen“ richtig verstehen lässt. (De 1987: 654; vgl.1.2.6 Quellen und Vermittlung des *dharmā*.)

„Wenn es dem verkörperten Wesen gelingt, diese drei Erscheinungsweisen zu transzendieren, die mit dem materiellen Körper verbunden sind, kann es von Geburt, Tod, Alter und den dazugehörigen Leiden frei werden und bereits in diesem Leben Nektar genießen.“ (BG 14.20)

Hierin unterscheidet sich die Bhagavad-Gita von den meisten älteren Schriften. Sie unterbreitet die Möglichkeit, sich schon in diesem Leben aus dem karmischen Zirkel herauszubewegen, und nicht erst nach dem Tod. Dies widerspricht der klischeehaften Annahme, der Hinduismus biete keinen Ausweg aus dem Kreislauf der Geburten und Tode. Zudem widerspricht dies auch der Auffassung, der Hindu sehe sich hilflos seinem Schicksal ausgeliefert und könne nur auf eine bessere Wiedergeburt hoffen.

Arjuna fragt nach den charakteristischen Merkmalen und dem Verhalten eines Menschen, der sich über diese Erscheinungsweisen erhoben hat.

„Der höchste Herr antwortete: O Sohn Pandus⁷⁴, wer Erleuchtung, Anhaftung und Täuschung weder hasst, wenn sie auftreten, noch nach ihnen verlangt, wenn sie vergehen; wer trotz all dieser Reaktionen der materiellen Erscheinungsweisen unerschütterlich und unberührt bleibt und seine neutrale, transzendente Stellung beibehält, da er versteht, dass allein die Erscheinungsweisen wirken; wer im Selbst verankert ist und zwischen Glück und Leid keinen Unterschied macht; wer einen Klumpen Erde, einen Stein und ein Stück Gold mit gleichen Augen sieht; wer erwünschte und unerwünschte Dinge als gleich erachtet; wer stetig ist und bei Lob und Beleidigung, Ehre und Schmach gleichermaßen unberührt bleibt; wer Freund und Feind gleich behandelt und allen materiellen Tätigkeiten entsagt hat – von einem solchen Menschen sagt man, er habe die Erscheinungsweisen der Natur transzendiert.“ (BG 14.22-25)

Weiterhin wird auch erklärt, wie die Erscheinungsweisen zu überwinden sind. Durch *bhakti*, die Hingabe zu Gott, kann man sogar sofort erhoben werden.

⁷⁴ König Pandu ist der Vater von Arjuna, Pritha seine Mutter.

„Wer sich im hingebungsvollen Dienst (zu Gott) beschäftigt und unter keinen Umständen abweicht, transzendiert sogleich die Erscheinungsweisen der materiellen Natur und erreicht so die Ebene des Brahman.“ (BG 14.26)

„Und ich bin die Grundlage des unpersönlichen Brahman, das unsterblich, unvergänglich und ewig ist und das die grundlegende Natur höchsten Glücks ist.“ (BG 14.27)

Dieses 14. Kapitel der Bhagavad-Gita gibt Aufschluss darüber, dass das höchste zu erstrebende Ziel des Hindu-Gläubigen nicht der Himmel ist, der lediglich durch frommes Handeln zu erlangen ist, sondern eine Ebene, die jenseits oder transzendental davon ist, das Brahman. Es soll eine Ebene sein, die jenseits des Geistes ist und sich lediglich auf Ebene der *bhakti*, der reinen Hingabe zu Gott, befindet.

Im 17. Kapitel werden die verschiedenen Arten des Glaubens aufgeführt, welche man unter dem Einfluss bestimmter eigener Erscheinungsweisen entwickelt. In dem Zusammenhang wird auf entsprechende Arten der Verehrung, Nahrung, Opfer, Enthaltung, Buße und Wohltätigkeit eingegangen. (Während die Manusamhita detailliert auf die Qualität der Nahrung eingeht, wird dieses Thema in der Bhagavad-Gita nur am Rande behandelt.)

Hinsichtlich der Wohltätigkeit sind vor allem folgende Aussagen hervorzuheben⁷⁵:

„Jene Wohltätigkeit (Spende), die aus Pflichtgefühl gegeben wird, ohne etwas dafür zu erwarten, zur rechten Zeit, am rechten Ort und einer würdigen Person, gilt als Spende in der Erscheinungsweise der Tugend.“ (BG 17.20)

„Doch wenn Wohltätigkeit (Spende) in der Erwartung einer Gegenleistung oder mit dem Wunsch nach fruchttragenden Ergebnissen oder mit Widerwillen gegeben wird, gilt sie als Spende in der Erscheinungsweise der Leidenschaft.“ (BG 17.21)

„Spenden/Wohltätigkeiten, die an einem unreinen Ort, zu einer ungünstigen Zeit oder unwürdigen Personen gegeben werden, und Spenden ohne

⁷⁵ vgl. die Ausführungen von Dave in 1.2.15 *Dana*: Das Prinzip der Mildtätigkeit

gebührende Achtung und Wertschätzung werden Spenden in der Erscheinungsweise der Unwissenheit genannt.“ (BG 17.22)

In vielen Aussagen der Schriften werden Wohltätigkeit, Opferbereitschaft und Dienst für die Gesellschaft bzw. den Mitmenschen vorausgesetzt. Hier jedoch ist nicht nur von dieser Bereitschaft oder Pflicht die Rede, sondern auch von der Verantwortung für deren Nachhaltigkeit.

Die Theorie des weltverneinenden Hinduismus, wie seitens westlicher Autoren vielfach resümiert wird, lässt nicht aufrechterhalten. Denn auch die materielle Natur gilt dem gläubigen Hindu als eine von Gott geschaffene Energie, die es zu schonen und zu achten gilt.

Die Kritik an der weit verbreiteten Armut ist nachvollziehbar. Doch der hohen Bedeutung „inneren Reichtums“ wird sie nicht gerecht. Wie es um die soziale Gerechtigkeit in einer Gesellschaft steht, lässt sich nicht allein an äußerer Armut ablesen. Armut kann auch die Konsequenz gewollter Armut sein, wenn Selbstverwirklichung oder Transzendenz über das Ziel Reichtum oder Eingang ins himmlische Paradies hinausgehen. Asketen, Yogis und in Entsagung lebende Mönche werden in Indien auch heute noch respektiert und bewundert. Eine wesentliche Qualifikation des Asketen oder Brahmanen ist Entsagung und Besitzlosigkeit.

Im 18. Kapitel der Bhagavad-Gita fragt Arjuna, was das Ziel von Entsagung und dem Lebensstand der Entsagung (*sannyas*) sei. Krishna beschreibt die verschiedenen Arten der Tätigkeiten gemäß den Erscheinungsweisen:

„Alle Tätigkeiten, die in materiellen Wünschen gründen, aufzugeben ist das, was die großen Gelehrten als den Lebensstand der Entsagung bezeichnen. Und Ergebnisse all seiner Tätigkeiten aufzugeben wird von den Weisen Entsagung genannt.“ (BG 18.3)

Dabei sind drei Arten von Entsagung zu unterscheiden:

„Opferhandlungen, Wohltätigkeit und Bußen sollten niemals aufgegeben werden; man muss sie ausführen. Opfer, Wohltätigkeit und Bußen läutern in der Tat sogar die großen Seelen.“ (BG 18.5)

Entscheidend ist das Bewusstsein des Menschen, der entsagt:

„All diese Tätigkeiten sollten ohne Anhaftung ausgeführt werden, ohne dafür ein Ergebnis zu erwarten. Sie sollten allein aus Pflichtgefühl ausgeführt werden, o Sohn Prithas.“ (BG 18.6)

Krishna gibt Arjuna Empfehlungen, indem er die Konsequenzen bestimmter Verhaltensweisen anhand von Erscheinungsweisen erklärt:

„Vorgeschriebene Pflichten sollten niemals aufgegeben werden. Wenn man aufgrund von Illusion seine vorgeschriebenen Pflichten aufgibt, befindet sich solche ‚Entsagung‘ von Tätigkeiten in der Erscheinungsweise der Unwissenheit.“ (BG 18.7)

„Wer seine vorgeschriebenen Pflichten aufgibt, weil sie ihm zu mühsam erscheinen oder weil er sich vor körperlichen Unannehmlichkeiten fürchtet, gilt als jemand, dessen Entsagung sich in der Erscheinungsweise der Leidenschaft befindet. Durch solches Handeln erlangt man niemals den Fortschritt der Entsagung.“ (BG 18.8)

„O Arjuna, wenn jemand seine vorgeschriebene Pflicht erfüllt, einfach weil sie getan werden muss, und alle materielle Gemeinschaft und alle Anhaftung an das Ergebnis aufgibt, dann heißt es, dass sich seine Entsagung in der Erscheinungsweise der Tugend befindet.“ (BG 18.9)

Wiederum wird Tugend mit Wissen gleichgesetzt:

„Der intelligente Entsagende in der Erscheinungsweise der Tugend, der weder Unglück bringende Tätigkeiten hasst noch an Glück bringenden Tätigkeiten haftet, kennt in seinen Handlungen keine Zweifel.“ (BG 18.10)

„Für ein verkörpertes Wesen ist es in der Tat unmöglich, alle Tätigkeiten aufzugeben. Aber wer den Früchten seiner Tätigkeiten entsagt, gilt als jemand, der wirkliche Entsagung ausführt.“ (BG 18.11)

„Jemandem, der in keiner Weise enthaltsam ist, fallen nach dem Tod die dreifachen Früchte des Handelns zu – wünschenswerte, unerwünschte und vermischte. Diejenigen aber, die im Lebensstand der Entsagung stehen, brauchen solche Ergebnisse nicht zu erleiden oder zu genießen.“ (BG 18.12)

„O starkarmiger Arjuna, gemäß dem Vedanta gibt es fünf Ursachen für die Ausführung einer jeden Tätigkeit. Höre nun von mir darüber.“ (BG 18.13) „Der Ort der Handlung (der Körper), der Ausführende selbst (die

Seele), die verschiedenen Sinne, die vielen verschiedenen Arten von Bemühungen und letztlich die Überseele – dies sind die fünf Faktoren einer Handlung. (BG 18.14) Jede richtige oder falsche Handlung, die ein Mensch mit Körper, Geist oder Worten ausführt, wird von diesen fünf Faktoren verursacht. (BG 18.15) Daher ist jemand, der sich für den alleinigen Handelnden hält und diese fünf Faktoren nicht in Betracht zieht, gewiss nicht sehr weise und kann die Dinge nicht so sehen, wie sie sind. (BG 18.16) Jemand, der nicht vom falschen Selbst⁷⁶ motiviert ist und dessen Intelligenz nie in Verwirrung gerät, wird durch seine Handlungen auch nicht gebunden. (BG 18.17) „Wissen, der Gegenstand des Wissens und der Wissende sind die drei Faktoren, die eine Handlung hervorrufen. Die Sinne, die Tätigkeit und der Ausführende sind die drei Komponenten einer Handlung.“ (BG 18.18)

Wiederum verdeutlicht Krishna hier seine Ausführung anhand der Erscheinungsweisen. Im Folgenden werden entsprechend den drei Erscheinungsweisen der materiellen Natur drei Arten von Wissen, Handeln und Handelnden unterschieden.

„Wissen, durch das die eine ungeteilte spirituelle Natur in allen Lebewesen gesehen wird, obwohl sie in unzählige Formen aufgeteilt ist, solltest du als Wissen in der Erscheinungsweise der Tugend betrachten.“ (BG 18.21)

„Und das Wissen, durch das man, ohne Wissen von der Wahrheit, an einer bestimmten Art von Tätigkeit haftet und denkt, sie sei das ein und alles, dieses Wissen, das nur sehr dürftig ist, gilt als das Wissen in der Erscheinungsweise der Dunkelheit.“ (BG 18.22)

„Jene Handlung, die reguliert ist und ohne Anhaftung, ohne Liebe oder Hass und ohne Wunsch nach fruchttragenden Ergebnissen ausgeführt wird, wird Handlung in der Erscheinungsweise der Tugend genannt.“ (BG 18.23)

„Aber jene Handlung, die man mit großer Anstrengung ausführt, mit dem Ziel, seine Wünsche zu befriedigen, und die vom falschen Ego ausgeht,

⁷⁶ Mit dem falschen Selbst ist hier das Selbst gemeint, das sich fälschlich mit dem Körper identifiziert.

wird als Handlung in der Erscheinungsweise der Leidenschaft bezeichnet.“ (BG 18.24)

„Jene Handlung, die in Illusion und unter Missachtung der Anweisungen der Schriften ausgeführt wird, ohne sich um zukünftige Knechtschaft, Gewalt oder das Leid, das anderen zugefügt wird, zu kümmern, wird als Handlung in der Erscheinungsweise der Unwissenheit bezeichnet.“ (BG 18.25)

„Jemand, der seine Pflicht frei von der Gemeinschaft mit den Erscheinungsweisen der materiellen Natur, ohne falsches Selbst und mit großer Entschlossenheit und Begeisterung ausführt und in Erfolg und Misserfolg unerschütterlich bleibt, gilt als eine Handelnder in der Erscheinungsweise der Tugend.“ (BG 18.26)

„Der Handelnde, der an seine Arbeit und an die Früchte seiner Arbeit angehaftet ist und diese Früchte genießen will und der gierig, immer neidisch und unsauber ist und von Freude und Sorge bewegt wird, gilt als ein Handelnder in der Erscheinungsweise der Leidenschaft.“ (BG 18.27)

„Jemand, der fortwährend entgegen der Anweisungen der Schriften handelt, der materialistisch, starrsinnig und betrügerisch ist und es versteht, andere zu beleidigen, und der träge, immer verdrießlich und zögernd ist, gilt als Handelnder in der Erscheinungsweise der Unwissenheit.“ (BG 18.28)

Auch die verschiedenen Arten von Unterscheidungsvermögen und Entschlossenheit werden auf diese Weise kategorisiert:

„O Sohn Prithas, das Unterscheidungsvermögen, durch das man erkennt, was getan werden muss und was nicht getan werden darf, wovor man sich fürchten muss und wovor man sich nicht zu fürchten braucht und was befreiend ist, gründet in der Erscheinungsweise der Tugend.“ (BG 18.30)

„Das Unterscheidungsvermögen, das zwischen Religion und Irreligion sowie zwischen Handlungen, die ausgeführt werden sollten, und Handlungen, die nicht ausgeführt werden sollten, nicht zu unterscheiden vermag, befindet sich in der Erscheinungsweise der Leidenschaft.“ (BG 18.31)

„Das Unterscheidungsvermögen, das Irreligion für Religion und Religion für Irreligion hält, das unter dem Bann der Illusion und Dunkelheit steht

und immer in die falsche Richtung strebt, o Partha, befindet sich in der Erscheinungsweise der Unwissenheit.“ (BG 18.32)

„O Sohn Prithas, jene Entschlossenheit, die unerschütterlich ist, die durch die Ausübung von Yoga gestützt wird und so die Tätigkeiten des Geistes, des Lebens und der Sinne beherrscht, ist Entschlossenheit in der Erscheinungsweise der Tugend.“ (BG 18.33)

„Aber jene Entschlossenheit, mit der man nach fruchttragenden Ergebnissen in Religion, wirtschaftlicher Entwicklung und Sinnenbefriedigung strebt, ist Entschlossenheit in der Erscheinungsweise der Leidenschaft.“ (BG 18.34) „Und die Entschlossenheit, die nicht über Träume, Angst, Klagen, Verdrießlichkeit und Illusion hinausgeht, o Sohn Prithas, befindet sich in der Erscheinungsweise der Dunkelheit.“ (BG 18.35)

Selbst Glück wird hier in diesen drei Kategorien unterschieden:

„O bester der Bharatas, höre nun bitte von mir über die drei Arten des Glücks, die die bedingte Seele genießt und durch die sie manchmal an das Ende allen Leids gelangt.“ (BG 18.36)

Mit ‚bedingter‘ Seele ist hier gemeint, dass die Seele sich mit dem Körper und den Sinnen identifiziert, im Gegensatz zur ‚reinen‘ Seele, die es zu verwirklichen oder zu finden gilt.

„Das, was am Anfang wie Gift sein kann, doch am Ende wie Nektar ist und einen zur Selbsterkenntnis erweckt, gilt als Glück in der Erscheinungsweise der Tugend.“ (BG 18.37)

„Jenes Glück, das aus dem Kontakt der Sinne mit ihren Objekten entsteht und das am Anfang wie Nektar erscheint, doch am Ende wie Gift ist, gilt als Glück in der Erscheinungsweise der Leidenschaft.“ (BG 18.38)

„Und jenes Glück, das der Selbsterkenntnis gegenüber blind ist, das von Anfang bis Ende Täuschung ist und aus Schlaf, Trägheit und Illusion entsteht, gilt als Glück in der Erscheinungsweise der Unwissenheit.“ (BG 18.39)

„Es existiert kein Wesen, weder hier noch unter den Halbgöttern auf den höheren Planetensystemen, das von diesen drei aus der materiellen Natur geborenen Erscheinungsweisen frei ist.“ (BG 18.40)

Das 18. und letzte Kapitel gilt als Zusammenfassung der Bhagavad-Gita; darin wird an die Eigenschaften und Pflichten der verschiedenen *varnas* erinnert. Krishnan erinnert daran, wie man allein durch Pflichterfüllung, wenn man sie in Hingabe zu Gott ausführt, Vollkommenheit erreichen kann und dass man niemals die Pflichten anderer ausführen solle. Auch solle man nie untätig sein, obwohl alles Bemühen von einem Fehler überschattet ist. (vgl. BG 18.41-48)

Im Hinblick auf die Pädagogik wird an diesen Aussagen deutlich, dass die Übergänge bei den Erscheinungsweisen fließend und von einander schwer zu trennen sind. Individualpädagogische und sozialpädagogische Aspekte überschneiden sich: Der Seinszustand bestimmt das Verhalten in der Gesellschaft, und das Verhalten, auch das gesellschaftliche, bestimmt den zukünftigen Seinszustand eines Menschen.

Im Unterschied zu den Gesetzen des Manu betont die Bhagavad-Gita vor allem den Aspekt der *bhakti*, der Hingabe zu Gott. Während die Manusamhita in erster Linie Regeln für soziales und prosoziales Verhalten formuliert, geht es der Bhagavad-Gita darüber hinaus um das Ziel der Vollkommenheit in Selbst- und Gottesverwirklichung. Besonders gegen Ende werden die Merkmale der Vollkommenen aufgezählt.

„Wer durch seine Intelligenz geläutert ist und den Geist mit Entschlossenheit beherrscht, die Objekte der Sinnenbefriedigung aufgibt und von Anhaftung und Hass befreit ist, wer an einem abgelegenen Ort lebt, wenig isst und seinen Körper, seinen Geist und den Drang zu sprechen beherrscht, wer sich immer in Trance befindet und losgelöst ist, frei von falschem Selbst, falscher Stärke, falschem Stolz, Lust, Zorn und dem Annehmen materieller Dinge, wer keinen falschen Besitzanspruch erhebt und friedvoll ist – ein solcher Mensch wird gewiss zur Stufe der Selbstverwirklichung erhoben.“ (BG 18.51-52)

„Wer auf diese Weise in der Transzendenz verankert ist, erkennt sogleich das höchste Brahman und wird von Freude erfüllt. Er klagt niemals, noch begehrt er irgendetwas. Er ist jedem Lebewesen gleich gesinnt. In diesem Zustand erreicht er reine Hingabe zu Gott.“ (BG 18.54)

„Nur durch hingebungsvollen Dienst kann man mich so, wie ich bin, als die höchste Persönlichkeit Gottes, erkennen. Und wenn man sich durch solche Hingabe vollkommen über mich bewusst ist, kann man in das Königreich Gottes eingehen.“ (BG 18.55)

Krishna macht hier deutlich, dass allein die Hingabe zu Gott zählt. Das ist insofern wichtig, als sich auf dieser Haltung die spätere Bhakti-Bewegung und die Bhakti-Reformer gründen, welche sich im Verlauf mehrerer Jahrhunderte in der hinduistischen Geschichte hervortaten. (vgl. 3 Neohinduismus) Die Bhagavad-Gita endet damit, dass man sich mit Erreichen dieser Ebene über sämtliche *Varnasharama-Dharma*-Pflichten erhebt.

„Obwohl mein reiner Geweihter allen möglichen Tätigkeiten nachgeht, erreicht er unter meinem Schutz und durch meine Gnade das ewige, unvergängliche Reich.“ (BG 18.56)

„Mache dich in allen Tätigkeiten einfach von mir abhängig und handle immer unter meinem Schutz. Sei dir bei solchem hingebungsvollen Dienst meiner voll bewusst.“ (BG 18.57)

„Wenn du dir über mich bewusst wirst, wirst du durch meine Gnade alle Hindernisse des bedingten Lebens überwinden. Wenn du jedoch nicht in diesem Bewusstsein, sondern aus falschem Ego heraus handelst und nicht auf mich hörst, wirst du verloren sein.“ (BG 18.58)

„Der höchste Herr weilt im Herzen eines jeden, o Arjuna, und lenkt die Wege aller Lebewesen, sie sich auf einer Maschine (Yantra) befinden, die aus materieller Energie besteht.“ (BG 18.61)

„O Nachkomme Bharatas, ergib dich ihm ohne Vorbehalt. Durch seine Gnade wirst du transzendentalen Frieden und das höchste, ewige Reich erlangen.“ (BG 18.62) Dieser Vers widerspricht der häufig geäußerten Annahme westlicher Autoren, dass der Hinduismus keine Person Gottes und auch keine göttliche Gnade kennt.

Arjuna wird freigestellt, wie er handeln soll.

„Somit habe ich dir Wissen erklärt, das noch vertraulicher ist. Denke gründlich darüber nach, und tue dann, was dir beliebt.“ (BG 18.63)

„Gib alle Religionen auf und ergib dich einfach mir. Ich werde dich von allen sündhaften Reaktionen befreien. Fürchte dich nicht.“ (BG 18.66)

Mit dieser Botschaft endet die Bhagavad-Gita.

Hinsichtlich der Prosozialität kommt all diesen Beschreibungen und Erklärungen eine wesentliche Bedeutung zu. Denn sie zeigen, wie relevant prosoziales Verhalten in der Konzeption der hinduistischen Philosophie ist und wie eng bewusstes prosoziales Verhalten mit der Beziehung zum Göttlichen verbunden ist.

1.3.11 Wechsel der *Varnas*

Der Vorwurf fatalistischer Schicksalsgläubigkeit, die der Hinduismus mit seiner *Varna*-Konzeption angeblich predigt, ist im Licht der hinduistischen Schriften nicht haltbar. Im 12. Buch des Mahabharata beispielsweise wird wiederholt darauf hingewiesen, dass nicht Geburt, sondern rechter Lebenswandel den Brahmanenstand ausmacht. In den Upanishaden wird aus dem Vorhandensein hervorragender moralischer Qualitäten ohne weiteres auf die Geburt in einer brahmanischen Familie geschlossen. In der Chandogya Upanishad beispielsweise wird berichtet, wie Satyakama, der Sohn der Jabala aus ungewisser Abstammung, von Haridrumata seiner Offenherzigkeit und Wahrheitsliebe wegen als Brahmane anerkannt wird. (vgl. Mahabharata 4.4.1-5, zit. in Kozhupakalam 1984: 175)

Für Angehörige niedrigerer *varnas* bestand durchaus die Möglichkeit, durch hervorragenden Charakter und soziales Verhalten in ein höheres *varna* aufzusteigen. Im Gespräch mit Yuddhistira fragt Yaksha: „Sage mir, o König, worin ... besteht die Brahmanenschaft, in der Abstammung, im Lebenswandel, im Veda-Lesen oder in der Gelehrsamkeit?“ Yudisthira antwortet: „Höre, mein lieber Yaksha! Weder die Abstammung, noch das Veda-Lesen, noch die Gelehrsamkeit sind der Grund der Brahmanenschaft, sondern nur ein guter Lebenswandel, darüber kann kein Zweifel sein.“ (Mahabharata 2.313 in ebd.: 175 f)

Und bei der Erlangung der Lebensstufe der Entsagung (*sannyasa*) spielen *varna* oder Herkunft keine Rolle mehr. Auch die Bhagavad-Gita

lehrt, dass mit Erreichen der Vollkommenheit bzw. der völligen Selbst- und Gottesverwirklichung die *Varna*-Pflichten entfallen. (BG 3.17)

Dennoch sollen auch die Selbstverwirklichten ihre Pflichten erfüllen, schon allein um ein Beispiel zu geben (vgl. 1.3.4 Pflichterfüllung im Rahmen der *varnas*). Für die Selbstverwirklichten spielt das *varna* gleichwohl keine Rolle mehr, da sie ihrer *Varna*-Pflicht nach Erreichen der Brahman-Stufe nur noch äußerlich nachgehen. Gott Krishna selbst wechselte seine *varnas*: Als Kind war er Kuhhirt (Vaishya), später wurde er König (Kshatriya). (vgl. De 1979: 109f)

1.3.12 Entstehung der *Jatis* („Kasten“)

Aus dem ursprünglichen *Chaturvarna* (Vierersystem) differenzierten sich ab ca. 500 v. Chr.⁷⁷ immer mehr *jatis*⁷⁸, das heißt Clans, die später als „Kasten“ bezeichnet wurden. Dabei handelt sich jedoch eher um Familiengruppen, die sich nach Berufen und Bezirken unterschieden. Diese Unterschiede machten sich beispielsweise an verschiedenen Essensvorschriften fest. Der griechische Gesandte Magasthenes (330 v. Chr.) unterscheidet bereits sieben unterschiedliche Berufsgruppen, darunter Philosophen, Ackerbauern, Handwerker und Hirten. (vgl. Pillai-Vetschera 2004: 20)

Das *Jati-Vyavastha*, später als *Kastensystem* bezeichnet, entwickelte sich wie im mittelalterlichen Europa die Handwerkszünfte. Im Laufe der Zeit bildeten diese Zünfte ihr jeweils eigenes *dharma* und Grundregeln für berufsspezifisches Verhalten. *Dharma* nahm immer mehr die Bedeutung des moralisch Richtigen innerhalb der *jatis* an, dessen Erfüllung den wandernden Seelen im Samsara verhilft, zu immer höherer Geburt und letztlich zur Befreiung (*mukti*) zu gelangen. (vgl. Dumont 1966: 95)

Die Autoren der altindischen Gesetzbücher Dharmashastra und Manusmriti waren offenbar daran interessiert, die Theorie des *varna* mit den zahllosen *jatis* ungewisser Herkunft zu versöhnen. Es lässt sich allerdings nur schwer beschreiben, wie diese Gruppen in die *Varna*-Einteilung pas-

⁷⁷ Hinsichtlich der Zeitangaben werden in der Literatur unterschiedliche Angaben gemacht.

⁷⁸ *Jati*, von sanskr. *jan* = geboren werden, bedeutet Geburtsgruppe.

sen. Wiederholt wird gesagt, dass es nur vier *varnas* und kein fünftes gibt. (vgl. MS. 4., zit. in Kozhupakalam 1984: 178)

Dennoch lässt sich eine gewisse Osmose zwischen *varna* und *jati* feststellen, denn weit davon entfernt, völlig heterogen zu sein, haben die beiden Begriffe wechselseitig aufeinander eingewirkt. Festzuhalten ist, „dass beiden Systemen, dem Varna- wie dem späteren Kastensystem, gemein war, dass die Brahmanen zweifellos an der Spitze der Gesellschaft standen. Mees will in den zwei grundlegend verschiedenen Aspekten des Dharma die Entwicklung dieser zwei Richtungen sehen.“ (Kozhupakalam 1984: 178) So findet man im *dharma* einerseits die ethischen, religiösen, mystischen und idealen Aspekte, die sich auf das Individuum beziehen, andererseits die ökonomischen, politischen und beruflichen Aspekte, welche sich auf das Individuum in Bezug auf seine Rolle in der Gesellschaft beziehen.

Der erste Aspekt des *dharma* brachte das Ideal des *varna* hervor, der sich dann seinerseits soziologisch, politisch und religiös als stabilisierender Faktor entwickelte. Der zweite Aspekt brachte die Kasten und Unterkasten in Indien hervor. In den verschiedenen Epochen der indischen Geschichte und Kultur dominierte jeweils der eine oder andere Aspekt. (vgl. ebd.: 178)

Dumont versteht bei der *Varna*-Gesellschaft den Begriff Hierarchie nicht in seiner modernen, westlichen Bedeutung. „Hierarchie hat in Bezug auf Indien keine lineare Rangfolge, keine Befehlskette im Sinne z. B. militärischer Hierarchie, sondern sie ist religiös und ethisch geprägt.“ (Dumont 1966: 65) *Varna* bedeutet nicht *Kaste* im heutigen Sinn des Wortes, sondern bezeichnet jene vierfache Strukturierung der Gesellschaft der frühindischen Zeit, die aber an sich nicht eine so starre Ordnung repräsentierte wie die heutigen Kasten. (vgl. Kozhupakalam 1984: 8)

Das Wort *Kaste* stammt vom portugiesischen *casta* = Rasse, Art bzw. vom lat. *castus* = rein. Ein *homem de boa casta* ist ein „Mann aus guter Familie“. In dem Sinn, wie wir es heute verstehen, stammt der Begriff aus dem 16. Jahrhundert, als der lange in Indien lebende portugiesische Mediziner und Tropenforscher Garcia de Orta (1501-1568) äußerte, dass jeder

in seinem Beruf bleiben müsse und „alle aus der selben *casta* der Schuhmacher“ seien. (vgl. Kozhupakalam: 180)

Als *castas* bezeichnete man in lateinamerikanischen Ländern die Nachkommen von Verbindungen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, vorwiegend aus Nachfahren von Afroamerikanern, Europäern und indigen Ethnien. Es handelte sich um Abstufungen, die rechtlich und sozial begründet wurden, und mit denen meistens eine sozial schwache Bevölkerungsgruppe assoziiert wurde. Wegen dieser herabsetzenden Assoziation, die damit verbunden war, schaffte man später in Lateinamerika das Wort ab und spricht heute nur noch von *Mestizen*. In Indien wurde dieser Ausdruck von den Einheimischen selbst verdrängt. Sie sprechen heute nur noch von den *jatis*.

In der deutschen Literatur scheint sich der Begriff Kaste stärker durchgesetzt zu haben als in Indien selbst. Dies ist vermutlich u. a. auf die Beschreibungen des französischen Missionars Abbé Dubois (1766-1848) in seinem, zu seiner Zeit schon umstrittenen, doch in der Indologie und Theologie noch heute gern zitierten Buch „Leben und Riten der Inder“ (1806) zurückzuführen.

Nach Kozhupakalam gibt es heute etwa 3 000 Kasten bzw. *Jatis*, zusammen mit den Unterkasten über 25 000). Sie sind „ein völlig integrierter Bestandteil der indischen Weltanschauung. Wie sie tatsächlich existieren und gelebt werden, stellt ein einmaliges Phänomen in der ganzen Welt dar.“ (Kozhupakalam 1984: 180)

Weber sagt: „Es gab keine universal gültige, sondern durchaus nur eine ständisch gesonderte private und Sozialethik. ... Das hat natürlich auch Konsequenzen. Denn da nicht nur die Kastengliederung der Welt, sondern auch die Abstufung göttlicher, menschlicher und tierischer Wesen aller Rangstufen von der Karmalehre auf dem Prinzip der Vergeltung zuvor getaner Werke abgeleitet wurde, so war für sie das Nebeneinanderbestehen von ständischen Ethiken, die untereinander nicht nur verschieden, sondern geradezu einander schroff widerstreitend waren, gar kein Problem. Es könnte – im Prinzip – ein Berufsdharma für Prostituierte, Räuber und

Diebe ganz ebenso geben wie für Brahmanen und Könige.“ (Weber, Gesammelte Aufsätze II, 1966: 142)

Weber lässt dabei allerdings außer Acht, dass sich *dharma* in erster Linie auf eine Ethik, d. h. die Verwirklichung des Individuums, zu beziehen hat, welches seine Pflicht sich selbst bzw. Gott, seinen Mitmenschen und „Mitlebewesen“ (als Teile Gottes), der Gesellschaft, der Natur und dem Kosmos gegenüber hat. (ebd.)

Singh meint, dass das Kastenwesen nicht Religion sein kann: „Obwohl unsere Kasten oder Institutionen scheinbar mit unserer Religion verbunden sind, sind sie es nicht. Diese Einrichtungen waren notwendig, um uns als Nation zu schützen, und wenn diese Notwendigkeit der Selbsterhaltung nicht mehr existiert, werden sie eines natürlichen Todes sterben. In der Religion gibt es keine Kasten. Ein Mensch der höchsten Kaste und einer der niedrigsten können Mönche werden, womit Kaste keine Rolle mehr spielt. Das Kastensystem steht im Gegensatz zur Religion des Vedanta⁷⁹.“ (Singh 2005: 12) Singh sieht in den Kasten lediglich soziales Brauchtum, gegen das Reformierer wie Buddha oder Ram Mohan Roy⁸⁰ gepredigt haben und doch nur die „Ketten fesselten“. Denn alle begingen den Fehler, Kaste als etwas Religiöses anzusehen, und damit scheiterten sie. (vgl. ebd.: 2.5.7 Reformbewegungen)

So wenig darüber bekannt ist, wann die Degradierung des Chaturvarna (Vierersystem) zum „Kastenwesen“ entstand, umso mehr besteht in der Sekundärliteratur Einigkeit darin, dass sie stattfand. Darüber, warum und wie sie entstand, gibt es zahlreiche Theorien.

Für De besteht die Ursache der Degradierung dieser von ihrem Wesen her (pro-) sozialen Gesellschaftsform in mangelndem religiösen Bewusstsein: „Das Varnashrama-System ist weit davon entfernt, die künstliche Herrschaft einer Gesellschaftsklasse über eine andere anzustreben, sondern fördert vielmehr die Zusammenarbeit aller Menschenklassen zu Gottes Zufriedenheit. Sobald die Menschen, die zu sehr an materiellen Freuden hängen, das wahre Ziel des Daseins, nämlich Selbstverwirklichung, ver-

⁷⁹ Vedanta ist die letzte Schlussfolgerung der Veden

⁸⁰ Ram Mohan Roy ist ein Reformierer des Neohinduismus (vgl. 3. Der Neohinduismus)

gessen, werden die Selbstsüchtigen unter ihnen die Schwächeren ausbeuten und unterdrücken.“ (De 1979: 32)

Für Lovelace und White steht fest, dass sich die Bestimmungsmerkmale für die Gesellschaftseinteilung im Laufe der Zeit änderten. Die Bestimmungen eines *varnas* richteten sich nicht mehr nur nach Neigungen oder Eigenschaften, sondern nach Geburt: Wer in einer Brahmanenfamilie geboren wurde, sollte automatisch Brahmane sein. So sollte es auch mit den anderen *varnas* sein. Dadurch entstand das Kastensystem, durch das die Gesellschaft einen erheblichen Teil ihres prosozialen Charakters von Dienst und Ergänzung, die für das *varna*-System eigentümlich waren, einbüßen musste. Selbst wenn jemand die Qualifikation und Neigungen eines anderen *varnas* besaß, blieb er/sie häufig dadurch, dass er/sie in einer Familie eines bestimmten Varnas geboren war, in seiner/ihrer Kaste. (vgl. Lovelace& White 1997: 7)

Das Kastensystem, wie wir es heute kennen, ist also eine degradierte oder pervertierte Form des ursprünglichen *Varnashrama Dharma*, denn gerade eine verfehlte Beschäftigung bzw. der falsche Beruf richtet nach den Schriften einen Verfall der Gesellschaft an. Jeder soll seinem *dharma* gemäß handeln. Wenn dieses jedoch nicht sein eigentliches ist, sondern sich lediglich durch die Geburt fortsetzt, werden Pflichten erfüllt, die nicht die eigenen sind. Davor hatte beispielsweise die Bhagavad-Gita (vgl. BG 3.35 und 8.45) ausdrücklich gewarnt

Das *Chaturvarna* (Vierersystem) bildete eine offen gegliederte Gesellschaft, durch die eine miteinander verknüpfte, selbstgenügsame Gemeinschaft entstand. Das harmonische Funktionieren der Gesellschaft hing davon ab, dass jedes Mitglied seinen Teil zum Wohl des Ganzen beizutragen hatte. Jeder hatte seine Funktion, seine Pflichten und Obliegenheiten (*Sva-dharma*) um der sozialen Wohlfahrt und des Fortschritts willen zu erfüllen. Das System selbst war Teil des *dharma*. Das Einhalten der *dharma*-Pflicht war ein inneres Moment des reibungslosen Funktionierens der Gesellschaft und des Kosmos selbst. Davon leitete sich auch die sittliche Unbedingtheit des *dharma* her. Mit der degenerierten Kastenstruktur, die in ihrer Rigidität und Unflexibilität viele inhumane Elemente wie die Unberührbarkeit mit

sich brachte, hat die komplementäre Gesellschaft des Varnasystems nichts gemein. (vgl. Kozhupakalam 1984: 175)

Dem ursprünglichen *Svadharma* war auch eine soteriologische Dimension zugesprochen worden, die dann auch auf die spätere Kastenordnung projiziert wurde. *Svadharma* bedeutet die Erfüllung der rituellen Pflichten und Rechte. Durch die Anknüpfung der Kastenordnung an die *Karma*-Lehre gelang es der hinduistischen Gesellschaft nach Weber, eine dauerhafte, nicht egalitäre (d.h. eine nicht politische, bürgerliche oder soziale Gleichheit anstrebende) Gesellschaftsform hervorzubringen.

Zur allgemein akzeptierten, natürlichen Weltordnung gehörte, dass der Mensch in die Kaste hineingeboren wird, die er sich aufgrund seines früheren Lebens „verdient“ hat. (vgl. 1.2.8 *Karma*) So ist auch heute noch das Kastensystem „das auffälligste Charakteristikum der indischen Gesellschaft“. (Gonda 1960: 295) Auf der niedrigsten Stufe dieser Kastengesellschaft befinden sich die außerhalb der Kasten lebenden „out-casts“. (vgl. Kozhupakalam 1984: 173) Doch nach den Veden, die lediglich von vier *varnas* spricht, gibt es eine solche Gruppe der Kastenlosen nicht.

Wie erwähnt, standen die Varnas ursprünglich neben- und nicht untereinander. Die „negative“ vertikale Hierarchie hingegen ist uns im Abendland nicht unbekannt. Hierarchie war hier stets verbunden mit Macht, Ausbeutung, Diskriminierung und damit ungerechter Ungleichheit. Das zeigen uns zahlreiche Beispiele abendländischer Gesellschaftsformen. Dem französischen Gelehrten Georges Dumézil zufolge waren die drei oberen Klassen oder Kasten allen indoeuropäischen Gesellschaften gemeinsam. In Großbritannien ist diese Unterteilung heute noch im Aufbau des Parlaments zu beobachten, wo sich einerseits die kirchlichen und weltlichen Fürsten im House of Lords und andererseits das gemeine Volk im House of Commons befinden. (vgl. Dumézil in Kozhupakalam 1984: 174)

1.3.13 Kastenbildung und -abgrenzung

Die Abgrenzung und Autonomie der Jatis oder Kasten macht sich in der Praxis vor allem dadurch bemerkbar, dass die Mitglieder verschiedener

Kasten untereinander nicht heiraten (wollen oder dürfen). Die allmähliche und dann dauerhafte Unterteilung der vier ursprünglichen *varnas* in Kasten und Unterkasten führt Singh auf verschiedene Ursachen zurück. Einer der häufigsten sind die beruflichen Zugangsregeln. Mitglieder einer Kaste, die einen Artikel verkaufen, fühlen sich den Herstellern dieses Artikels überlegen und wollen von ihnen getrennt sein.

Unterschiede in sozialen Sitten und Bräuchen sind ein weiterer Grund der Teilung. So bilden die Gruppen, die die Wiederverheiratung von Witwen verbieten, und solche, die es erlauben, getrennte Unterkasten. Auch unterschiedliche religiöse Ausrichtungen können die Ursache für Unterteilungen sein. So wird ein Mitglied der Vaihnava-Kaste, die den Gott Vishnu verehrt, selten ein Mitglied einer Shiva-Kaste, heiraten, deren Verehrung ausschließlich Shiva gilt. Auch territoriale Aspekte können eine Rolle spielen: Mitglieder von Kasten, die zuvor an einem anderen Ort lebten, bilden eine eigene neue Unterkaste. Unterschiedliche Sprachen bilden etwa in Teilen von Madras eine Barriere: Die Tamil, Telugu oder Kanarese sprechende Bevölkerung gehört verschiedenen Kasten an.

Ein weiterer wesentlicher Faktor, durch den die Kasten sich abgrenzen, ist das Reinheitsprinzip. Auch heute noch gilt: Je reiner ein Mensch, desto höher sein Stand in der Gesellschaft. Ketkar hält das Konzept von rein und unrein für das wichtigste Merkmal in der Differenzierung der Kasten. (vgl. Singh 2005: 28 f) Das Reinheitsprinzip gilt insbesondere im Bereich Ernährung (Vegetarismus, reine/unreine Speisen) und für die traditionellen Reinigungsrituale. Aber auch die Tierwelt wird in die Kategorisierung von rein/unrein einbezogen. So gilt etwa die Kuh reiner als der Hund, weil sie sich lediglich von Stroh und Pflanzen ernährt, während der Hund ein Allesfresser ist, der auch Fleisch und Unreines frisst. Daher gehört jemand, der Milchprodukte herstellt, einer höheren Kaste als beispielsweise ein Metzger.

Die gesellschaftlich anerkannte Unterscheidung zwischen rein und unrein hat die ursprüngliche Rangordnung, in der das Recht des Stärkeren galt, abgelöst, meint Zimmermann. Und durch die hohe Stellung der Tugend der Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) wurde die Bedeutung des Reinheitsprin-

zips einmal mehr bekräftigt. (vgl. Zimmermann zit. in Doniger 1991: XXXIII; vgl. 1.2.13 *Ahimsa*)

Laut Singh wurden die Kasten nicht einfach von außen aufgezwungen. Alle haben ihre eigene Geschichte. Manche leiten ihre Entstehung von legendären Assoziationen mit Flüssen, Bäumen, Seen, Bergen und heiligen Pflanzen ab. Andere wiederum sollen durch Verbindungen mit ländlichen Gottheiten entstanden sein. Die Kammalan-Kaste nennt als ihren Gründer den göttlichen Handwerker Vishvakarma. Aus ihr gingen dann neun weitere Kasten wie die der Goldschmiede, Steinmetze, Zimmerleute usw. hervor. Viele Kasten, die nach Berufskriterien entstanden, spezialisierten sich über Generationen in ihrem jeweiligen Fachgebiet und entwickelten regelrechte Monopole. Und mit der Zeit kristallisierte sich eine negative Hierarchie heraus, in der z. B. die Goldschmiede höher waren als die Zimmerleute, die Zimmerleute höher als die Milchmänner und die Milchmänner höher als die Ölverkäufer. (vgl. Singh 2005: 29)

Wenn traditionelle Zünfte mit ihren Nachkommen über berufliche oder geschäftliche Neuerungen in Streit gerieten, kam es mitunter zur Bildung neuer Unterkasten, zu denen sich die Nachkommen zusammenschlossen. (vgl. ebd.)

Nach Angaben der Hindu-World (1983: 203 f) gibt es inzwischen rund 3 000 Kasten und 25 000 Unterkasten, manche mit Millionen Mitgliedern, manche nur mit einigen hundert. Sie gingen aus dem Zusammenstoß der Kulturen und Ethnien hervor; sie wurden errichtet und gestärkt durch die Vorurteile oder die Privilegien, die sie von der dominanten Ethnie übernommen hatten, oft als Resultat ökonomischer und sozialer Überlegungen.

Die westlichen Vorstellungen von den „Kastenlosen“ (*paria*) beruhen weitgehend auf veralteten Beschreibungen. Dabei ist in erster Linie das Indienbuch des französischen Missionars Abbé Dubois zu nennen, das bis heute immer wieder gänzlich unkritisch zitiert wird. Dabei war es schon bei seiner Entstehung vor rund zwei Jahrhunderten überholt. Der französische Jesuit betrachtete das indische Kastenwesen als Teufelswerk und bemühte sich nicht ernsthaft darum, ihm gerecht zu werden. Tatsächlich außerhalb der Kasten Stehende gibt es kaum. Die so genannten „Urberühr-

baren“ sind meist Angehörige der niedrigsten Kasten oder Unterkasten, von denen es schätzungsweise mehr als 3000 gibt.

Benachteiligung aufgrund von Kastenzugehörigkeit ist inzwischen landesweit nicht nur sitten-, sondern auch gesetzeswidrig. Das heutige Bild der Großstadtlums wird häufig dem degradierten Kastensystem zugeschrieben. Tatsächlich sind die Gründe dieser sozialen Fehlentwicklung wirtschaftlicher und politischer Natur. Dies zu zeigen, wird Aufgabe des historischen Teils dieser Arbeit sein. (vgl. 2 Das Prosoziale im Hinduismus im Kontext der Geschichte Indiens)

1.3.14 Kasten-Theorien

Nach Singh lassen sich drei Theorien über die Bildung der *varnas* bzw. Kasten unterscheiden: die religiöse, die biologistische und die historische. (Singh 2005: 28) Der religiösen Theorie zufolge sind die vier *varnas* göttlichen Ursprungs. (vgl. 1.3.1) Eine Erklärung bezüglich der Unberührbaren gibt dieser Mythos allerdings nicht.

Die biologistische Theorie besagt, dass es für alles Beseelte und Nichtbeseelte drei Erscheinungsweisen gibt: *Sattva* (Tugend, Weisheit, Intelligenz, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit), *raja* (Leidenschaft, Stolz, Stärke u. a.) und *tamas* (Unwissenheit, Dummheit, Mangel an Kreativität, Trägheit u. a.) Entsprechend dem Vorkommen dieser Eigenschaften bzw. Erscheinungsweisen haben sich die jeweiligen Zünfte und Berufsgruppen gebildet, aus denen dann die Kasten hervorgingen.

Die historische Theorie erklärt die Entstehung sowohl der Varnas und Jatis als auch der Unberührbaren. Nach dieser Theorie kam es zur Entstehung der Kasten mit dem Auftreten der Arier in Indien. (vgl. 2.4 Migration der Arier. In diesem Teil wird die Kontroverse um diese Theorie ausführlich dargestellt.)

1.3.15 Das prosoziale Integrationspotenzial der Kasten

Die positiven Seiten des Kastenwesens, zum Beispiel ihre Integrationsfähigkeit, finden bei den meisten westlichen Autoren keine Erwähnung. Das ist ein bedauerliches Manko, denn die Kasten spielten in den Zeiten der Einwanderung und Migration eine bedeutende Rolle. Sowohl Radhakrishnan als auch Tagore betonen die positiven Aspekte des Kastenwesens in Hinblick auf die Begegnung der Ethnien. Das indische Kastenwesen habe sich in der geschichtlichen Entwicklung des Halbkontinents aufgrund seiner Pluralität als stabiles System erwiesen.

Die Hindu-Zivilisation erhielt ihren Namen vom Einzugsgebiet des Indus. Es waren die Perser und später die Eindringlinge aus dem Westen, die die ursprünglich dort siedelnden Bewohner Hindus nannten. Vom Pandschab drang die „Zivilisation“ dann weiter zur Gangesebene vor, wo sie mit den Kulturen primitiver Stämme zusammenstieß. Auf ihrem Vormarsch durch den Dekkan kam die arische mit der dravidischen Kultur in Berührung und setzte sich gegen sie durch, wobei sie allerdings einige Veränderungen erfuhr. Trotzdem bewahrte sie den Zusammenhang mit der vedischen Art, die sich an den Ufern des Indus entwickelt hatte. Der Ausdruck „Hindus“ jedenfalls, unterstreicht Radhakrishnan, hat also ursprünglich nur territoriale, und nicht religiöse Bedeutung. Später wurden die Ureinwohner ebenso wie die halbzivilisierten Stämme, die kultivierten Draviden und die vedischen Arier als Hindus bezeichnet, obwohl sie verschiedenen Ethnien angehörten, verschiedene Götter verehrten und verschiedene Riten praktizierten. Mit dem Eindringen der muslimischen Eroberer und der britischen Kolonialisten war eine religiöse oder gesellschaftliche Abgrenzung völlig unmöglich geworden. (vgl. Radhakrishnan 1928: 5 ff)

Die programmatische Toleranz und Flexibilität des Hinduismus machten es möglich, dass die zahlreichen Ethnien mit ihren unterschiedlichen Riten und Gebräuchen nicht nur geduldet wurden, sondern Eingang in die Religion der Hindus fand. So entwickelte sich Indien zu einer pluralen Gesellschaft. Das Kastensystem war zweifelsohne einer der Gründe dafür, dass die verschiedenen Völker und Ethnien lange

Zeit mit relativ wenigen Konflikten nebeneinander leben konnten. Jede Gruppe konnte ihre Eigenart bewahren, insofern sie sich als eine Kaste innerhalb der Hindu-Gesellschaft verstand. Fremde Gruppen wurden als Kaste absorbiert. Somit fungierte das Kastensystem als integrierender und politisch stabilisierender Faktor. Trotz Fremdinvasion und Revolution blieb die indisch-hinduistische Gesellschaft in ihren Grundstrukturen bestehen. (vgl. ebd. 16) Radhakrishnan bemerkt in diesem Zusammenhang: „Das Rassenproblem wurde in Indien auf solche Weise friedlich gelöst, während andere Völker seine Lösung durch Todesurteile versuchten. Wenn die Europäer fremde Rassen unterwarfen, zeigten sie sich bestrebt, deren Menschenwürde zu missachten und ihre Selbstachtung zu untergraben.“ (zit. in Kozhupakalam 1984: 185)

Dass die verschiedensten Gruppen von Einwanderern im Hinduismus eine neue geistig-religiöse Heimat fanden, ist die Ursache für die religiöse Vielfalt der Götter, Verehrungsformen, Riten und Gebräuche im Hinduismus und die religiöse Toleranz und Offenheit gegenüber fremden Religionen. Radhakrishnan meint im Hinduismus durchaus einen missionierenden Geist zu erkennen, der mit Proselytenmacherei jedoch nichts zu tun habe. „Der Hinduismus betrachtete es nie als seine Aufgabe, die Menschheit zu irgendeiner Lehrmeinung zu bekehren. Denn was gilt, ist der Wandel und nicht der Glaube. So wurden denn Verehrer verschiedener Götter und Anhänger verschiedener Riten in die Gesellschaft der Hindus aufgenommen.“ (Radhakrishnan 1928: 20)

Es ist erstaunlich, wie sich die Weltreligion des Hinduismus bis heute überwiegend friedlich behaupten konnte, ohne ihre Grundsätze aufzugeben. Allein ethische, sittliche und standesgemäße Pflichterfüllung zählte, wenn es um die Anerkennung und Integration fremder Gruppen und Ethnien ging. Singh geht davon aus, dass der Kontakt der Arier mit den Ureinwohnern zur Entstehung des Kastensystems geführt hat. (vgl. Singh 2005: 181)

Nicht zuletzt aufgrund der Integrationskraft der Kasten bescheinigt Radhakrishnan dem Hinduismus Vorbildcharakter für andere Kulturen, Nationen und Religionen. „Im Grunde können alle Hindus sein, denn er wird

eher als eine Anweisung fürs Leben als ein Gedankensystem verstanden. Er gewährt der Gedankenwelt absolute Freiheit, ist aber umso strikter in der Praxis. Theisten, Agnostiker und Atheisten können sich dem Hinduismus anschließen, sofern sie das Hindu-Kultur- und Lebenssystem annehmen. Die Praxis geht der Theorie voran. Was auch immer der theologische Glauben sein mag, stimmt jeder damit überein, dass man freundlich, anständig, dankbar gegenüber unseren Wohltätern und barmherzig gegenüber den Unglücklichen sein muss. Der Hinduismus besteht auf einem moralischen Leben und nimmt alle auf, welche sich durch Forderungen des moralischen Gesetzes oder Dharma gebunden fühlen. Der Hinduismus ist nicht eine Sekte, sondern eine Bruderschaft aller, welche das Gesetz des Rechtes annehmen und ernstlich nach Wahrheit suchen.“ (Radhakrishnan 1928: 43)

Auch Radhakrishnan ist der Ansicht, dass zwischen den Ariern und der ansässigen Bevölkerung ein Assimilationsprozess stattgefunden habe, aus dem sich eine dauerhafte Symbiose – mit anderen Worten – biologischer Frieden entwickelt hat. „Im Interesse der Freiheit regelt die Hindu-Gesellschaft die intimsten Gesetze des Dharma, diese sind nicht in allen Teilen des Landes dieselben. Die Hindu-Gesetzgeber übernahmen die verwirrende Mannigfaltigkeit der Sitten und Gebräuche der Stämme, als sich die Zivilisation vom Indus nach dem Kap ausbreitete. Die Gesetzbücher ließen die Verschiedenheiten gelten, obgleich sie zu veredeln suchten, was moralisch anfechtbar schien. Obgleich man sie alle anerkannte, schärfte man doch ein Ideal ein, welches unmerkbar eine Verfeinerung der Gebräuche herbeiführte.“ (Radhakrishnan 1928: 45)

Im Hinduismus galt Prosozialität stets mehr als religiöser Dogmatismus. Aus diesem Grund, so Radhakrishnan, pflegte der Hinduismus die „Gesinnung eines alles umfassenden Wohlwollens und nicht den fanatischen Glauben an ein unveränderliches Dogma“. Er übernahm die Götter der Urbevölkerung und die der später hinzukommenden Völker und Ethnien, die größtenteils sogar außerhalb der arischen Tradition standen, und erkannte sie an. Daher gibt es viele Sekten mit verschiedenen Lehrmeinungen innerhalb der Hindu-Gesellschaft, die aber ein Auskommen miteinander gefunden haben. „Die Jagd auf Häresien, ein beliebtes Spiel in vielen Religio-

nen, ist dem Hinduismus in einzigartiger Weise fremd.“ (Radhakrishnan 1928: 19 f)

Auch Tagore hob als prosoziales Charakteristikum des Hinduismus seine Fähigkeit zur Integration verschiedener Völker und Rassen hervor. Obwohl – oder gerade weil – er viele westliche Länder bereist und lange in England gelebt hatte, äußerte er sich kritisch über den Westen. In einem Vortrag in den USA ging er auf den Vorwurf der Rassendiskriminierung in Indien ein und sagte: „Vor dieses Problem der Rasseneinheit, das wir so viele Jahre lang zu lösen versucht haben, seid auch ihr hier in Amerika gestellt. Viele Leute in diesem Land fragen mich, wie es mit den Kastensunterschieden in Indien sei. Aber wenn sie diese Frage an mich richten, so tun sie es gewöhnlich mit überlegener Miene. Und ich fühle mich versucht, unseren amerikanischen Kritikern dieselbe Frage zu stellen, nur mit einer kleinen Abänderung: Was habt ihr eigentlich mit dem Indianer und dem Neger gemacht? ... Ihnen gegenüber seid ihr über euren Kastengeist noch nicht hinausgekommen. Ihr habt gewaltsame Methoden angewandt, um andere Rassen von euch fernzuhalten, aber solange ihr hier in Amerika nicht die Frage gelöst habt, habt ihr kein Recht, Indien zu fragen.“ (Tagore, zit. in Schurig 1922: 120 ff)

Die ursprünglichen unterschiedlichen Nexusgemeinschaften lebten auf dem Gebiet des heutigen Indien offenbar jahrhundertlang zusammen in einer Form des *biologischen Friedens*. Im darauf folgenden Prozess der Integration und Assimilation, der mit dem Eindringen fremder Völker einherging, gelang es, diesen Status biologischen Frieden bis zu einem gewissen Grad zu erhalten oder wiederzugewinnen. Das Resultat dieses gleichfalls mehrere Jahrhunderte währenden Prozesses ist die nationale Einheit in Vielfalt, die wir heute in Indien vorfinden.

Gewisse Kampfgeln (vgl. 1.3.8 Prosoziales Verhalten eines Königs) lassen darauf schließen, dass die Einwanderung der Arier von Nordindien her nicht ohne kriegerische Auseinandersetzungen stattfand. In dieser Situation galt es, den gemeinsamen Nenner zu finden, dem sich alle Gruppen anschließen konnten, ohne ihre Glaubensvorstellungen und Identifikationen aufgeben zu müssen. Dieser bestand aus dem

allgemeingültigen Rahmen des Dharma und den darin enthaltenen prosozialen Elementen, die – wie wir wissen – letztendlich allen Menschen in die Wiege gelegt sind. Auf dieser Basis war es nun möglich, differenziertere Regeln einzuführen. Und in dem Maße, wie die aus Volksgruppen entstandenen Kasten bereit oder fähig waren, diese zu akzeptieren, zu verinnerlichen und zu praktizieren, konnten sie auch innerhalb des Hindu-Dharma Fuß fassen und ihre Zugehörigkeit festigen.

Malinar spricht in diesem Zusammenhang von einem Prozess der Segmentierung religiöser Gemeinschaften und Kulte. „Neugründungen von Gemeinschaften und Aufspaltungen innerhalb bestehender Gruppen führen nämlich meistens zur Bildung von einzelnen Segmenten und zu einem Nebeneinander von Gemeinschaften, ohne dass sie einer hierarchischen zentralisierenden Struktur untergeordnet werden.“ (Malinar 2009, 2.: 259)

1.3.16 *Panchayats* – die Dorfgemeinschaften

Die indische Bevölkerung lebt bis heute zu 70 Prozent auf dem Land. Dadurch haben sich die ursprünglichen Strukturen vielerorts bewahrt. Machtwechsel und Fremderoberungen konnten in den Dörfern nicht so starke Auswirkungen haben. Alte Riten und Traditionen wurden durch die Brahmanen überliefert und blieben erhalten. Nehru berichtet von einem Buch aus dem 10. Jahrhundert, in dem geschildert wird, dass alle Dorfgemeinschaften seit der Zeit der indischen Urbevölkerung als *Panchayats* verwaltet wurden. Dies ist ein System, bei dem – meist durch Wahlen oder Abstimmung – ein Fünferat gebildet wurde, der für das soziale Leben und die Politik der jeweiligen Dorfgemeinschaft zuständig war und sie nach außen vertrat. Mit Hilfe der ethischen Grundsätze der Schriften – so, wie sie von den Brahmanen verstanden wurden – verwalteten die *Panchayats* sich selbst. Allerdings hatten sie Abgaben an übergeordnete Kommunen zu leisten, die wiederum der jeweiligen Regierung unterstanden. Die Dorfgemeinschaften waren zudem durch ihren Fünferat geschützt; kein Soldat durfte sie ohne entsprechende Genehmigung der Dorfvorsteher betreten. Viele Informationen deuten darauf hin, dass durch dieses System eine weit

verbreitete partielle Autonomie existierte, allerdings mit Regeln für Steuerabgaben (vgl. 1.3.5 Die Sittengesetze des Manu).

Es gab nie eine theokratische Monarchie für ganz Indien. Das bedeutet, dass es auch nie eine Hierokratie gegeben hat. Staatsführung war nie die Aufgabe der Brahmanen oder Priester in der *Varna*-Gesellschaft. Aber als Berater der Könige oder als Gremium mit der Berechtigung, sie notfalls abzusetzen, waren sie wiederum unersetzlich. Wenn ein Herrscher ungerecht oder tyrannisch wurde, war es den Bürgern bzw. den Brahmanen erlaubt, sich ihm zu widersetzen. Panchayats gibt es trotz starker Einbußen im Zuge der Reglementierungsversuche seitens der britischen Kolonialregierung bis zum heutigen Tage. (vgl. Nehru 1961: 250) Das hat auch zur Folge, dass das traditionelle System der Jatis in den Panchayats noch eher erhalten blieb als in den Städten, die stärker durch die Kolonialzeit und den westlich geprägten Fortschritt gekennzeichnet sind.

2 Das Prosoziale im Hinduismus im Kontext der Geschichte Indiens

Anhand der hinduistischen Schriften wie auch nach den Begriffen der *idealen Gesellschaft* konnte das Prosoziale im Hindu-Dharma überzeugend nachgewiesen werden. Die Frage ist nun, inwiefern es sich auch in der gesellschaftlichen Realität Indiens und seiner Geschichte widerspiegelt. Doch wie bereits erwähnt, gibt es hinsichtlich historischer Aufzeichnungen im Hinduismus ein großes Defizit.

Die indische Geschichtsschreibung wurde aufgrund dieses Mangels zum „Sorgenkind der Historiker“, während die Indologen sie ohnehin nur als „Stiefkind“ ansahen, schreibt Kulke (2005: 105). Hegel (1770-1831) sprach den Indern ein Geschichtsverständnis gänzlich ab. Glasenapp (1891-1963) erklärte sich den Mangel an historiographischen Werken mit der „Außerweltlichkeit“ der indischen Philosophie und ihrem zyklischen Weltbild, was jedoch vereinzelt vorkommenden Geschichtsbeschreibungen wie im Arthashastra (vgl. 2.5.2) widerspricht. Ein Problem für eine durchgängig historische Betrachtung ist die Mythologisierung vieler geschichtlicher Ereignisse. (vgl. Kulke 2005: 106) So berichten viele altindische Schriften von Königen oder Fürsten, die in den Erzählungen zu gottähnlichen Herrschern werden, oder von Göttern, die sich auf das irdische Geschehen einlassen und dabei deutlich menschliche Züge entwickeln. Es gibt auch Annahmen, dass Indien eine dem Westen durchaus vergleichbare Geschichtsschreibung gehabt habe, die jedoch von der britischen Geschichtsschreibung systematisch negiert worden sei. (ebd.)

Vom sozialpädagogischen Standpunkt aus, gerade bei der Suche nach dem Prosozialen, fällt jedoch ein anderer Gesichtspunkt ins Gewicht: nämlich dass die Weisheit des Hinduismus, beispielsweise hinsichtlich des individuellen und des gesellschaftlichen *dharma*, die angeblich bereits vor der schriftlichen Fixierung über Tausende von Jahren mündlich überliefert wurde (vgl. Witzel 2003: 8), auch im heutigen Denken und in der heutigen gesellschaftlichen Realität Indiens ihre Spuren hinterlassen hat. Das indische Kastensystem, das territorialen Machtansprüchen jahrhundertlang zu trotzen wusste, zeugt von einer Tradition, die einer „gesellschaftshistorischen Konservierung“ gleichkommt.

Es kann daher nicht das Interesse dieser Arbeit sein, den historischen Spekulationen weitere Mutmaßungen hinzuzufügen. Vielmehr werden im Folgenden bestimmte Episoden der indischen Geschichte erläutert, die hinsichtlich des Prosozialen von besonderer Relevanz sind.

2.1 Prosozialität und Staat

Von vier Millionen Jahren Menschheitsgeschichte lassen sich – historisch einigermaßen verlässlich – erst über die letzten 10 000 Jahre Staatenbildungen nachweisen. Unter diesem Vorbehalt also stellt sich die Frage: Welche Rolle spielen überhaupt Staatenbildungen bei der Suche nach dem Prosozialen?

„Mit ihren Zuständigkeiten und Anmaßungen“, meinen Buchkremer et al., strukturieren Staaten „nahezu alles menschliche Miteinander“, und empfehlen daher Prosozialität und Staat zusammen zu denken und in Abgleich zu bringen:

- „Die Alldurchdringung menschlicher Verhältnisse durch staatliches Reglement durchwirkt in der Regel auch den prosozialen Austausch der Individuen und Gruppen.“
- „Staaten zeigen selbst in ihrer Gesetzgebung fürsorgliche, prosoziale Züge.“ (vgl. Buchkremer et al. 2001: 66)

Außerdem geben alle Staaten der Welt vor, dass sie der Wohlfahrt ihrer Untertanen dienen, auch wenn die Realität meist anders aussieht. (vgl. ebd.)

Im folgenden Kapitel soll nun herausgefunden werden, inwieweit sich diese Annahme bei der Staatenbildung im hinduistischen Indien bestätigt.

2.2 Zentralisierung und Dezentralisierung in Indien

In der umfangreichen und vielfältigen Literatur über Indien und den Hinduismus lassen sich immer wieder zwei völlig getrennte Sichtweisen ausmachen: Während einerseits Philosophie, Ethik und Spiritualität des Hinduismus ausgiebig und nahezu idealisierend dargestellt werden, fällt

andererseits das Urteil über die ökonomische und gesellschaftspolitische Entwicklung Indiens oft abschätzig aus.

Wer wird Indien und dem Hinduismus am ehesten gerecht – Indologen, Theologen und Religionswissenschaftler, die oft die Augen vor der ökonomischen und sozialen Entwicklung Indiens verschließen, oder Wirtschaftswissenschaftler, Soziologen und Historiker, die die philosophischen und ethisch-spirituellen Grundlagen der indischen Gesellschaft oft gänzlich außer Acht lassen? Gerade weil der Hinduismus eine holistische Sicht vertritt, müssen sich die beiden Betrachtungsweisen zu einem Ganzen vereinen lassen. Die Ausführungen von Kulke (2005), Kulke/Rothermund (1982), Zaehner (1986) und Schlenz (2006) bieten eine gute Voraussetzung, um sich ein Gesamtbild von der Prosozialität im Hinduismus zu machen, wobei im Einzelfall weitere Quellen herangezogen werden.

Die Geschichte Indiens spiegelt das Dilemma Arjunas in der Bhagavad-Gita: Macht, die zur Gier zu werden droht, und das Bestreben, ethisch, prosozial, gut und „göttlich“ nach der Wahrheit zu suchen. In einem ähnlichen Dilemma befand sich auch Platon, der die Schlussfolgerung zog, dass ein Herrscher auch Philosoph sein müsse. Der Kampf zwischen Gut und Böse, Prosozialität und Egoismus, ist ohnehin Grundthema des Hinduismus. Von daher wird auch verständlich, warum die indische Geschichtsschreibung „Lücken“ aufweist. Denn dieser Kampf ist für den Hindu ein ewiger Kampf; politische und geschichtliche Umstände sind für ihn nur von begrenzter Dauer und wiederholen sich.

Die Geschichte Indiens verlief über viele Jahrhunderte dezentral, auch wenn es immer wieder Versuche gab, das riesige Land zu einer staatlichen Einheit zu formen. Massive Bergketten trennen Indien vom übrigen Asien. Aber auch dieser Umstand begünstigte selten die Bildung einer territorialen Einheit. Großreiche kamen und gingen und zerfielen wieder in Regionalherrschaften. Oft stand die gesellschaftliche Ordnung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen so sehr im Vordergrund, dass überregionale Gemeinsamkeiten oder Nationalgefühle erst gar nicht aufkommen konnten. Invasoren, die über die Engpässe im Nordwesten nach Indien ein-

drangen, gelangten nur selten bis in den Süden, der durch die gebirgige, walddreiche Region im Zentrum wie durch eine Barriere abgeriegelt wird.

2.3 Vorstaatliche Formen im frühen Indien

Prosoziale Strukturen in Gesellschaften aufzuspüren, die sich noch nicht staatlich formiert haben, ist ohne schriftliche Belege besonders schwierig. Hier helfen allenfalls völkerkundlicher Erkenntnisse weiter, von denen sich auf soziale Gewohnheiten schließen lässt. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 67)

Anzeichen prosozialen Verhaltens zeigten sich deutlich in kleinen Nexusgemeinschaften. (vgl. VIII) Schultze-Westrum registrierte bei Papua-Stämmen in Neuguinea einen dauerhaften *biologischen Frieden*. Zunächst führt er das zurück auf Verwandtschaft, gemeinsame Arbeit, Territorien, Garten- und Häuserbestellung, eheliche Bindungen und Riten und – in labilerer Form – auf Sprachverwandtschaften. Stämme, die nicht zum Nexus gehören, befinden sich in einer Art Waffenstillstand, da gemeinsame Identifikationsanknüpfungen fehlen.

Zur Vermeidung kriegerischer Verluste kämpfen sie in der Regel nicht miteinander. Unter Neutralitätsschutz stehen Personen, die als Händler den Warenaustausch garantieren, was auch bei Stämmen, die nicht zum gleichen Nexus gehören, der Fall ist. Rangstufungen bzw. Hierarchien unter Erwachsenen dienen der Stabilität innerhalb der Gruppe, deren Mitglieder sich gut kennen, und dienen der Vermeidung von Streit. Erst bei größeren Verbänden nimmt der Bekanntheitsgrad ab. Daraus schließt Schultze-Westrum, dass die Mechanismen des biologischen Friedens in einer anonymen Massengesellschaft erst recht außer Kraft gesetzt werden. „Friedenssichernde Signale der kommunalen Vertrautheit sowohl der eigenen Art als auch zur eigenen Gruppe kommen nicht ausreichend zu Stande und verlieren dabei an Bedeutung und Funktion.“ (zit. in Buchkremer et al. 2001: 69)

Indien zählt zu den Gebieten, in denen die Menschheit ihre „ersten zivilisatorischen Schritte“ tat. Frühhistorische Staatenbildungen vor rund 7000

Jahren v. Chr. wurden in Ägypten an den Ufern des Nils, am Hoangho in China und an den Ufern des Indus festgestellt. Berber führt sie auf Verwüstungen nach der Eiszeit, etwa 10 000 Jahren v. Chr., zurück, in deren Folge sich vormalige Nomaden in die grünen Täler der großen Ströme zurückzogen. Die Nutzung des begrenzten Lebensraums veränderte sich vom Jagen zur Landbewirtschaftung, die wiederum zur Ertragsvermehrung eine Bewässerungskultur erforderlich machte. (zit. in Buchkremer et al. 2001: 70f) Damit einher gingen ein Prozess der Sesshaftwerdung und ein Anwachsen der Bevölkerung, so dass die Bildung einer Ordnungsstruktur erforderlich wurde. Berber sieht in diesem Prozess die „Geburtsstunde der Staaten“. (vgl. ebd.: 71)

Ab dem 7. Jahrtausend v. Chr. sind auf dem indischen Subkontinent neolithische Siedlungen, d.h. Sesshaftwerdung, Domestizieren von Schafen und Ziegen und Getreideanbau bis zu Bildungen von Dörfern und Dorfgemeinschaften nachgewiesen. (vgl. Schlenz 2006: 23) Ausgrabungen am Indus in den Zwanzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts führten erst später (1974) zu der Erkenntnis, dass sich dort trotz der Einflüsse der mesopotamischen Kulturen bereits ab dem 6. und 5. Jahrtausend v. Chr. eine selbstständige Kultur mit eigener Dynamik gebildet hat. Diese Induskultur mit zwei für diese Zeit hoch entwickelten Großstädten im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. lässt auf ein Großreich schließen.

Die beiden Städte lagen über 600 Kilometer auseinander, verfügten über ein zu der Zeit höchst entwickeltes Be- und Entwässerungssystem (Witzel 2003: 21), mit Anschlüssen an die mit Brunnen versehenen Häuser, riesige belüftete Kornspeicher, Ober- und Unterstädte, große Versammlungshallen und kultische Bauten. (vgl. Bronger 1996: 119) Das über 700 000 Quadratkilometer große Einzugsgebiet dieser frühen Kultur sei mehr als doppelt so groß gewesen wie das der Kulturen in Mesopotamien oder Ägypten. (vgl. Witzel 2003: 20) Es bestand ein regulärer Überland- und Überseehandel z. B. nach Mesopotamien.

Die Ausgrabungen ließen erstmals darauf schließen, dass es wohl nicht die Indoarier waren, die den Grundstein der indisch-hinduistischen Kultur gelegt haben. Das trifft auch auf religiös-rituelle Kennzeichen aus dieser

Zeit zu, die bis heute im Hinduismus Bestand haben, zum Beispiel die an die tempelartigen Gebäude angrenzenden Bäder, die offensichtlich rituellen Reinigungszwecken dienten, sowie Symbole von bis heute bekannten hinduistischen Gottheiten. Diese Harappa-Kultur verfügte bereits über Gewichtsmäße und ein Dezimalsystem und hinterließ über 4 000 Inschriften, die allerdings bis heute nicht entziffert werden konnten. Die Unterteilung der Städte in Ober- und Unterstadt lässt bereits auf eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft schließen. Das Kastensystem, das den einwandernden Indo-Ariern gänzlich unbekannt war, hatte womöglich seinen Ursprung in der Indus-Kultur. (vgl. ebd. 9f)

Aus bisher nicht geklärten Gründen, möglicherweise infolge von Klimakatastrophen, gingen die beiden Indusstädte um 1700 v. Chr. unter. Kriege werden von den Historikern als Ursache jedenfalls ausgeschlossen. (vgl. Kulke 2005: 7ff) Danach soll sich die Bevölkerung aufs Land verteilt haben. Zumindest gibt es für die folgenden Jahrhunderte keinerlei Nachweise für weitere Zentralisierungen, was jedoch kein Erlöschen der Kultur bedeutete. (vgl. Kulke 2005: 9)

Schlensoğ sieht es als unbestritten, dass einige Verbindungslinien von dieser frühen Hochkultur am Indus zu den späteren Hindu-Traditionen führen. „Ob und wie es mit der Harappa-Kultur ... weiterging, darüber lässt sich nur spekulieren. Dass sie nicht ganz erlosch, sondern in den Dörfern weiterlebte, um später in ganz neuen Konstellationen wieder von der Hindu-tradition adaptiert zu werden – man führt etwa die Verehrung des Rindes, die Figur des Gottes Indra und die Idee der Seelenwanderung auf präindoarische Traditionen zurück –, ist anzunehmen.“ (Schlensoğ 2006: 26-27)

2.4 Migration der Arier

Der Migration der Arier muss in dieser Arbeit ein gewisser Raum gegeben werden, da die meiste Literatur bis vor Kurzem davon ausging, dass sie die Begründer der vedisch-hinduistischen Kultur und Philosophie

gewesen seien. Durch die archäologischen Funde seit den 1920er Jahren ist diese Annahme unhaltbar geworden.

Bis zu diesem Zeitpunkt war die Einwanderung der hellhäutigen Arier (die „Edlen“) auf die Zeit um 2000 v. Chr. datiert worden. In dieser Zeit nämlich sollten auch die vedischen Schriften und die vedische Kultur entstanden sein. Doch anhand von Keramikfunden ließ sich nachweisen, dass der angeblich vedische und den Ariern zugeschriebene Reinkarnationsgedanke schon früher entstanden war.

Die nomadischen Arier, die von Südeuropa und Nordasien nach Indien vordrangen, fanden dort in der Harappa-Kultur bereits ausgereifte Siedlungsformen vor. Sie übernahmen von den Einheimischen nicht nur Landwirtschaft, vorarische Sprachformen, Maße und Gewichte, sondern auch die Verehrung des Feigenbaums oder des Hindugottes Shiva. Treffen die Annahmen der jüngeren Forschung zu, dann klafft zwischen der frühen Indus- und der vedischen Kultur keine historische Lücke mehr. Vielmehr wäre dann über einen Zeitraum von 9000 Jahren von einer ununterbrochenen indischen Kulturtradition auszugehen, in die die Arier sich eingliederten und mit der sie sich assimilierten. (vgl. Witzel 2003: 23)

Die Bevölkerung, die die Arier vorfanden, setzte sich aus Negroiden, Mongoloiden, Australoiden und Draviden zusammen.⁸¹ Die häufigsten Kontakte waren die mit Draviden und Australoiden. Ob die Arier eine eigene Kultur und Religion besaßen, ist umstritten. Ebenso lässt sich nur mutmaßen, ob die arischen Einwanderergruppen patriarchalisch-hierarchisch organisiert waren. Aufgrund ihrer Kenntnisse über die Domestizierung von Pferden und den Einsatz von Streitwagen waren sie der ansässigen Bevölkerung militärisch überlegen und übernahmen in Nordindien eine Zeitlang die Führung. Viele der Einheimischen sollen sich daraufhin nach Südindien, in den Dschungel oder in die Berge zurückgezogen haben.

⁸¹ Australoiden, den australischen Ureinwohnern ähnlich, und Draviden gelten als die Ureinwohner Indiens. Inzwischen finden sich zahlreiche Mischformen. Doch die ursprünglichen Ethnien haben sich vielerorts erhalten.

2.4.1 Clans statt Rassen

Nicht nur für Historiker, Ethnologen und Indologen sind die Fragen bezüglich der Einwanderung der Arier von Bedeutung, sondern auch für das Thema dieser Arbeit, der Suche nach dem Prosozialen im Hinduismus. Denn es macht einen Unterschied, ob Philosophie, Religiosität und Ethik des Hinduismus sich autochthon entwickelt haben oder durch Einwanderer nach Indien gekommen sind.

Kozhupakalam, Buchkremer und andere Autoren sprechen mit Blick auf die Entstehung des Kasten- und *varna*-Systems von der „arischen Gesellschaft“. Buchkremer vermutet: „In den vier Stufen wie in den vier Zielen (vgl. 1.2.10 und 1.2.11) könnten ältest-hinduistische Nexustraditionen überlebt haben, in der Kastenregelung scheint das erobernde Prinzip der arischen Eroberer Durchsatz gefunden zu haben.“ (Buchkremer et al. 2001: 98)

Dass die Arier ein neues Gesellschaftssystem eingeführt hätten, wird von der neueren Forschung nicht bestätigt. Und dass sie dabei die oberen *varnas* für sich beanspruchten, erscheint danach ebenso fragwürdig. Ebenso wenig trifft die Theorie hinsichtlich der Dominanz der Arier aufgrund ihrer Hautfarbe zu. Demnach hätten sie aufgrund der Hautfarbe die oberen *varnas* für sich beansprucht und die dunkelhäutigen Ureinwohner in die niedrigen *varnas* abgedrängt. (vgl. Singh 2005: 33-35)

Die Hindu-World widerspricht der Annahme, dass sich die Arier zur Unterscheidung von den Einheimischen nach der Hautfarbe gerichtet hätten. Die Zuschreibung nach Farbe – außer an wenigen Stellen – ist in den Schriften nicht belegt. Nach Patanjali⁸² galt blondes Haar als wesentliches Attribut der Brahmanen. Doch es muss bezweifelt werden, ob Patanjali zu seiner Zeit überhaupt viele Blonde gefunden hätte. „Sogar der Rigveda bedauert, dass die Kasten äußerlich nicht unterscheidbar waren“, heißt es in der Hindu-World. „Die Gottheiten Rama und Krishna waren beide dunkelhäutig. Der arische Held Arjuna wird sowohl als hell- wie auch dunkelhäutig beschrieben. Madri, die Frau von Pandu war dunkelhäutig. Die we-

⁸² Patanjali, ca. 200 v. Chr.; gilt als Reformator des Yoga in ein achtgliedriges Yoga-System.

gen ihrer Schönheit gerühmte Arier-Heldin Draupadi wurde als überaus dunkel beschrieben. Dunkelhäutig waren auch die Weisen Kanva, Dirghatamas, Vyasadeva⁸³ und zahlreiche andere Rishis.“ (Hindu-World 1983: 202)

Dass die Arier blond und hellhäutig gewesen seien, wurde erstmals in der westlichen Literatur ab Mitte des 19. Jahrhunderts behauptet. In den altindischen Schriften ist kein einziges Mal davon die Rede. Die Annahme, dass sie so ausgesehen hätten, beruht daher wohl auf der Wunschvorstellung, dass Europäer die Überbringer der Zivilisation gewesen sein sollen. In der Bhagavad-Gita etwa ist mit *arya* in der Tat: zivilisiert, edel, rechtschaffen, gut oder um Selbstverwirklichung bemüht gemeint (vgl. BG 2.2; 2.36; 2.46; 16.7 u. a.) Doch dabei geht es stets um innere Werte und Eigenschaften bzw. gutes Verhalten, und nicht um Äußerlichkeiten wie Rasse oder Hautfarbe. *Arya* gehört zu den wenigen Sanskrit-Wörtern, die während der Kolonialzeit in europäische Sprachen übernommen wurden. Im Sinne von „Idealmensch“ wurde der Begriff bekanntlich für nationalsozialistische Zwecke missbraucht. (vgl. Elst 2007: 27)

Einige westliche Indologen waren fest davon überzeugt, dass es sich bei Krishna (= *dunkel*) oder Shiva, der oft dunkel dargestellt wird, ursprünglich um einheimische Gottheiten handelte, die von den *Aryas* übernommen wurden. Dies gibt Aufschluss auf westliche Denkmuster während der Kolonialzeit: Ein dunkler Menschenschlag hat dunkle Gottheiten. Doch das Aussehen dieser Göttergestalten wurde eigentlich mit monsun- oder dunkelblau beschrieben. Bis heute wurden in Indien keine Angehörige einer solchen Rasse festgestellt. (vgl. Frawley 2002: 160ff)

Der Sonnengott wurde in Indien, wie in westlichen Kulturen auch, goldhaarig und goldhäutig dargestellt. Vertreter der „Arier-Theorie“ erklärten ihn deshalb sogleich zum Gott der angeblich blonden und hellhäutigen *Aryas*. Doch *arya* bedeutet *edel, kultiviert*. Wie gesagt: Es bezeichnet keine Rasse, sondern ethische Eigenschaften. In der Bhagavad-Gita (BG 2.2) findet sich ein wichtiger Hinweis über den Sitz im Leben dieses Begriffes: Als Arjuna vor der Schlacht von Kurukshetra seinem Freund und Gott

⁸³ Vyasadeva – Inkarnation, die als Verfasser der Veden gilt

Krishna mitteilt, dass er nicht kämpfen wolle, weist Krishna ihn mit den Worten zurecht, dieses Verhalten sei typisch für einen Menschen, der die höheren Werte des Lebens nicht kennt (*anarya* = Nichtarier).

De definiert den Begriff Arier bzw. *arya* als Nachfolger der vedischen Kultur oder als jemanden, dessen Ziel Selbstverwirklichung ist. (vgl. BG von De übers. 1987: 814)

Laut Singh basierte die Strukturierung der Gesellschaft als erstes auf Rasse und teilweise auf Beruf. Zu diesen gab es aber auch eine subtilere und lang anhaltende Differenzierung, welche auf religiösem Status basierte. (vgl. Singh 2005: 282) Doch entgegen dieser Annahme führten Wissenschaftler in den letzten Jahren in verschiedenen Gegenden Indiens anthropometrische⁸⁴ Studien durch, die bewiesen, dass es große regionale Unterschiede innerhalb einer Kaste, aber Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Kasten einer Region gibt. Anhand von Schädelmessungen wurde nachgewiesen, dass z. B. die Brahmanen sich je nach Region aus Menschen verschiedener Körpertypen zusammensetzten. *Varna* oder Großkaste ist demnach ein soziologischer und kein biologischer oder rassistischer Begriff. (vgl. Elst 1993: 27)

Auch Ambedkar (1891-1956), ein Führer der Unberührbaren, wies die rassistische Kastentheorie scharf zurück. „Europäische Gelehrte ..., durchdrungen von Vorurteilen bezüglich Hautfarbe, stellten sich dies als Hauptfaktor im Kastenproblem vor. ... Diese Frage bewegte die indische Bevölkerung nie, bis fremde Gelehrte kamen und Grenzen zogen.“ (Ambedkar, zit. in Elst 1993: 406) „Was den Rigveda angeht, gibt es dort nicht den geringsten Beweis einer Invasion durch ‚Arier‘ von außerhalb. Das Zeugnis der altindischen Literatur widerspricht einer Urheimat der ‚Arier‘ außerhalb Indiens.“ (ebd.)

Laut Rigveda und anderen altindischen Schriften ist die Gottheit Indra eine dunkle Erscheinung und kann die Sonne verfinstern. Doch gerade Indra soll laut der Invasionstheorie eine Hauptgottheit der Arier gewesen sein. „O Indra, du machtest aus Dasas Aryas, gute Menschen aus schlech-

⁸⁴ Anthropometrie ist die Lehre der Ermittlung und Anwendung der Maße des menschlichen Körpers.

ten, durch deine Macht.“ (Rigveda 5.33.4, zit. von Ambedkar in Elst 2007: 406)

Die Hellhäutigkeit sollte allein auf ihre nordindische Herkunft zurückzuführen sein. Noch heute sind die Südländer dunkelhäutiger als die Nordländer. Daher besteht kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen Zivilisiertheit und Hautfarbe, wie dies von Westlern des beginnenden 20. Jahrhundert gern interpretiert wurde. Und so besteht die Frage, ob es nicht lediglich ein westlich initiiertes Denken ist, dass jegliche sittlichen, moralischen, zivilisierten und auch prosozialen Intentionen stets von westlich geprägten – in dem Fall indo- „germanischen“ – Kulturen stammen.

Außerdem wurde in den letzten Jahren anhand von Chromosomenforschungen vermutet, dass es vor den Ariern viele Einwanderungswellen gegeben hat, was die Vielfalt von Sprachen und Ethnien auf dem Subkontinent erklärt. Aufgrund seiner Geographie wurde das Land für viele Migranten zur einer „Sackgasse“, in der die Migration vieler Völkerschaften endete. (vgl. Witzel 2003: 11) Wegen dieser Vielfalt sei Indien ein „Rassenwahn“ stets erspart geblieben sein. Zugehörigkeit und Klassifizierungen beruhten stets auf Zugehörigkeiten nach *jatis* (Familienclans), nicht aber nach Rassen.

Die neueren Entdeckungen der Harappa-Kultur erzeugten die Notwendigkeit, alles bisher Angenommene und als Tatsache Hingestellte erneut anhand der Schriften zu überprüfen. Dabei stellt sich heraus, dass in den altindischen Schriften von einer Einwanderung erobernder Arier nirgendwo die Rede ist. Tatsächlich handelt es sich um eine ethische Beschreibung oder Gegenüberstellung der Edlen und Guten (*aryas*) gegenüber unedlen und schlechten Menschen. Das führt für viele indische Nationalisten heute zu der Behauptung, Indien sei die Wiege der Zivilisation, und nicht, wie bisher angenommen, Europa oder Zentralasien. (vgl. v. Berger 2007: 136f)

Zu dieser Diskussion ließen sich noch einige Annahmen aufführen, doch ist dies nicht Gegenstand dieser Arbeit, in der lediglich die Schlussfolgerung Buchkremers (et al.) belegt werden soll, dass Prosozialität allen menschlichen Kulturen und somit auch der Hindu-Kultur, sowohl den

Ariern als auch den bereits vorher ansässigen Volksstämmen, ohnehin in die Wiege gelegt ist.

Anhand der prähistorischen Forschung kann man davon ausgehen, dass sich das *Varna*-System autochthon in Indien entwickelt haben könnte, aus der innermenschlichen, prosozialen Neigung zu einer friedlichen und ausgewogenen, oder – wie ein gläubiger Hindu sagen würde – als eine von Gott gegebene Gesellschaftsform. Diese Schlussfolgerung sagt natürlich nichts darüber aus, wie, wann und in welcher Beziehung diese Gesellschaftsform durch die entgegengesetzte, ebenfalls innermenschliche Neigung zu Egoismus und Machtbestreben entartete oder zu Missbrauch und Diskriminierung führte.

Nach Witzel setzte die Degradierung des *Varna*-Systems bereits bei den Ariern ein, weil sie versuchten, die Herrschaft ihren Nachkommen zu sichern. Ihre Vormachtstellung suchten sie angeblich dadurch zu wahren, dass sie Brahmanen und Kshatriyas an die Spitze der Gesellschaft setzten, vertreten durch ihr eigenes Geschlecht, und die ansässige Bevölkerung in den anderen *varnas*.

Witzel geht sogar davon aus, dass die Schriften (1200-1000 v. Chr.) während des Kuru-Reichs lediglich von Brahmanen für Brahmanen geschrieben worden seien. Seiner Ansicht nach sollte auf quasi marxistische Weise vermittelt werden, dass die oberen *varnas* zusammenhalten, „um die Masse des Volkes in Schach zu halten“. Hier werde – „wie so häufig“ – Religion und Ritual dazu benutzt, die Gesellschaftsordnung zu erhalten. (vgl. Witzel 2003: 39).

Gegen Thesen dieser Art sprechen jedoch die philosophisch-ethischen Hindu- bzw. Sanskrit-Schriften, die mit dem Zentralbegriff des *dharma* überaus hohe prosoziale Aspekte aufweisen. Es finden sich keine Textstellen, die auf eine marxistische Weltanschauung hinweisen oder herablassend von der „Masse des Volkes“ sprechen. Vielmehr handeln sie vom Menschen als Individuum, der sich durch gutes Handeln, gute Eigenschaften und Pflichterfüllung innerhalb den seiner Natur entsprechenden Aufgaben vervollkommen kann. Oder anders ausgedrückt, das Dilemma Arjunas in der Bhagavad-Gita legt sich genau genommen nicht auf gute oder

schlechte Menschenklassen fest, sondern differenziert oder klassifiziert den Menschen lediglich nach dem Grad seiner vorherrschenden Neigung: handelt er egoistisch und gierig oder gut.

Wenn man z. B. die Inhalte der Bhagavad-Gita betrachtet, die als Hindu-Bibel bezeichnet wird, und nicht nur von Gandhi (der weder Brahmane noch Kshatriya war), sondern auch von unzähligen Menschen der westlichen Welt als Friedensbuch geschätzt wird, ist davon auszugehen, dass der in ihr behandelte Begriff *arya* sich lediglich auf Menschen mit guten, prosozialen Eigenschaften und gutem Verhalten bezieht, unabhängig davon, welchem Stand oder welcher Rasse sie angehören.

Interessant ist auch, dass die Arier wohl kein Interesse hegten, sich einen Zentralstaat zu ergattern. Sie wurden stets kurzfristig sesshaft. Ihre Eroberungszüge beschränkten sich auf Clankriege, die sich, wenn man die höchst ethischen Geschichten sowohl des Mahabharata als auch des Ramayans und der Bhagavad-Puranas nicht als völlig erfunden betrachtet, auf das richtige und prosoziale Verhalten des Menschen im Allgemeinen konzentrieren.

Die vedischen Indoarier sollen sich in viele Stämme oder Clans aufgespalten haben; gemeinsam als *ein* Volk seien sie nie aufgetreten. Das Zugehörigkeitsgefühl beruhte eher auf Sprachverwandtschaft, vielleicht auch auf einer gemeinsamen Ethik. Es handelte sich bei den Indoariern nur um „eine Reihe von lockeren, sich stets wieder auflösenden und neu zusammenfindenden Stammesverbänden, die ständig miteinander und gegen die Vorbevölkerung kämpften“. (Witzel 2003: 32) Die meisten Lieder des Rigveda handeln von etwa fünf Generationen von Stammeskönigen und ihren Dichtern. Ansonsten scheint über Jahrhunderte hinweg eine weitgehende Akkulturation mit den Einwohnern stattgefunden haben. (vgl. ebd.)

Um 1000 v. Chr. entstand aus ungeklärten Gründen eine Zusammenführung von 30 Stämmen zu dem Stammesverband Kuru-Panchala, der sich später zum Jahrhunderte währenden Kuru-Reich ausdehnte. Beschrieben wird diese Periode in den Veden (Rig-, Atharva- und Yajurveda) sowie in den Samhitas. Doch aufgrund unzureichender und missverständlicher Übersetzungen ist es bislang schwierig, den Inhalt der damaligen Gesell-

schaft zuzuordnen. (vgl. Witzel 2003: 33ff) Denn gleichzeitig deuten die Schriften und Ausgrabungen eher darauf hin, dass die Indoarier weiterhin umherzogen und davon lebten, der sesshaften Bevölkerung die Ernten abzunehmen. (vgl. ebd.) Witzel hält die Kuru-Periode für ausschlaggebend, da in der Zeit die beiden oberen Stände (Priester und Adel) eine Vorherrschaft über die beiden unteren Stände bildeten. Zu dieser Zeit sollen auch Rituale staatlich wie privat festgelegt und die erste Sammlung der dabei bis heute benutzten vedischen Texte angelegt worden sein.

Um 600 v. Chr. erstreckten sich 16 vorstaatliche hinduistische Königreiche bzw. Großfürstentümer über die Gebiete des heutigen Afghanistan bis jenseits des Ganges-Deltas, zu denen auch das im Mahabharata erwähnte Magadha-Reich gehörte. (vgl. Schlensog 2006: 89ff) Die rechtlich geschaffenen Könige mit ihren (spirituellen und geistigen) Beratern (Brahmanen) sorgten gemeinsam für die Sicherung des inneren Friedens. Die Brahmanen erhielten keinen Lohn, sondern lediglich Spenden bzw. das, was sie zum Leben benötigten. Die Schriften dieser Zeit zeugen davon, dass das ethische *Dharma* gegenüber reiner Ritualistik zunehmend Gewicht erhielt. (vgl. Berger 2007: 140)

2.5 Frühe Zentralisierung im Nanda- und im Maurya-Reich

2.5.1 Das Nanda-Reich

Ungefähr in der Mitte des 4. Jahrhundert v. Chr. trat aus bisher ungeklärten Gründen eine Veränderung der vorwiegend friedlichen dezentralisierten Gesellschaft ein, als die im 5. Jahrhundert v. Chr. gegründete Nanda-Dynastie sich durch Kämpfe mit den anderen 16 Großfürstentümern die Macht über das Magadha-Reich sicherte und das erste nordindische Großreich errichtete. Um dieses für diese Zeit immens hohe Heeresaufkommen mit 200 000 Fußsoldaten, 20 000 Reitern, 3000 bis 6000 Elefanten und 2000 Streitwagen zu finanzieren, sollen die Nandas der Bevölkerung hohe Steuern (Abgaben in „Geschenkform“) in Form von Naturalien abverlangt haben. Nanda soll alle Kshatriyas der Großfürsten-

tümer vernichtet haben. Das Nanda-Reich wurde zum Wegbereiter des späteren Maurya-Reichs. (vgl. Witzel 2003: 33 u. 62)

Diese Art der Machtübernahme zeugt erstmals in der indischen Frühgeschichte von einem großen militärischen Aufkommen durch rigorose Steuereinziehungen sowie einem bürokratisch organisierten Staat, bei dem Beamte oder Dorfvorsteher der Panchayats zur Steuereinzahlung eingesetzt wurden. Witzel sagt, dass sich die dörfliche Selbstverwaltung zu der Zeit (wie noch „ansatzweise“ bis heute) trotz aufkommender Bürokratie erhalten hatte. Die Degradierung des Panchayat-Systems als „oligarchische“⁸⁵ Gesellschaftsorganisation (vgl. Witzel 2003: 65) ist jedoch nicht endgültig geklärt und wird von anderen Auslegungen nicht unterstützt.

Die damals existierenden Schriften (Upanishaden, Brahmanas) beinhalten philosophische Abhandlungen über *atma* (Einzelseele) und *brahman* (göttliche und kosmische Weltenseele), sowie über das *varnashrama-dharma*. (vgl. 1.1 und 1.2) Die Staatsform der Nandas bestätigt die Feststellung, dass man bei Staaten von einer größeren Ansammlung von Menschen davon ausgehen kann, dass Rang- und Herrschaftsverhältnisse mit einem höheren aggressiven Potenzial erworben werden müssen. (vgl. Buchkremer et al. 2001: 69) Auch wenn das Nanda-Reich nur ca. vierzig Jahre bestand, hatte dieses erste Großreich mit seiner durchdachten Steuer- und Militärpolitik den Boden für die folgenden Großreiche Indiens bereitet.

2.5.2 Das Maurya-Reich unter Chandragupta

Im Jahr 326 v. Chr. eroberte Alexander der Große von Mazedonien (Königreich in Griechenland) Gebiete im Nordwesten Indiens. Als er auf Magadha, das Reich der Nandas, stieß, meuterte jedoch sein Heer; bereits nach zwei Jahren musste er nach Persien zurückkehren. Chandragupta (ca. 321-297 v. Chr.) nutzte Alexanders Rückzug, um die Nandas sowie die zurückgelassenen Griechen zu besiegen und den Thron von Magadha zu besteigen. Die verbliebenen Griechen entschädigte er mit 500 Elefanten und

⁸⁵ Oligarchie, erstmals bei Platon (427-347 v. Chr.), gilt als eigennützige Herrschaftsform, bei der die Mehrzahl von wenigen ausgenutzt wird.

vergrößerte sein Territorium. Er schuf das Maurya-Reich, das mächtigste Imperium des alten Indien.

Chandragupta verfolgte ebenfalls eine Machtpolitik durch Steuereinnahmen. Diese Informationen wurden den Aufzeichnungen des Staatsrechtslehrbuchs (*arthashastra*) seines Beraters und späteren Ministerpräsidenten Chanakya Pandit⁸⁶ entnommen. *Artha* ist das unter den vier Lebenszielen das, bei dem es um Wohlstand, Reichtum und materiellen Erfolg geht. (vgl. 1.2.10 Die vier Lebensziele) Das Lehrbuch unterscheidet sich von den vorherigen Schriften darin, dass es um die erfolgreiche Entfaltung königlicher Macht und die geschickte Beherrschung durch einen Moralkodex für das Volk geht. Es soll als Grundlage für das Machtbestreben Chandraguptas gedient haben. Die prosozialen Elemente, die der *dharma*-Begriff mit sich führt, darunter auch Standesunterschiede, sollen den König selbst jedoch nicht interessiert haben. (vgl. Ruben 1965: 16) Noch heute wird diese Schrift zitiert zur Ermahnung zu Moral und Sittlichkeit. Allerdings wird es auch dazu benutzt, um Frauen zu „kontrollieren“. Chanakya unterbreitet, dass Frauen weniger intelligent und nicht vertrauenswürdig seien. Sie sollten wie Kinder „beschützt“ werden. Außer der Ehefrau sollten Männer alle Frauen als Mütter betrachten. (vgl. De 1978: SB 4.16.17 Komm.)

Dieses Machtbestreben und „Desinteresse“ Chandraguptas an Standesunterschieden könnte mit Bezug auf das Prosoziale und den biologischen Frieden so gedeutet werden, dass die Erlangung von zentralisierter Macht häufig konträr zu ethisch-prosozialen Werten steht.

2.5.3 Das Maurya-Großreich unter Ashoka

Der bis heute gepriesene, berühmte Ashoka (304-232 v.Chr.) ging besonders wegen seiner prosozialen, wohlthätigen Haltung in die Geschichte ein. Nachdem er 268 v. Chr. die Macht übernahm und mithilfe blutiger Kriege die Grenzen des Reichs zum größten indischen Großreich ausge-

⁸⁶ Als Verfasser dieses Werkes wird auch Kautilya genannt. Ob es sich dabei um zwei Verfasser handelt, ist ungeklärt.

dehnt hatte, kam es bei ihm zu einer inneren Wende: Während sein Vorgänger Chandragupta das Prinzip des *artha* (materieller Reichtum) verfolgt hatte, schrieb er sich das Prinzip des *dharma* (Rechtschaffenheit) auf die Fahnen. Es war in der Zeit, als sich die im 5. bis 4. Jahrhundert v. Chr. aus dem Hinduismus entstandenen Reformreligionen Buddhismus und Jainismus in Indien verbreitet hatten. Sie richteten sich gegen brahmanische Ritualistik und Orthodoxie sowie das durch rigorose Politik verhärtete Kastensystem. Ashoka übernahm nicht den Buddhismus als Religion, sondern konzentrierte sich auf die uralten, aber nun mehr propagierten prosozialen Elemente des Hinduismus wie Toleranz, Friedfertigkeit, Gewaltlosigkeit und Milde. Er hinterließ ethisch-moralische Inschriften, die bis heute bekannt sind. Nach ihm wurde eine mittlerweile weltweit anerkannte Organisation namens „Ashok“ gegründet. (vgl. Schlussfolgerungen)

Im achten Jahr seiner Amtszeit erklärte er seinen Verzicht auf weitere Kriege und widmete sein Leben dem Sieg der Moral. Er ließ „Moralbeamte“ durch die Lande ziehen und die Ethik des *dharma* verkünden. Sie sollten sich in besiegten Ländereien um verarmte Brahmanen, Hilflose und Alte kümmern, unschuldige Gefangene befreien, Kindern und Unglücklichen helfen und überall der Ethik und Wohlfahrt dienen. (vgl. Ruben 1965: 14) Mit Hilfe seiner bevollmächtigten Beamten sollte so ein moralischer und sozialer Staat und eine zentralisierte Verwaltung geschaffen werden. Die hinduistischen Tugenden wie Mitleid, Spenden geben, Wahrheit, Reinheit, Milde und Güte sollten in der Welt anwachsen, sowie Respekt gegenüber den Eltern und Lehrern, Folgsamkeit gegenüber Älteren, Rücksicht auf Brahmanen, Elende und Schwache. Seine Devise war, dass Überzeugungen viel und Befehle wenig nutzten. Er verbot die damaligen brahmanischen Tieropfer und vertrat das *ahimsa*-Prinzip, die „Nichtverletzung aller Wesen“. (vgl. ebd.: 17)

In einer seiner Felsinschriften verlangte er Gehorsam, aber auch Liebe gegenüber dem *dharma* und erklärte, als König sein Volk mit dem *dharma* schützen, zufriedenstellen und behüten zu wollen. Damit vertrat er dieselbe hinduistisch-prosoziale Auffassung wie sie in den alten Geschichten und Epen und später auch von Tagore und Gandhi formuliert worden ist. (vgl. 3

Der Neohinduismus) Ashoka wollte nicht im Interesse der etablierten orthodoxen Brahmanen, sondern im Interesse eines zentralisierten Großreichs kraft Toleranz mit allen Religionen zu einem friedlichen Zusammenleben kommen. In einer Inschrift heißt es, dass nun mal alle Menschen verschieden seien. Alle Religionen dienten der Selbstbeherrschung und Reinheit des Geistes, Dankbarkeit und Gläubigkeit. Er selbst ehre alle Religionen und erwarte das auch von seinen Untergebenen. Sie sollten ihre Zunge zügeln, ihre eigene Religion nicht preisen und andere Religionen nicht angreifen, denn durch Toleranz gedeihe gerade ihre eigene Religion. „So ergäbe sich als etwas Gutes die Einigkeit, dass jeder dem *dharma* der anderen zuhöre. Dafür hätten die Moralbeamten zu sorgen.“ (Ruben 1965: 19)

Ashoka versuchte durch Kompromisse Einigkeit unter den dogmatischen gewordenen Brahmanen und den Buddhisten zu schaffen, denn es gab keinerlei Möglichkeit zu einer Staatsreligion; dafür war Indien religiös zu sehr zersplittert. Niemand war in der Lage, revolutionär die Kasten aufzuheben. „So blieb Ashoka nur der reformerische Weg, im zentral regierten Großreich eine moralisch tolerante Erziehung auf religiöser Grundlage zu versuchen, wie es in Indien noch bis ins 20. Jahrhundert immer wieder versucht wurde.“ (ebd.)

Dieses Streben nach Zentralisierung eines friedlich und ethisch vereinten Indien zeugt vom Humanismus Ashokas, der den Großstaat der Mauryas als historischen Höhepunkt darstellt. Somit sucht das Maurya-Großreich unter Ashoka unter allen vereinten Staatsbildungen in der indischen Geschichte, welches nicht nur in der Theorie, sondern auch in der gesellschaftlichen Realität von derartiger Prosozialität zeugte, seinesgleichen.

2.5.4 Höhepunkt und Niedergang der hinduistischen Großreiche

Schlensoig bezeichnet die Zeit von 500 v.Chr. bis 1000 n. Chr. als „klassischen Hinduismus“. In dieser Zeit soll sich der Hinduismus in all seinen literarischen, philosophischen und spirituellen, aber auch gesellschaftlichen Ausprägungen entfaltet haben.

Besonders in der Zeit der Guptas⁸⁷ (320-527 n. Chr.) erfuhr der Hinduismus seine Blütezeit, die auch das „Goldene Zeitalter“ des indischen Altertums genannt wird. (vgl. Kulke 2005: 37) Zwar fand dieses Reich zu keinem Gesamtstaat von der Größe des Maurya-Reichs zurück, doch auf dem Gebiet der Kultur, politischen Ökonomie, Naturwissenschaft, Philosophie, Literatur und Kunst hat der Hinduismus weder vorher noch später solch eine Ausprägung erfahren. Nach anfänglicher „aggressiver Expansionspolitik“ fand das erkämpfte Reich, das sich über ganz Nordindien bis zum Süden hin erstreckte, einen ungeheuren Aufschwung, der sich auch auf die Religionen bezog. „Religionen – nicht nur große und kleine Hindu-sekten, sondern auch Jainismus und Buddhismus – erleben durch Schenkungen und andere Formen der Finanzierung großen Aufschwung. Insgesamt erreicht die Hindukultur jetzt ihre ‚klassische‘ Form.“ (Schlensog 2006: 171) Sowohl Hinduismus wie auch Buddhismus wurden in dieser Zeit von der Regierung gefördert. Als sich die letzten Nachkommen dieses Reiches um die Macht zerstritten, fielen sie infolge ihrer Uneinigkeit den einfallenden Hunnen zum Opfer. (ca. 510)

Nach dem Niedergang der Hunnen folgte das letzte nordindische Großreich von Harsha (606-647), der alle Religionen seines Reiches tolerierte, förderte und unterstützte. Zwei Drittel seiner Amtszeit soll er den Religionen gewidmet haben, indem er täglich 1000 buddhistische Mönche und 500 Brahmanen speiste und öffentliche interreligiöse Schaudisputationen veranstaltete. „Aufs Ganze gesehen eine kluge Religionspolitik, die ihn schließlich zu einem Großen der indischen Geschichte werden lässt und wegen der es Harsha durchaus verdient, mit Ashoka, Kanisha und Akbar verglichen zu werden.“ (Schlensog 2006: 173)

Auch wenn die darauf folgende Zeit der Segmentierung und Dezentralisierung der Macht in kleine Reiche politische Uneinheit zur Folge hatte, sieht sie Schlensog deshalb von geschichtlicher Bedeutung, da sich in dieser Zeit die für den Hinduismus typische undogmatische Vielfalt entwickelte. (vgl. Schlensog 2006: 174) In politischer Hinsicht war diese Zer-

⁸⁷ Die Gupta-Dynastie bezieht sich nicht auf die Zeit des Chandraguptas v.Chr.

splitterung der Macht jedoch von Nachteil, da sie wegen mangelnder Einheit den später einfallenden Muslimen zur Macht verhalf.

2.6 Fortbestehen des Prosozialen trotz muslimischer Eroberung

Inwiefern eine Religion in ihrer Erziehung dazu befähigt, über den Kreis der eigenen Glaubensschwester und -Brüder – den „religiösen Nexus“ – hinaus mit Andersgläubigen *biologischen Frieden* zu finden, stellt sich erst heraus, wenn ein Zusammentreffen praktisch gegeben und erfahren wird. (vgl. Buchkremer/Emmerich 2008: 56)⁸⁸

Auch wenn die Weltgeschichte immer wieder gezeigt hat, dass gerade das Aufeinandertreffen verschiedener Religionen die Grenzen des gesellschaftlichen Friedens strapaziert, scheinen sich dafür kaum Anzeichen im frühen Indien gezeigt zu haben, was die lang anhaltende religiöse Vielfalt der frühen indischen Epoche gezeigt hat.

In der Geschichte Indiens hat es viele Migrationen und Fremdvereinnehmungen gegeben. Während die Arier bei ihren kriegerischen Feldzügen durch Pferde und Pferdewagen gegenüber den vielen Stammesvölkern im Vorteil waren, handelte es sich bei ihnen weniger um „Eroberungen“, sondern um Emigration, verbunden mit einer über Jahrhunderte währenden wechselseitigen Angleichung der Individual- und Sozialordnung mit der Bevölkerung. Dabei ging es nicht um religiöse Vereinnahmung oder Alleinansprüche. Das zeigt sich unter anderem daran, wie schwer es nachzuvollziehen ist, welche Götter und Verehrungsformen von der ursprünglichen Bevölkerung oder von der arischen stammen. Die noch heute praktizierte Verehrung uralter Gottgestalten stellt einen Beweis für Akzeptanz und Toleranz gegenüber religiöser Vielfalt dar, während hinsichtlich der Sozialethik anscheinend klarere Regeln bestanden. Der Beweis hierfür ist das noch bis heute bestehende Kastensystem.

⁸⁸ Buchkremer stellt hier die erlebnispädagogischen Projekte „Kinder ohne Grenzen – Mitweltnachbarn“ und „Youth in World practice“ vor. Die beiden Projekte haben zum Ziel, Kindern noch vor der Pubertät Erfahrungen im Hinblick auf vorurteilslose Kontaktaufnahme zu fernen Fremden zu ermöglichen.

Doch inwiefern konnten sich die hinduistischen prosozialen Aspekte unter muslimischen Eroberungen erhalten, d. h. im Kontext einer völlig anderen Kultur und Weltanschauung? Wurden sie reduziert, modifiziert oder gar erweitert? Um dem nachzugehen, sollen in dieser Arbeit statt eines den Rahmen sprengenden Überblicks der historischen Entwicklung muslimischer Eroberungen in Indien lediglich einige auf das Thema hinweisende Passagen der muslimischen Eroberungszeit hervorgehoben werden.⁸⁹

Der Islam stellte als erste Religion den für den Hinduismus charakteristischen Anspruch auf Toleranz gegenüber religiöser Vielfalt auf den Prüfstand. Wie sollte dieser dem prophetischen, streng monotheistischen Islam standhalten? „Der Islam, eine prophetische Religion par excellence und von Anfang an kämpferisch mit einer Erfolgsgeschichte sondergleichen, wird nach dem Hinduismus zur zweiten großen Religion des Subkontinents.“ (Schlensog 2006: 287)

Nach über tausend Jahren des Zusammenlebens von Muslimen und Hindus in Indien besteht heute der Bevölkerungsanteil aus 13,4 Prozent Muslimen (150-170 Millionen).⁹⁰ Der Islam ist somit nach dem Hinduismus (mit 80,5 Prozent) die zweitgrößte Religion in Indien und hat nach Indonesien und Pakistan die drittgrößte Gemeinschaft weltweit.⁹¹

2.6.1 Auswirkungen des Islam

Konträr zur hinduistischen Entwicklung besteht der Islam von Beginn an (610 n. Chr.) auf der Existenz eines alleinigen Gottes. 610 n. Chr. verkündet Mohammed, ein reicher Kaufmann in Mekka die Botschaft, durch den Erzengel Gabriel Offenbarungen Gottes erhalten zu haben. Im Namen dieses einen Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Propheten Israels und ebenfalls von Jesus, tritt Mohammed als Prophet und Mahner

⁸⁹ Historische Eckdaten werden in der Zeittafel aufgeführt.

⁹⁰ Reetz, Dietrich: Indien, das zweitgrößte islamische Land der Erde. In: Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2007.

⁹¹ vgl. Wikipedia, Religionen Indiens

der Menschheit auf mit der Verkündung, es gebe keinen Gott außer Gott, dem Gerechten und Barmherzigen. (vgl. Schlensoğ 2006: 288) Und in seinem Namen werden der polytheistische Götterkult Mekkas wie auch die Trinitätslehre der Christen abgelehnt, da Gott nichts beigesellt werden dürfe. Im Namen dieses einen Gottes habe der Mensch Gerechtigkeit und Solidarität zu üben, ansonsten drohten scharfe Strafen im kommenden endzeitlichen Gericht. (ebd.)

Zweifellos war Mohammed nicht nur ein Prophet, sondern auch ein Heerführer, Staatsmann und großer Stratege. Nach zehn Jahren schwerer Konflikte mit den Bewohnern Mekkas und dem eigenen Clan emigrierte der Prophet mit seinen Anhängern 622 nach Medina und gründete die erste muslimische Gemeinde (Umma). Zwei Jahre später führt er einen sechsjährigen Krieg gegen seinen Heimatstamm, zieht siegreich in Mekka ein und „reinigt“ das Kultzentrum Mekkas (Ka’ba) vom „Götzenkult“ und erklärt es zum „zentralen Heiligtum der Muslime“. Dann kehrt Mohammed nach Medina zurück, wo er im Alter von 62 Jahren stirbt. Schon kurz nach seinem Tod entstehen die ersten Schriften, die nach zehn Jahren zu einem „heiligen“ Buch aus 6666 Versen, dem Koran, vereint werden. Seit jeher sind die fünf „Grundpfeiler“ des Islam:

- das Bekenntnis zu dem einen Gott und seinem Propheten Mohammed
- das tägliche Gebet
- Spenden oder Sozialabgaben
- Einhalten des Fastenmonats Ramadan
- möglichst einmal im Leben eine Wallfahrt nach Mekka

(vgl. ebd. 289)

Trotz Streitigkeiten über die geeignete Nachfolge des Propheten (Entstehung der zwei Richtungen Schiiten und Sunniten) verbreitete der Islam seine Herrschaft durch Eroberung überraschend schnell. Hundert Jahre nach Mohammeds Tod erstreckte sich das Reich über die Arabische Halbinsel, die nordafrikanische Küste, Syrien mit Jerusalem, Damaskus, Irak, Aserbaidschan, die Pyrenäen bis an die Grenzen Chinas und Indiens. (vgl. ebd.: 290)

2.6.2 Muslimische Eroberungszüge in Nordindien

Die frühe Geschichte islamischer Staatenbildung auf südasiatischem Boden begann bereits ab dem Jahr 711, zeitgleich mit dem Übersetzen arabischer Truppen nach Gibraltar zur Eroberung Spaniens. Zunächst wurde mittels Schiffen, die 8000 Kilometer östlich von Gibraltar gestartet waren, durch einen Krieg mit der „üblichen“ Piraterie der Sindh des südlichen Pakistan besiegt. Der Eroberer Mohammed Ibn Qasim soll sogar bis Kashmir vorgestoßen sein. Feldzüge im Jahre 725 reichten bis Nord-Gujarat und Süd-Rajasthan, wonach es schien, dass „auch weite Teile Nordindiens unter dem Ansturm der Araber das gleiche Schicksal erleiden würden wie zuvor die großen Reiche des Vorderen Orients. Doch die Expansion der Araber in Indien fand ein überraschendes Ende, denn im 8. Jahrhundert waren die hinduistischen Staaten Nord- und Westindiens den Arabern militärisch durchaus gewachsen, ja bisweilen überlegen.“ (vgl. Kulke/Rothermund 1982: 182) Trotzdem war es den Arabern bis dahin gelungen, einzelne arabische Dynastien in den bereits eroberten Gebieten zu etablieren.

In den ersten Jahrhunderten der islamischen Herrschaft im Indusland schien sich ein erträgliches Zusammenleben unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften und Bevölkerungsgruppen herausgebildet zu haben. „Die Hindus waren als ein ‚Volk der Schriften‘ anerkannt, die gegen Zahlung der Jizya⁹² weiterhin ihrem Glauben nachgehen konnten.“ (ebd.: 183) Doch ab dem Jahr 1000 n. Chr. wurde das vorwiegend friedliche Zusammenleben hinduistischer und islamischer Staaten in Nordwestindien durch neue Eroberungswellen beendet, und es folgten fast 30 Jahre verheerender Kriege.

Zaehner führt den Mangel an Integrationsvermögen des Islam zur damaligen Zeit auf die geringe Anpassungsfähigkeit und den Fanatismus der neubekehrten Muslime zurück. Im Gegensatz zur muslimischen Akzeptanz gegenüber den „Buchreligionen“ des Judentums und Christentums sollen sie besonders den „Götzenkult“ der Hindus verabscheut haben. Sie

⁹² *Jizya* = Steuer für Nichtmuslime bzw. Ungläubige an Muslime, um als deren Schutzbefohlene angesehen zu werden.

sahen den Krieg gegen die „Ungläubigen“, sofern sie sich der Konversion widersetzen, als heilige Pflicht und Dienst zu Gott an. Sie zerstörten zahlreiche Tempel in Nordindien, besonders da diese mit figürlichen Götterdarstellungen verziert waren. Ihrer Auffassung nach erwiesen sie Gott damit einen besonders guten Dienst. Diese Intoleranz und Respektlosigkeit gegenüber Heiligtümern waren den Hindus fremd. (vgl. Zaehner 1986: 114)

So kämpferisch und strategisch wie schon zu Beginn seitens des Propheten und Religionsstifters wurde der Islam auch in den folgenden Jahrhunderten von dessen Anhängern durch Eroberungs- und Beutekriege verbreitet. Diese religiöse Rigorosität war der hinduistischen Bevölkerung Indiens fremd. Das betrifft besonders die Art der Kriegsführung, die von hinduistischer Seite von einer Kriegsethik begleitet war, die sich über Jahrhunderte entwickelt hatte. Sie hatte nur Bestand, solange es um Kämpfe einzelner indischer Fürstentümer gegen einander gegangen war. Die in der Manusamhita für Krieger (Kshatriyas) dargelegten Kampffregeln (vgl. 1.3.8) trafen in keiner Weise auf die muslimischen Heere zu, die hauptsächlich aus Sklaven bestanden, die in der Kriegsführung ausgebildet worden waren.

Durch den zusätzlichen Einsatz von Heeren der Tributärfürsten soll den Hindu-Kriegern ein innerer nationaler Zusammenhalt gefehlt haben. Schuld an der Niederlage der Hindus und der späteren Errichtung des Delhi-Sultanats (1206-1526) dürfte weiterhin die rigorose Fragmentierung der hinduistischen Gesellschaft durch harte Kasten- und Klassengegensätze gewesen sein. „Einen tatsächlichen Befreiungs- oder gar einen Volkskrieg gegen Fremdherrscher zu führen, war dieser hinduistischen Gesellschaft – vor allem in ihren dörflichen Schichten – letztlich ebenso fremd wie ein Religionskrieg. Kriegsführung war Standes- und besonders Kastenangelegenheit.“ (Kulke/Rothermund 1982: 185)

Dem Einsatz der Ksatriyas mit ihrer „beutelosen“ *dharma*-Pflicht standen die hoch motivierten, „gleichberechtigten“ zentralasiatischen Soldaten gegenüber, die nach hunderte Kilometer langen Märschen endlich an das Ziel des Kampfes gegen Ungläubige und um deren Beute gelangt waren.

Mit dieser Beute sollten die Ausgaben des Herrscherhofes und des Heeres zwecks weiterer Eroberungszüge finanziert werden.

Wenn man bei Kriegen überhaupt von Prosozialität (anderen etwas Gutes tun) sprechen kann, da Kriege generell nichts „Gutes“ sind, so bestanden doch innerhalb der ständischen Hindu-Gesellschaft unbestritten prosoziale Elemente, die aber bei ihren Gegnern nicht vorausgesetzt werden konnten. Das Fehlen eines nationalen Zusammenhalts wurde noch über weitere Jahrhunderte zu einem Handicap für die Hindu-Gesellschaft, wenn es um die Behauptung gegenüber fremden Nationen oder Kulturen ging. Denn der prosoziale Aspekt der religiösen Toleranz fremden oder „neuen“ Kulturen gegenüber bezieht sich bei der hinduistischen Stände- bzw. Kastengesellschaft, wie ausführlich dargelegt, auf ihre über Jahrhunderte erlebte und „eingübte“ Assimilations- und Integrationsfähigkeit. Doch Assimilation und Akkulturation erfordern nicht nur Zeit, sondern auch Gegenseitigkeit. Den muslimischen Eindringlingen ging es aber nicht um Assimilation, sondern um rasche einseitige Macht und Eroberung.

Auch aus Sicht der muslimischen Gegner lassen sich prosoziale Motive deuten: Es ging um die Verbreitung der Botschaft Gottes durch den Propheten, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit für seine Gläubigen versprach. Außerdem sahen die muslimischen Gegner ihre Eroberungsstrategie sicherlich als gerecht an: Die erfolgreichsten militärischen Führer konnten Gebiets herrscher werden, wenn sie als Sklaven aufgestiegen waren. Was zählte, war der Erfolg in der Schlacht. Aus diesem Grund bestand die frühe Geschichte des Islam in Indien weitgehend aus aufgestiegenen Sklaven oder ihren Söhnen. Die Dynastie der ersten Sultane von Delhi war als „Sklavendynastie“ bekannt. „Meist auf den zentralasiatischen Sklavenmärkten gekauft, stiegen die Fähigsten dieser Sklaven durch bedingungslosen Gehorsam gegen ihre Herren, militärischen Wagemut und frei von allen weiteren sozialen Bindungen schnell in Führungspositionen auf, um dann in Einzelfällen durch Ermordung ihres Herren die Macht an sich zu reißen. Der immobilen hinduistischen Kastengesellschaft standen damit Eroberer gegenüber, deren militärische und politische Führungseliten

einem ständigen Erneuerungsprozess unterworfen waren.“ (Kulke/Rothermund 1982: 186)

Die hinduistischen Heere hingegen wurden von Königen und Prinzen angeführt, die erst von Pferden und dann Elefanten gezogen wurden; das Fußvolk bildete die Nachhut. Die traditionelle Schlachtordnung, wie sie für Kshatriyas gemäß war, hatte 2000 Jahre Bestand gehabt. Aber gegenüber den neuen Gegnern konnte sie wenig ausrichten.

2.6.3 Steuerpolitik statt Assimilierung

Während der muslimischen Herrschaft kam es zu dauerhaften Wechselbeziehungen gesellschaftlicher, zivilisatorischer und besonders kultureller Art. In den ersten muslimischen Jahrhunderten beschäftigten sich z. B. die Araber mit indischer Literatur, Mathematik, Musik und Astronomie. Doch in religiöser Hinsicht blieb der Austausch fragwürdig. Die Muslime bewiesen jedoch, wie auch schon zuvor in Syrien, Persien und Ägypten, später in Nordafrika und Teilen Spaniens, eine schlaue und gesellschaftlich stabilisierende Politik. So galten die Hindus als freie, wenn auch unterprivilegierte „Minderheiten“, solange sie eine entsprechende Kopfsteuer für „Ungläubige“ leisteten. (vgl. Rothermund 1982: 223)

Die weniger toleranten als geschickten Herrscher zogen es vor, die hinduistische Bevölkerung nach ihren eigenen Sitten und Gebräuchen innerhalb ihrer Gemeinschaften leben, arbeiten und zahlen zu lassen, statt sie wegen Zwangskonversion in Armut und Entwurzelung zu treiben. Ein anderer Grund war freilich, dass es für die anfängliche muslimische Minderheit nicht leicht gewesen wäre, „fernab von den islamischen Machtzentren dieser fremden Kultur ihre religiös-sozialen Strukturen kompromisslos aufzuzwingen“. (Schlensog 2006: 293)

Und so zogen die neuen Herrscher es vor, sich durch zusätzliche Steuern Einnahmen zu sichern für ihren kostspieligen Unterhalt von Hof, Verwaltung und Militär. „Natürlich gab es zu allen Zeiten auch Übergriffe und Auswüchse von Unterdrückung und Gewalt, aber insgesamt scheint

das Zusammenleben auf dieser Basis einigermaßen funktioniert zu haben.“ (Schlensog 2006: 316)

Aufgrund dieser „Arrangierung“ durch Steuerabgaben, die häufig die Hälfte ihrer Ernteerträge ausmachten, stieg einerseits die Armut stark an, doch blieben die Panchayats mit ihren Kasten und ihrer hinduistischen Religionsausübung erhalten. Die Muslime lebten fast ausschließlich in den Städten und etablierten dort ihre geistig-politischen Zentren. Somit blieb die Agrarproduktion unter der Kontrolle hinduistischer Dorfvorsteher, die den Sultanen als Mittelsmänner dienten. Auch in den späteren Jahrhunderten des Nebeneinanders der beiden Religionen fanden kaum Bekehrungen statt. „Der Grund für Bekehrungen von Hindus zum Islam war lediglich materieller Notstand. Lediglich in den Städten traten oft ganze Handwerkskasten, wenn sie innerhalb des Kastensystems eine schlechte Position innehatten, geschlossen zum Islam über.“ (Kulke/Rothermund 1982: 192)

Nach Zaehner sollen Muslime in ihrem religiösen Eifer häufig zu Gewaltmaßnahmen gegriffen haben, um Hindus zum Glaubenswechsel zu bewegen. Freiwillige Konversionen erfolgten lediglich bei den Kastenlosen oder Unberührbaren. (vgl. Zaehner 1986: 146)

So blieb der *biologische Frieden*, und damit auch das Prosoziale des Hinduismus, in den Jahrhunderten der Fremdherrschaft in den Dorfgemeinschaften und innerhalb der Kasten, d. h. in den Nexus-Gemeinschaften, erhalten, was die Hindus in ihrer Tradition und Religiosität immer wieder erstarken ließ. Allerdings sollen sich die Kastenstrukturen unter muslimischer Herrschaft aus Eigenschutzgründen verhärtet haben. „Die Reaktion des Hinduismus auf die moslemische Aggression bestand in einer Abkapselung: Das Kastensystem, welches allein dem Hinduismus zur Individualität verhalf, wurde noch starrer, anstatt sich aufzulockern; dazu übernahmen die Hindus vom Islam einen seiner am wenigsten anziehenden Bräuche, das Verschleiern der Frauen.“ (Zaehner 1986: 146) Die Verschleierung wurde jedoch für Hindus nie obligatorisch. Nach Dave handelt es sich bei dieser „Anpassung“ im sozialen Bereich um eine der vielen Identifikations- und Schutzmechanismen, die erst im zweiten Jahrtausend als Reaktion auf zerstörerische bzw. kolonisationsorientierte

Einflüsse von außen erfolgten. Dazu zählt er auch das Tempelverbot für Nicht-Hindus. Dave verallgemeinert, dass man in jeder Religion wissen muss, was die Religion ist. Dann müsse man sie studieren, praktizieren und das reformieren, was reformierbar ist. Dabei gelte es, die dauerhaften Aspekte („the power part“) einer Religion zu schützen. (vgl. Dave 2009, Anhang: 318)

2.6.4 Akbar

Das größte Reich der Muslime in Indien war das von Babur⁹³ erkämpfte Mogulreich⁹⁴, das zwischen 1526-1858, d.h. bis in die englische Kolonialzeit hinein, existierte. Erst unter Baburs Enkel, dem klugen Analphabeten Akbar (1542-1605), änderte sich das Verhältnis zwischen muslimischen Eroberern und hinduistischer Bevölkerung. Obwohl er zunächst durch viele Kriege das Mogulreich fast auf den gesamten indischen Subkontinent ausdehnte und sich als mutiger Feldherr und unnachgiebiger Krieger erwiesen hatte, durchlebte Akbar einen Sinneswandel, durch den er eine Strategie zur religiösen Öffnung und Toleranz verfolgte.

Mit dieser Haltung gewann er als erster muslimischer Herrscher auch die Anerkennung der hinduistischen Bevölkerung. Er schaffte einen besseren Austausch und mehr Zufriedenheit in der Gesamtbevölkerung, womit er bis heute in die indische Geschichte eingegangen ist. Nachdem er z. B. ein hinduistisches Gebiet eroberte, bestrafte er die hinduistischen Einwohner nicht mit Steuerabgaben für Ungläubige, noch erhob er existenzbedrohliche Abgaben, wie es seine Vorgänger praktiziert hatten. Stattdessen behandelte er seine Gegner großzügig und band sie damit an sich. Er reformierte das Verwaltungssystem und realisierte schon frühere hinduistische Konzepte der altindischen Kultur. (vgl. 2.5.3 Das Maurya-Großreich unter

⁹³ Auch die Bezeichnung *Babar* ist überliefert.

⁹⁴ *Mogul* ist das arabische Wort für Mongole. Die Herrscher der Mogul-Dynastie nennen sich nicht so, weil sie selbst Mongolen sind, sondern den Anspruch auf Weltherrschaft von ihren Ahnen ableiten. Babur beruft sich damit auf seinen entfernten Verwandten, den legendären Welteroberer Tschingis Khan (1167-1227), der den Grundstein für das Weltreich der Mongolen gelegt hatte. (vgl. Schlenz 2206: 303f)

Ashoka) Nicht mehr die Dorfvorsteher wurden für Abgaben verantwortlich gemacht, sondern königliche Beamte, die aus der Staatskasse bezahlt wurden. Er dezentralisierte und kontrollierte das Steuersystem durch öffentliche und geheime Berichterstatter, die ihn regelmäßig informierten. Die Ländereien der Fürstentümer ließ er zu königlichem Besitz erklären. (vgl. Schlenzog 2006: 306f)

Akbar kam erstmals in der Geschichte islamischer Eroberer dem Aspekt der hinduistisch-prosozialen Toleranz entgegen, die das gesamte indische Reich betraf. Er versöhnte den Islam mit dem Hinduismus, weil ihm früh bewusst wurde, dass „sein Reich auf Dauer nur dann Bestand haben wird, wenn es ihm gelingt, die vielfach rivalisierenden Religionsgemeinschaften in gegenseitiger Würdigung, Achtung und, wo nötig, Versöhnung zur friedvollen Zusammenarbeit und zum gemeinsamen Aufbau des Reiches zu bewegen“. (Schlenzog 2006: 307)

Akbar wollte alle Religionen verstehen. Er hob alle Verbote hinduistischer Rituale auf, er verbot die Versklavung hinduistischer Kriegsgefangener und hielt an seinem Hof hinduistische Feste ab. Zudem heiratete er hinduistische Prinzessinnen und ernannte Hindus für hohe Positionen.

Er erhob offiziell den Anspruch, dass alle Religionen auf ihre Art bedeutend seien. Da er als Analphabet auf Gespräche angewiesen war, ließ er sich die Religionen von ihren jeweiligen Vertretern erklären. Beim Hinduismus überzeugte ihn die Lehre von der Seelenwanderung, die er in allen Religionen zu sehen glaubte. Bei den Jainas überzeugte ihn das *Ahimsa*-Prinzip der Gewaltlosigkeit. Daraufhin verbot er das Töten und Jagen von Tieren für bestimmte Tage (insgesamt die Hälfte des Jahres) für sein gesamtes Reich; bei Übertretung des Gesetzes drohte die Todesstrafe. Auch Jesuiten-Missionare lud Akbar ein. „Nach ersten diplomatischen Kontakten zu Portugiesen und nach anfänglichem Zögern des portugiesischen Vizekönigs gab es drei Jesuitenmissionen am kaiserlichen Hof.“ (ebd. 310) Bei ihrer Ankunft 1580 begrüßte er sie mit den Worten: „Ich wünsche, dass an einem bestimmten Tag alle Bücher und alle religiösen Gesetze vorgelegt werden und dass die Gelehrten sich treffen und Diskussionen durchführen, so dass ich sie anhören kann, und dass jeder klar-

zustellen versuche, welches die wahrhaftigste und die machtvollste Religion sei.“ (zit. in Schlensog 2006: 307)

Akbar erlaubte ihnen, eine Kapelle zu errichten und für viele Jahre an seinem Hof zu missionieren und zu predigen. Doch er selbst widersetzte sich ihren Bekehrungsversuchen. Als Schlussfolgerung und angeblich durch Eingebung inspiriert gründete er eine eigene mystische Religion (Tawhida Ilahi = Göttliches Einssein), deren Grundlage die Überzeugung war, dass „alle Religionen ein Stück weit wahr sind und keine ausgeschlossen werden kann“. (ebd. 311)

Der religiöse Orden, den Akbar gründete, sollte unorthodox und freiwillig sein, im Gegensatz zu den Zwangskonversionen der Muslime zu Beginn seiner Amtszeit. Doch Akbar stellte auch gewisse Regeln auf. So sollten die Mitglieder vier Grade der Ergebenheit zeigen: die Bereitschaft, dem Kaiser Religion, Ehre, Eigentum und Leben zu opfern. Die Formel „Kein Gott außer Allah und Mohammed ist sein Prophet“ wandelte er um in „Kein Gott außer Allah und Akbar ist Gottes Repräsentant“. Ziel dieses „Glaubens“ war einerseits die Schaffung einer Elite, die als verlässlicher und dem Kaiser ergebener Teil des Feudaladels die wichtigsten Funktionen im Staat einnehmen sollte. Andererseits sollte ein vielschichtiger Kompromiss mit den anderen Teilen der herrschenden Klasse und der Mehrzahl der ausgebeuteten Hindus angestrebt werden, der ihnen gewisse Rechte sicherte und sie der islamischen Herrschaft gegenüber duldsamer machen sollte (vgl. Fischer 1965: 49)

Auf Anregung der Parsen, die für ihre karitative Einstellung bekannt sind, wurden außerhalb der Stadt Häuser für die Speisung armer Hindus und Muslime errichtet. Christen erhielten 1603 die Erlaubnis, ihre zum Islam bekehrten Glaubensbrüder und -schwestern neu zu bekehren und Schulen und Kirchen zu errichten. Er befahl seinen Beamten und Offizieren, gute Beziehungen zu den Hindus zu pflegen und von grausamen Strafen abzusehen. Er richtete sich nach der altindischen Verhaltensregel (wie in der Manusamhita beschrieben), dass ein König sein Volk zu schützen habe. „Diese guten Beziehungen entsprachen den antiorthodoxen und humanistischen Anschauungen Akbars, waren aber zugleich zur Erhal-

tung des Staates notwendig. Die vom Staat ausgeübte Toleranz war nicht absolut, sondern durch die Interessen der herrschenden Klasse begrenzt. Das geht schon aus der Tatsache hervor, dass der Staat immer ein starkes stehendes Heer unterhielt und seine politischen Gegner in strengster Weise verfolgte.“ (Fischer 1965: 51)

Beim Versuch der Versöhnung der Religionen war Akbar zweifellos inspiriert von dem Gedanken des *Sanatana-Dharma*, der ewigen Religion, oder wie Mall es ausdrückt, der „Einheit in Vielfalt“. (vgl. Mall 1997: 22f)

An Akbar wird deutlich, dass der Zusammenstoß der Kulturen und Religionen durch Absolutismen, Abgrenzungen und Alleinansprüchen zwar stets zu Auseinandersetzungen und verheerenden Kriegen geführt hat, aber auch, dass durchaus prosoziale Mittel und Wege gefunden werden können, durch Kommunikation, Akzeptanz und Verständnis die Grenzen des biologischen Friedens zu überschreiten. Das zeigt sich am Beispiel Akbars, selbst wenn er mit seiner Politik der Toleranz zugleich eine machtpolitische Strategie verfolgte.

Doch bei der Gründung seiner Religion hatte er die Muslime zu wenig integriert. Nach Anhören heftiger Diskussionen zwischen Sunniten und Schiiten kamen ihm Zweifel hinsichtlich der Ausschließlichkeit des Islam. Dave meint, Akbar habe daher sein Anliegen, alle Religionen zusammenzubringen, nur teilweise erfüllt. Deshalb habe seine Religion nicht funktioniert und deshalb seien nach seinem Tod alle intoleranten Aspekte muslimischer Eroberungen zurückgekehrt. (Dave 2009, Anhang: 326)

2.6.5 Zerfall des Mogulreichs nach Akbar

Vergleichbar mit dem Zerfall des Mauryareichs nach Ashoka zehrten die nachfolgenden Herrscher zwar noch über zwei Generationen von Akbars Politik der Kooperation zwischen Hindus und Muslimen, doch zeigten sie sich keineswegs so weltoffen wie Akbar, sondern griffen in ihrer Eroberung wiederholt nach den altbekannten rigorosen Mitteln.

Nachdem Akbars Sohn Aurangzeb (1618-1707) das Großreich seines Vaters übernommen hatte, sammelte er alle Truppen und Kräfte zu dessen

Erweiterung. Zur Finanzierung führte er u. a. die von Akbar abgeschaffte Kopfsteuer wieder ein. Doch die Wiederaufnahme des alten Machtstils schaffte erhöhten Widerstand bei den Hindus, und die militärischen Mittel durch Steuerabgaben konnten immer weniger eingetrieben werden, sodass die Fremdherrschaft immer mehr geschwächt wurde. Für eine dauerhafte zentral organisierte Regierung ohne die kompromissbereite Politik Akbars waren die Entfernungen zu groß und die Gesellschaftsstruktur zu dezentralisiert, als dass sich der Mogulstaat lange hätte halten lassen. „Bald führten die der Gesellschaft innewohnenden antagonistischen Klassenunterschiede zur Auflösung des Großreiches und zum Verfall des Feudalismus.“ (Fischer 1965: 51)

Zudem gab es auch immer wieder Kämpfe um Territorialreiche unter den Eroberern. Durch die Uneinheitlichkeit der Muslime gelang es den Hindus in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schließlich, zur Gegenoffensive zu rüsten. (vgl. Zaehner 1986: 145) „Ihr Held jener Bewegung war ein Maratha mit Namen Shivaji, der – selbst ein religiöser Mensch – die moralische Kraft eines sich erneuernden Hinduismus für seinen Kampf gegen das wesensmäßig fremde Regime einspannte.“ (ebd.) Durch den Sieg Shivajis fühlten sich die Hindus bestärkt, und die muslimische Vorherrschaft wurde immer mehr relativiert. Durch die nachfolgende Zeit der Machtzersplitterung in muslimische und hinduistische Kleinstaaten verlor Indien den Status eines vereinigten Großreichs, was für die spätere britische Kolonisation einen günstigen Nährboden bot.

In der gesamten Geschichte indischer Staatsbildungen sehen wir die anfängliche These bestätigt, dass sich den Phasen der Zentralisierung immer wieder lange Phasen der Dezentralisierung anschlossen. Indien konnte stets nur schwerlich zu einem Nationalstaat vereint werden.

2.6.6 *Biologischer Frieden bei Hindus und Muslimen*

Obwohl Akbar mit seiner Versöhnungspolitik sicherlich eine Ausnahme unter den muslimischen Herrschern darstellte, fanden sich auch unter der Bevölkerung während Indiens nachklassischer Zeit vielfache Annäherun-

gen, gegenseitige Einflüsse, Inspirationen und sogar Synthesen unter den Religionsgemeinschaften, die sich bis heute auf die Kultur und Politik Indiens auswirken. Kulturell trifft dies auf Wissenschaften wie die Astronomie, Mathematik, Architektur zu, wie auf Musik und Literatur.

Trotzdem blieben die Hindus vielen Muslimen fremd „ und man ging sich ... auch ein Stück aus dem Weg. Schon früh überließen die muslimischen Invasoren den Hindus eine Reihe von Berufen: Steuereinzahler war der wichtigste, aber auch Buchhalter, Bankiers, Landvermesser und Dorfvorsteher gehörten dazu, weil sie als Einheimische ihre eigenen, angestammten Methoden besaßen, um mit indischen Maßen umzugehen, für ihre Herrscher die Steuerregister zu erstellen und die Gelder und Naturalien einzutreiben, ohne die jene nicht auskommen konnten.“ (Schlensog 2006: 319) Interkultureller Austausch fand unter den Frauen in niederen Schichten statt, indem Hindufrauen als Hauspersonal für Muslime angestellt wurden. Zunehmend wurden Mischehen geschlossen, z. B. bei den militärischen Eliten, bei Hof und in der Verwaltung. (vgl. ebd.)

In religiöser Hinsicht werden die Wechselwirkungen „komplex“ und „kontrovers“ beurteilt. Die muslimischen Eroberer handelten in ihrer strategischen und stabilisierenden Politik der Kopfsteuer eher politisch pragmatisch als tolerant. (vgl. Schlensog 2006: 317)

Bis auf besagte Annäherungen kann man bis hierhin eher von Parallelgesellschaften als Integration sprechen, denn die Muslime lebten hauptsächlich in den Großstädten, während die Hindus nach wie vor die Landbevölkerung bildeten. Auch hinsichtlich Bildung und Erziehung unterhielten sie getrennte Schulen: Die Muslime unterrichteten in ihren Madrasas⁹⁵ und die Hindus in ihren traditionellen Pathshalas und Gurukulas. (vgl. Dave 2009, Anhang: 323)

⁹⁵ Madrasas = Orte des Unterrichts, meist in der Nähe von Moscheen gelegene traditionelle Islam-Schulen, die außer dem Wissen über den Koran auch andere Wissenschaftsbereiche abdecken.

2.6.7 Hinduistische Reformbewegungen

Während der Zeit der muslimischen Eroberung gab es aber auch Berührungspunkte zwischen Hindus und Muslimen, die durch Ansätze zur Versöhnung zur Ausdehnung der Grenzen des *biologischen Friedens* über die Nexusgemeinschaften hinaus beigetragen haben.

In den turbulenten Zeiten der wechselnden Sultane trug besonders die Mystik des Sufismus „ganz wesentlich zur Etablierung, Stabilisierung und Verbreitung des Islam auf indischem Boden bei ... Zu seiner Zeit wurde der Sufismus tatsächlich zu einer Massenbewegung in Nordwestindien, und die moralischen Prinzipien ... trugen weitgehend dazu bei, die Ideale der islamischen Gesellschaft in diesem Teil des Subkontinents zu gestalten ... Die Derwischklöster entwickelten sich zu karitativen Zentren und Wallfahrtsorten“ (Schlensog 2006: 318)

Die weniger orthodoxen Muslime suchten die Nähe zu Hindu-Heiligtümern und Elementen hinduistischer Frömmigkeit und Lehre. Die hinduistische Vedanta-Lehre soll einen Einfluss auf den Sufismus ausgeübt haben, bei dem manche Mystiker Beziehungspunkte und eine Annäherung zwischen muslimischen und hinduistischen Gedanken sehen. (vgl. ebd.) So vermutet Schlensog auch einen Einfluss der warmherzigen, schlichten Sufi-Fömmigkeit auf die Entwicklung hinduistischer Bhakti-Frömmigkeit (vgl. 2.6.10 Die Bhakti-Bewegung), „in der die Züge persönlicher Gottesliebe sich im Hinduismus entwickelten und deren poetische Äußerungen oft parallel zu denen der Sufis stehen.“ (zit. in ebd.)

Man kann es also nicht bei der Behauptung belassen, es habe keinen religiösen Austausch zwischen Hindus und Muslimen gegeben. Dies traf zwar sicherlich auf die frühen Eroberungszüge der Muslime zu. Doch die späteren Annäherungen der mystischen Richtungen des Islam und des Hinduismus zeigen, dass innerhalb der Gesamtbevölkerung das Bedürfnis nach Frieden bestand. Die Ähnlichkeiten zwischen den mystischen Bewegungen des Sufismus und der Bhakti versöhnten in gewisser Weise unorthodoxe Reformer beider Richtungen. Beiden ging es um tiefe Hingabe zu dem einen Gott. Und entgegen vielen Behauptungen treten die beiden Richtungen bereits in den Anfängen ihrer Religionen auf, philosophisch und reli-

giös fundiert. Doch beide wurden von den Orthodoxen ihrer Lehre abgelehnt.

Auch wenn es in den mystischen Richtungen zu Übertritten auf beiden Seiten gekommen ist, kann man nicht unbedingt von Bekehrungsvorgängen sprechen; es ging eher um gegenseitige Inspiration. Das über mehrere Jahrhunderte währende gemeinsame Leben auf dem Subkontinent hat zweifellos Berührungspunkte ausgelöst, die durchaus fruchtbar gewesen sein müssen, was von den Orthodoxen beider Religionen häufig abgestritten wird.

2.6.8 Versöhnung bis Abgrenzung – Das Beispiel der Sikhs

Der in einer hinduistischen Händlerfamilie aufgewachsene Nanak (1469-1539) sah sich schon in jungen Jahren von Gott berufen, den divergierenden Großreligionen zum Trotz eine eigenständige Religion zu gründen. Diese neue Religion wurde später als die Sikhs oder Sikhismus (*sikh* = Schüler) bezeichnet, da sie aus einer Schülernachfolge von neun nacheinander folgenden Gurus bestand.

Obwohl die Sikh-Religion ursprünglich zu den Bhakti-Reformen zählte, entwickelte sie sich – anders als die Bhaktas oder die zahlreichen Dichter der Reformzeit – wie der Buddhismus zu einer eigenständigen Religion. Sie nimmt Weisheiten der althinduistischen Schriften bzw. Inhalte wörtlich und vertritt spirituelle Gleichheit. (vgl. Schlenzog 2006: 325)

Nanak wurde traditionell hinduistisch, aber auch mit Grundkenntnissen über den Islam erzogen. Als Jüngling verließ er seine Familie und zog umher, um seine revolutionären Lehren zu verbreiten, die den Ritualismus der Hindus genauso wie den Dogmatismus der Muslime kritisierten. Er wandte sich gegen das Kastensystem und jegliche religiöse Hierarchien. Als Grundsätze stellte er Beten, hart Arbeiten und Teilen auf. Seine Predigten vor Hindu- und Jain-Tempeln sowie vor Moscheen überzeugten einige Menschen, die sich ihm dann als Schüler anschlossen.

Ab seinem Nachfolger wurde diese erst ausdrücklich für Pazifismus, Versöhnung und Synthese von Islam und Hinduismus gegründete Bewe-

gung durch ihre deutliche Abgrenzung zu den Großreligionen militant. Die neun nachfolgenden Gurus forderten zur Verteidigung auf, notfalls auch mit Gewalt, und führten Waffen in die Gemeinschaft ein. (vgl. Schlenzog 2006: 327)

Doch der prosoziale Aspekt des Teilens hat sich trotzdem bis heute erhalten. Sikhs lehnen deshalb Zinserträge und Dividenden ab und sind „bekannt für ihr breitgefächertes soziales Engagement: von unmittelbarer Nachbarschaftshilfe durch Geld, Naturalien und Arbeit bis hin zur Errichtung von öffentlichen Küchen, Krankenhäusern, Kinderheimen und Schulen“. (Schlenzog 2006: 328)

Der Sikhismus war die einzige hinduistische Bewegung der Reformzeit, die schon früh, nicht nur wegen äußerer Angriffe, sondern auch aufgrund eigener absolutistischer, abgrenzender Dogmatik zu kämpferischen Maßnahmen griff. Jenseits ihrer prosozialen Tugenden entwickelte sie Kampfbereitschaft, Mut zur Verteidigung des Glaubens und Martyrium. Als das Mogulreich 1738 geschwächt wurde, nutzten die Sikhs geschickt das entstehende Machtvakuum und errichteten im Panjab ihr eigenes Königreich. (vgl. Schlenzog 2006: 329) Dieses Reich weitete sich dann auf Multan und Kashmir aus, der Höhepunkt ihrer politischen Macht. Doch 1845 im Kampf gegen die Briten verloren sie ihr Reich. Und fast wären sie völlig zerschlagen worden, hätte es 1857 nicht den Zwischenfall, den Sepoy-Aufstand gegeben, der sich im Zuge britischer Eroberung ereignete. (vgl. ebd. und vgl. 2.7.4 Der Sepoy-Aufstand)

Im Hinblick auf prosoziales Verhalten ragt diese Religionsgemeinschaft zwar durch ihr karitatives Engagement heraus, doch beschränkt sich dieses bis heute fast ausschließlich auf die eigene Gemeinschaft.

2.6.9 Die Alvars als Vorreiter der Bhakti-Bewegung

Auf die uralte und doch immer wieder neu erblühende hinduistische Erscheinung des Bhakti-Yoga (Yoga der Hingabe zu Gott) muss hier näher eingegangen werden, da sie bis heute die Grundlage der hinduistischen Identität und vieler Reformbewegungen gewesen ist. Im Grunde genom-

men gipfelt das *dharmā*, d. h. die Essenz aller prosozialen Tugenden des Hinduismus wie Toleranz, Gewaltlosigkeit und Wahrhaftigkeit, in *bhakti*, das heißt: in der innigen Gottesliebe.

Vivekananda (1863-1902) bezeichnet Bhakti-Yoga als „wirkliche, auf richtige Suche nach Gott, eine Suche, die in der Liebe beginnt, fortfährt und endet. Ein einziger Augenblick der Entrücktheit in extremer Liebe zu Gott bringt uns ewige Freiheit.“ (Vivekananda 2004: 8) Faruqi spricht sowohl beim Sufismus im Islam wie auch beim Bhakti-Yoga in der Hindu-Tradition von besonderen Arten von Mystik. „Beide haben viele gemeinsame Züge, zu denen auch die zentrale Bedeutung der Gottesliebe mit ihren verschiedenen Weisen der Annäherung an die Höchste Wirklichkeit – Gott – gehört.“ (Faruqi 1990: 10f)

Der Ausdruck *Mystik* in der Bedeutung von „etwas Geheimnisvolles“ ist nicht unbedingt zutreffend, da gerade diese Richtungen, sowohl die der Bhakti als auch die des Sufismus, nichts Geheimen sein wollten, sondern jedem, unabhängig von Rasse, Geschlecht oder Stand, zugänglich sein sollten.

Mit dem Ziel der intensiven Gottesliebe kommen Bhakti-Bewegung und Sufismus zusammen. Beide zeigen damit das Vermögen, über die Grenzen des *biologischen Friedens* ihrer Gemeinschaft hinauszugehen. Die Bhakti bewegt sich jenseits von Orthodoxie und Kastengesellschaft, ohne jedoch die Aussagen und Werte der hinduistischen Tradition zu verletzen. In ihrer Ausprägung griff sie nie zu den bekannten Mitteln wie Abgrenzung, Dogmatismus oder Macht. Auch wenn sich immer wieder Fanatiker hervortaten, die im Namen der Bewegung Abgrenzungen schaffen wollten, entwickelten die Anhänger der Bewegung zu keiner Zeit einen kämpferischen Geist. Und trotzdem, oder vielleicht gerade darum, zeigten die Bhaktas bis zum heutigen Tage eine große Wirkung auf die folgenden hinduistischen Generationen.

Liest man in der Literatur über die Entstehung der Bhakti-Bewegung, ist damit vorwiegend die Zeit der muslimischen Eroberung ab dem 11. Jahrhundert gemeint. Denn in den meisten Schriften wird angenommen, dass sich die Bhakti-Bewegung aufgrund muslimischer und später britischer

Einflüsse gebildet hat. Doch der Aspekt der *bhakti* ist bereits in den Upanishaden und später in der Bhagavad-Gita vorzufinden und wurde besonders prominent vor der Zeit der muslimischen Eroberung zwischen dem 7. und 9. Jahrhundert. Es war die Zeit, in der Mönchs- und Asketen-tum wie Buddhismus und Jainismus ihren Höhepunkt in Indien genossen.

Die Bhaktas stellten die Opferriten und die zunehmende Orthodoxie der Brahmanen in Frage und legten größeren Wert auf Meditation, Gleichmut und liebende Hingabe zu Gott. Es war aber auch die Zeit, in der nach der *Gnade* des persönlichen Gottes wie Vishnu und Shiva gefragt wurde, um erlöst zu werden. Wenn die Menschen Geschöpfe mit Gefühlen sind, muss ihr Schöpfer auch eine Persönlichkeit mit Gefühlen sein, die man statt des „Umwegs“ über strenge Sinneskontrolle und Askese direkt durch Liebe erreichen kann.

Besonders die in Südindien ansässigen Alvars (in Gott Versunkene) ab dem 7. Jahrhundert behandelten in ihrer noch heute berühmten Poetik die innige Liebe zu Gott. Zu den Alvars zählten keine Brahmanen, sondern hauptsächlich dravidische Shudras, Unberührbare und Frauen. (vgl. Zaehner 1986: 134)

Waren die philosophischen Schriften bis dahin stets in Sanskrit verfasst, so scheuten sich Dichter nun nicht mehr, ihre Schriften in Volkssprachen wie Tamil oder Bengali zu verfassen. Sie verfassten mehrere tausend Gedichte, die sie selbst unter das Volk brachten. Es wird vermutet, dass die gefühlvollen Dichtungen der Alvars eine so starke Opposition gegenüber den strengen und asketischen Buddhisten und Jainas bildeten, dass diese sich schließlich aus Südindien zurückzogen. „Die ganze Bewegung ist ein leidenschaftliches Aufbäumen gegen die in rituellen Formen erstarrte Religion der Brahmanen und das Ideal der ‚Leidenschaftslosigkeit‘, welches diese mit den Buddhisten und den Jainisten teilen.“ (Zaehner 1986: 138)

Über die hinduistische Mystikerin **Andal** (8. Jahrhundert) wird berichtet, dass sie als Findelkind vor dem Haus eines Alvars gefunden wurde, der sie als Geschenk Gottes betrachtete. Durch ihr einzigartiges religiöses Interesse und eine legendäre Eingebung erkannte ihr Pflegevater, dass Andal eine besondere Person sei, die nur mit Gott verheiratet sein wollte. Also

brachte er sie zur Bildgestalt Krishnas und verheiratete sie mit ihr. Das war zu dieser Zeit ein Bruch mit den sozialen Konventionen, doch Andal hatte den Weg einer Asketin gewählt, statt sich – den Gebräuchen entsprechend – verheiraten zu lassen. Später gründete sie einen Frauenorden und verfasste religiöse Lieder und Gedichte auf Tamil, die noch heute in hinduistischen Tempeln gesungen werden. (vgl. De 1973: 32)

Zaehner vergleicht diesen Mystizismus mit dem bedeutender christlicher Mystiker wie der Heiligen Theresa oder des Heiligen Johannes vom Kreuz, „und zwar in einer Weise, wie dies der introspektive Mystizismus der Yoga-sutras und des Vedanta nicht erlaubt“. (Zaehner 1986: 135) Das solle jedoch nicht bedeuten, dass die Bhaktas zu selbst- und gottgefällig gewesen wären, als dass sie sich nicht um andere gekümmert hätten. „Die schrankenlose Hingabe, welche die Alvars fordern, schließt jedoch Mitgefühl mit den Menschen, die noch der Welt des Samsara verhaftet sind, nicht aus, denn Krishna, der Herr, ist voll Mitgefühl für alle seine Geschöpfe. Die Seele muss als seine ‚Erscheinungsform‘ sein ganzes Wesen widerspiegeln, aber sie kann dies nur dann, wenn sie von der Gnade des Herrn angerührt wurde.“ (ebd.)

2.6.10 Die Bhakti-Bewegung

Die Bhakti-Bewegung verbreitete ihren Einfluss über ganz Indien. Ihre Reformer florierten nicht alle zur gleichen Zeit und am selben Ort. Besonders populär wurde die Bewegung in der nachklassischen Hindu-Epoche zwischen 1100 und 1850 n. Chr. in Form von Schulen und Sekten⁹⁶. Schlensoğ vermutet deshalb, dass sich dieses Aufbegehren hinduistischer Religiosität unter dem Einfluss der muslimischen und später der britischen Herrschaft entwickelte. (vgl. Schlensoğ 2006: 320) Alles, was am Hinduismus im höchsten Maße wesenhaft wirkt, manifestiert sich nach Zaehner vom 10. Jahrhundert an in der Gestalt der Bhakti. (vgl. Zaehner 1986: 142f)

⁹⁶ Hier wird *Sekte* nicht im Sinne von Abspaltung (von lat. *secare*), sondern als dem Hinduismus folgende (von lat. *sequi*) Gruppierung verstanden.

Einer der ersten berühmten Bhakti-Reformer war der Vishnu-Verehrer **Ramanuja** (angeblich 1056-1137). Er pflegte eine schlichte Herzensfrömmigkeit der *bhakti* und *prapatti* (Pfad der Hingabe), der Liebeshingabe und Gelassenheit im Sinne eines gemütsmäßigen Anhangens an der Heilandgottheit. *Prapatti* wurde durch Ramanuja zu einem für alle Kasten gangbaren Heilsweg. „Ramanuja gleicht dem Ghazali und dem Bonaventura darin, dass er die Bhakti, die innige, glühende emotionale Religion volkstümlicher Heiliger und Propheten, aufs Neue verbindet mit der gesamten Gelehrsamkeit der Theologie, Philosophie und Allgemeinbildung seiner Zeit und sie vorträgt in der Gelehrtensprache, dem Sanskrit.“ (Mensching 1968: 336f)

Aus den altindischen vedischen Schriften geht hervor, dass das Ziel aller Yoga-Richtungen und Philosophie die liebende Hingabe zu Gott (*bhakti*) ist. Das ist auch die Bedeutung des Wortes Vedanta (Schlussfolgerung der Veden) und wird besonders in der Bhagavad-Gita hervorgehoben. (vgl. BG u. a. 9.14; 9.26; 12.10) „Die Zeit der Bhakti-Bewegung im Hinduismus hat das alte Ideal der Nichtgewalt erneuert und predigt das Ausüben der Nichtgewalt allem Lebenden gegenüber. Ein Bhakta ist von einer universellen Liebe beseelt, verabscheut den oberflächlichen Ritualismus und lebt wie ein Vegetarier. Kabir ist ein leuchtendes Beispiel; er kritisiert die Art des (Opfer-) Schlachtens der Hindus (*jhatka*) ebenso wie die der Muslime (*halal*); denn in beiden Fällen wird dem Tier Gewalt angetan.“ (Mall 1997: 81f)

Der Webersohn **Kabir** (1440-1518) wächst muslimisch auf als Schüler eines Sufis und wird dann später Schüler des vishnuitischen Ramanandas (1360-1470). „Er betont die Relativität sowohl des Islam wie die des Hinduismus, kritisiert beide Religionen und plädiert dafür, dass sich beide Religionen nicht ausschließen, da die Götter beider durch hingebungsvolle Andacht im Herzen zu finden seien.“ (Schlensog 2006: 322)

Auch wenn die Religionspraxis der Bhakti, die sich zuweilen in ekstatischen Tänzen und Sehnsuchtsgesängen ausdrückt, für Vertreter prophetischer Religionen ungewohnt sein mag, handelt es sich aus Sicht der Hindus hier nicht um Träumerei oder Schwärmerei, sondern um tiefe

Religiosität, die nicht im Widerspruch zur Philosophie der Veden steht. Das folgende Beispiel des Reformers Chaitanya trägt zu diesem Verständnis bei.

Während des 16. Jahrhunderts lebte als fremdartige Erscheinung der bengalische Bhakti-Reformer und „Ekstatiker“ **Chaitanya** (1486-1533), welcher den Tod gefunden haben soll, als er im Zustand schrankenloser Ekstase in den heiligen Fluss Yamuna sprang. Er war ein glühender Vertreter der Liebesaffären von Radha und Krishna. Radha ist in der vishnuistischen Mystik die Favoritin unter den Gopis (Kuhhirtenmädchen), nicht aber Krishnas Gattin. Höchste Seligkeit bereitete es Chaitanya, sich mit Radha zu identifizieren und sich so den leidenschaftlichen Umarmungen seines Herrn zu ergeben. Wie bei den tamilischen Shivaiten musste auch bei ihm die Seele im Umgang mit Gott die weibliche Rolle spielen: alle Seelen (*atman*) sind weiblich und Gott (*brahman*) als höchste Seele männlich.

Obwohl Chaitanya viele bedeutende Philosophen der damaligen Zeit in philosophischen Debatten besiegte, vertrat er die Auffassung, dass man statt seine Zeit mit trockenem Philosophieren zu verbringen, lieber einfach die heiligen Namen des Herrn singen und sprechen und Hingabe zu Gott entwickeln solle. So verbreitete er - mit seinen Gefährten singend und durch die indischen Dörfer und Gemeinden tanzend - liebende Hingabe zu Gott und steckte unzählige Menschen mit seiner Ekstase an. Selbst Tiere soll er zum Singen gebracht und Leprakranke durch *bhakti* geheilt haben. Er scherte sich nicht um irgendwelche religiösen Dogmen oder Kastensunterschiede, sondern war darauf bedacht, alle Lebewesen, besonders Unberührbare, auf die Ebene der reinen Liebe zu Gott zu erheben. Sogar Muslime, dogmatische und monistische Hindus soll er mit der Bhakti-Frömmigkeit angesteckt oder sie davon überzeugt haben. (vgl. De 1983: 228)

Die berühmten hingebungsvollen Lieder der indischen Mystikerin und Dichterin **Mirabai** (1498-1546?) sind die einzigen von einer Frau verfassten Lieder innerhalb der Bhakti-Bewegung dieser Zeit, die sowohl bei Hindus, Sikhs, Muslimen und Christen bis heute berühmt sind. Ihr Leben und ihre Persönlichkeit sind immer noch beliebter Gegenstand vieler Filme und

Musikträger. Ihre Hingabe ähnelt der der oben genannten Andal aus der Zeit der Alvars.

Mirabais Verehrung gilt dem göttlichen Paar Radha und Krishna. Schon als Kind betrachtet sie sich als Gefährtin von Krishna. Als sie 1516 mit dem Sohn des größten Rajputen-Herrscher Mewa verheiratet wird, wehrt sie sich, ihren ehelichen Pflichten nachzukommen; sie teilt ihrem Gemahl mit, dass sie bereits mit Krishna verheiratet sei. Er akzeptiert das, baut ihr sogar einen Tempel und heiratet eine zweite Frau. Doch seine Familie ist damit nicht einverstanden. Als der Gemahl im Krieg fällt, versucht man mehrmals, sie zu vergiften, was jedoch immer wieder misslingt (angeblich soll Krishna sie beschützt haben). Unter großen Schmerzen verlässt sie den Königshof und geht nach Vrindavan, dem Geburtsort ihres Gottes Krishna und verbringt dort asketisch und unauffällig den Rest ihres Lebens. Ihre Verse gehören zum Schatz der Weltliteratur und stehen neben denen der Dichter-Mystiker Hafis, Rumi, Kabir und Hildegard von Bingen. (vgl. Parashar 2006: 10ff)

Ramprasad Sen (1720-81?) ist der letzte berühmte Bhakti-Reformer aus dieser Epoche. Als Kali⁹⁷-Verehrer bildet er eine Ausnahme unter den vorwiegend vishnuitischen Bhakti-Reformern. Seine Lieder wurden international populär.

Die Reformer der Bhakti-Bewegung inspirieren bis heute viele berühmte Menschen, sich wohlätig zu engagieren. (vgl. 3 Der Neohinduis- mus) Zaehner misst im Verlauf dieser Epoche dem Hinduismus einen grundlegenden Wandel zu. „Weder der Ritualismus noch das Streben nach einsamer *mokhsa* (Befreiung) hatte einem Volk, das nach religiöser Erfahrung lechzte, genügen können. Der Mystizismus selbst, der in Indien so häufig mit Religion identisch ist, löste seinen Blick vom innersten Mittelpunkt der Seele und wandte ihn dem Gott draußen zu, der die Seele liebt; und man erkannte, dass dem spirituellen Dasein eine neue Dimension eingefügt worden war. Das war die innere Erfahrung. Äußerlich gesehen, prüften die Bhakti-Reformer die Sozialstruktur der hinduistischen Gesellschaft und befanden, dass sie nicht gut sei.“ (Zaehner 1986: 155) Das

⁹⁷ Die Göttin Kali (die Schwarze) steht für Tod, Zerstörung und Erneuerung.

Kastensystem, welches einst einem nützlichen Zweck gedient haben mochte, hatte nun erwiesenermaßen ungerechte Auswirkungen geschaffen, es setzte unerträgliche Trennwände zwischen den Menschen. Deshalb verbannten sie es aus ihren eigenen Gemeinschaften, weil sie glaubten, dass Gott all seinen Geschöpfen die gleiche Liebe zuwende.

Die Bhakti legt in ihrer praktischen Ausprägung besonderen Wert auf die ethische bzw. prosoziale Komponente des Hinduismus. Vivekananda bringt bei seinen Methoden und Mitteln der Bhakti die Quintessenz, dass Reinheit als absolut grundlegende Arbeit der Fels sei, auf dem das ganze Bhakti-Gebäude ruhe. Die Reinigung des äußeren Körpers und die genaue Unterscheidung bei der Auswahl von Nahrungsmitteln seien beide einfach, ohne innerliche Reinlichkeit und Reinheit, jedoch von überhaupt keinem Wert. In der Liste, wie sie von Ramanuja vorgegeben ist, werden genannt: *Satya* (Wahrhaftigkeit), *arjava* (Aufrichtigkeit), *aya* (Selbstlosigkeit im Handeln anderen gegenüber); *ahimsa* (anderen weder durch Gedanke, Wort oder Tat zu verletzen), *anabhidhya* (kein Trachten nach Gütern anderer, keine nutzlosen Gedanken zu fassen, nicht über von anderen zugefügten Verletzungen zu brüten). Vivekananda betont besonders den ethisch-zwischenmenschlichen Aspekt des *ahimsa*. „Der Mensch, der nicht einmal den Gedanken im Herzen trägt, jemandem Leid zuzufügen, der sich über den Reichtum selbst eines größten Feindes freut, dieser Mensch ist der Bhakta, er ist der Yogi; er ist der Guru aller, selbst wenn er jeden Tag seines Lebens Schweinefleisch isst.“ (Vivekananda 2004: 93 ff)

2.7 Einflüsse der europäischen Kolonisation

Rothermund und Kulke (1982) sowie Schlensoğ (2006) geben detaillierte Beschreibungen zur geschichtlichen Entwicklung der europäischen Kolonisation bis zur Unabhängigkeit Indiens. Die uns vorliegende Literatur konzentriert sich im Wesentlichen auf gesellschaftspolitische Abläufe. Auf die Einseitigkeit missionarischer Berichterstattung und den Mangel an „objektiven“ Quellen wurde bereits hingewiesen. Unbestritten bleiben daher viele Fragen bezüglich des Prosozialen bei der hinduistischen Bevölkerung

während dieser Zeit offen. Deshalb sollen hier lediglich einzelne Abschnitte der europäischen Kolonialgeschichte aufgegriffen werden, die Aufschluss über das hinduistische Prosoziale in dieser Zeit zu geben scheinen.

2.7.1 Portugiesischer Handel

Ab dem 14. Jahrhundert steigerte sich das Interesse der europäischen Länder, Kolonien zu errichten, um sich Rohstoffe zu sichern. Nachdem Kolumbus 1492 Amerika entdeckt hatte, lag besonders den Portugiesen daran, Indien noch vor den konkurrierenden Spaniern für ihren Handel zu vereinnahmen. Nach erbittertem Streit wurden die Interessenssphären 1493 durch den Schiedsspruch des Papstes festgeschrieben. Dabei wurde Indien nicht Spanien, sondern Portugal zugesprochen. (vgl. Schlenzog 2006: 333)

1497 verließ Vasco de Gama Europa und erreichte ein Jahr später nach aufwendiger Seefahrt (der Landweg war durch die Osmanen besetzt) Südindien. Das Hauptinteresse bestand zunächst am Handel mit Gewürzen (besonders Pfeffer, der wesentlich mehr Profit als Gold versprach), dessen Monopol den Muslimen unterlag. Deshalb erfolgte die nächste Überfahrt nach Indien direkt mit einer Kriegsflotte, um gegen die Muslime die Oberhoheit Portugals über die Städte an der indischen Westküste zu erlangen. Damit begann die Kolonisierung Indiens durch die Europäer. 1502 reiste Vasco de Gama wiederholt nach Indien und kehrte mit 50 000 Tonnen Pfeffer zurück. (vgl. Schlenzog 2006: 335f)

Die politische Situation war in Indien zu dieser Zeit wegen miteinander rivalisierender muslimischer Kleinfürstentümer in einem zerrissenen und uneinheitlichen Zustand, was die Europäer sehr schnell ausnutzten, indem sie die damaligen Gegner zugunsten ihrer Handelsbeziehungen gegeneinander ausspielten: Wenn einer der damaligen, meist muslimischen Herrscher Konflikte bereitete, zeigte sich dessen Gegner bereit, Handel mit den Fremden abzuschließen. Außerdem war der Seeweg noch ungeschützt, sodass die Portugiesen Militärstützpunkte errichteten und durch Zollschutzgelder die Kontrolle über das gesamte Handelssystem im Indischen Ozean

übernehmen konnten. Auf diese Weise erkämpften sie sich für fast ein Jahrhundert ein Kolonialimperium über weite Teile Südindiens.

2.7.2 Die Mission des portugiesisch-katholischen Mittelalters

Angesichts der religiösen Vielfalt Indiens, die wie in kaum einem anderen Land allgemein toleriert war, dürfte es im Grunde genommen kaum ein Hindernis gegeben haben, auch den christlichen Glauben in die Gesellschaft zu integrieren und friedlich zu praktizieren. Das hatte das hinduistische Indien bereits zu Zeiten der Fremdherrschaften bewiesen. Zumindest war die freie Religionsausübung, auch unter den Muslimen, nie ernsthaft bedroht gewesen.

Wie festgestellt, war es bei der Analyse des Prosozialen in der hinduistischen Bevölkerung unter muslimischer Herrschaft sehr wichtig, die religiösen Absichten der Eroberer zu erkennen. Ihre Eroberungszüge waren eindeutig religiös begründet. Doch auch wenn es den Europäern in erster Linie um Handel ging, waren ihre Kolonisierungen stets von Missionierungsabsichten begleitet. Und besonders im Mittelalter verliefen diese Versuche nicht nur friedlich, sondern zeugten von ausgeprägten Alleinansprüchen und Absolutismus.

Auch wenn es hier nicht direkt um den Hinduismus geht, verdeutlicht die folgende Gegenüberstellung der *europäisch*-christlichen und der *indisch*-christlichen Entwicklungsgeschichte die weitaus höhere Toleranzschwelle der hinduistisch geprägten Religionskultur Indiens hinsichtlich religiöser Vielfalt.

Aufgrund vieler Zeugnisse scheint es erwiesen, dass der Apostel Thomas – genannt der „ungläubige Thomas“⁹⁸ (gestorben 72 n. Chr.) – schon sehr früh nach Indien gelangt war, um dort den christlichen Glauben zu verkünden. Er soll sogar eine Gemeinschaft von 17 000 Anhängern aufgebaut haben. (vgl. Schlenso 2006: 334)

⁹⁸ Thomas wird der „ungläubige Thomas“ genannt, weil er als einziger der zwölf Apostel an Jesu Auferstehung zweifelte, worauf Jesus ihn als einzigen in seine Wunden fassen ließ.

„Faktisch sind die Thomaschristen bis heute ‚hinduistisch in ihrer Kultur, christlich im Glauben und syrisch (oder nestorianisch) in Lehre, Liturgie und Ekklesiologie⁹⁹‘.“ (ebd.: 335) Sie fielen tatsächlich nicht auf in der Gesamtgesellschaft Indiens, da sie an allen Hindu-Ritualen teilhatten und bis heute in der Kastengemeinschaft integriert sind. „Allen kirchlichen Domestizierungsversuchen zum Trotz blieb die heute in viele Teilkirchen aufgespaltete Gemeinschaft insgesamt eigenständig, mit eigener Hierarchie und mit eigenen Riten.“ (ebd.)

Seit der Zeit der Apostel unterlag das Christentum vielen Veränderungen (alte Kirche, Mittelalter). So hatte sich die europäische Kirchengeschichte in den 1600 Jahren, die zwischen der Ankunft des Apostels Thomas und der der Portugiesen lagen, völlig anders entwickelt als die indische. Das betraf vor allem die kirchliche Hierarchie und das Missionsverständnis.

Die europäisch-christliche Missionierung durch die katholische Kirche verlief parallel zur Kolonialisierung durch Spanien und Portugal. „Religionspolitisch zeichnet sich diese Epoche insbesondere dadurch aus, dass schließlich – mit Hilfe unter anderem auch von einseitigen Interpretationen, Manipulationen, ja Fälschungen – unter Papst Gregor VII. eine absolutistisch-monarchische Kirchenfassung zum Durchbruch gelangt, die dem Papst alle erdenkliche juristische Vollmacht und theologische Autorität verleiht und ihn nicht nur zum Nachfolger Petri, sondern zum Stellvertreter Christi, ja Gottes selber macht.“ (Schlensog 2006: 337)

Das heißt unter anderem: Die römisch-katholische Kirche wurde

- **zentralisiert** (die Ecclesia Romana als ‚Mutter‘ und der Papst als ‚Vater‘),
- **juridisiert** (Papst will Exekutive, Legislative und Judikative sein, gestützt vom selbst gegründeten Kirchenrecht),
- **politisiert** (die Kirche präsentiert sich gegenüber der staatlichen Macht als eigenständige Herrschaftsinstitution mit völkerrechtlichem Status, diplomatischem Dienst und Sonderrechten),

⁹⁹ Ekklesiologie ist die theologische Lehre von der christlichen Kirche.

- **klerikalisiert** (eine patriarchale Hierarchie und ein vom Volk abgehobener Klerikerstand zölibatärer Männer dominiert die Laienschaft),
- **militarisiert** (Kirche der Militanz manifestiert sich durch die Jahrhunderte in Bekehrungs-, und Ketzerkriegen, und in Kreuzzügen – auch gegen Mitchristen – und Religionskriegen, auch in Judenverfolgungen, Häretiker- und Hexenverbrennungen, und in Inquisition und gnadenloser Verfolgung von Abweichlern).

„Außerhalb der Kirche ist kein Heil‘ ist fortan die Devise – jenes fatale Diktum, im 3. Jahrhundert von Origines formuliert und von Cyprian im dramatischen innerkirchlichen Konflikt um die Häretikertaufe erstmals als theologisches Argument verwendet und schließlich 1441 vom Konzil von Florenz zur offiziellen kirchlichen Doktrin gegen Andersgläubige erhoben.“ (ebd.: 338)

So erhielten die Portugiesen bei der Eroberung Indiens außer dem Segen der Kirche auch deren juristische Legitimation. „Kirchenrechtliche Grundlage ihrer Kolonialpolitik war das kirchliche Patronatswesen, eine konsequente Weiterführung des mittelalterlichen Eigenkirchenwesens: Die Patronatsmächte (Portugal und Spanien) übernahmen vom Papst die Pflicht, den katholischen Glauben in den neu entdeckten Ländern auszubreiten und zu unterhalten, im Gegenzug erhielten sie dafür das Recht, bei der Besetzung kirchlicher Ämter mitzureden, Steuern zu erheben und andere Privilegien. Schon 1456 übertrug Papst Calixtus III. zunächst dem Christusorden (ein ehemals geistlicher Ritterorden zum Kampf gegen die Mauren), die kirchliche Jurisdiktion über sämtliche portugiesische Kolonien Afrikas und Asiens. 1461 wird schließlich der portugiesische König selber Großmeister dieses Ordens und damit Patronatsherr über die Kolonien.“ (Schlensog 2006: 338)

Diese ureigenste Pflicht der Kirche war in den Augen des Papstes die Mission, die auf den Patronatsherren übertragen wurde und von den Orden auszuführen war, in dem Fall von Franziskanern, Dominikanern, Jesuiten und Augustiner-Eremiten. (vgl. ebd.)

Doch sowohl der König wie die Orden hielten sich nicht unbedingt an die Anweisungen des Papstes und entwickelten eigene Methoden zur Mis-

sionierung. Ein Beispiel ist Robert de Nobili, der ab 1606 mehrere Jahre in Indien weilte und sich der Bevölkerung äußerlich anpasste, Sanskrit und Tamil lernte, woraufhin er mit Schwierigkeiten versuchte, in seinen Schriften die christliche Terminologie in diese Sprachen zu übertragen. Schlensoff hebt hervor, dass de Nobili wie kein anderer Zeitgenosse Verständnis für die indische Religion und Kultur aufbrachte. Seiner Auffassung nach mussten Bedingungen geschaffen werden, damit die Menschen der Verkündigung zuhörten, indem man bereit war, die Gebräuche des Heimatlandes anzulegen und „In der unter Indern“ zu sein. Trotzdem waren seine Missionserfolge bescheiden, und letztendlich wurde er der Täuschung bezichtigt, sowohl von der Kirche als auch von den Einwohnern. Zwar versuchte die Kirche, ihre Mission zu verstärken, erlangte jedoch wenige Erfolge. (vgl. Schlensoff 2006: 393)

Zunächst waren die Thomaschristen erfreut, ihren Glaubensbrüdern aus Portugal beim Zugang zum Gewürzhandel zu helfen. Doch wegen Lehr- und Ämterfragen kamen bald (auch gewaltsame) Auseinandersetzungen auf, bis hin zu Verbrennungen vermeintlich häretischer Bücher der Thomaschristen durch die Portugiesen. 1599 wurde durch eine Synode des Bischofs von Goa den Thomaschristen zwar erlaubt, weiter bestimmte Riten auszuüben, bestimmte Lehren wurden jedoch verdammt. Das Recht auf eine eigenständige auf den Apostel Thomas zurückgehende Tradition wurde ihnen abgesprochen; die syrisch-christlichen Patriarchen wurden exkommuniziert. Die „Syrochristen“ sollten dem Papst unterstellt werden. Das erzeugte heftiges Aufbegehren bei den Einheimischen, die ihre Jahrhunderte langen Tradition verletzt sahen. Nach jahrzehntelangem Streit behaupteten sich die Thomaschristen: Die europäischen Missionare wurden verjagt und man schwor, sich niemals mehr einem Europäer zu beugen. Und so wurde trotz päpstlichem Verbot 1653 ein eigener Patriarch in sein Amt eingeführt. (vgl. ebd.: 340)

Auch wenn seitens kirchlicher Vertreter an der Existenz der Thomaschristen gezweifelt werden mag, wäre eine christliche Entstehung und Entwicklung im inquisitorischen Stil des europäischen Mittelalters auf indischen Boden kaum vorstellbar gewesen. Die seit jeher multireligiöse

Landschaft musste früh bzw. von Beginn an mit einer religiösen Vielfalt leben und umgehen und Toleranz *erlernen*. Und selbst wenn eine religiöse Dominanz von Staats wegen verlangt wurde, vermochte es kein Herrscher, dies in der überwiegend dezentralisierten Land- und Dorfbevölkerung durchzusetzen. Das beweist, dass der prosoziale Aspekt der religiösen Toleranz und Friedfertigkeit durch die Begegnung verschiedener Religionen erlernt werden kann und vielleicht auch muss.

Nichtsdestotrotz versuchten die im mittelalterlich-christlichen Stil gelernten Eroberer mit aller Macht, ihre Mission in Indien durchzusetzen. Bereits auf seiner zweiten Fahrt nach Indien wurde Vasco de Gama von einem Priester begleitet, dem vom König die Order mitgegeben worden war: „Um diese Menschen zu überzeugen, dass sie die Wahrheiten (des Christentums) akzeptieren, mögen die Priester und Brüder ihnen alle natürlichen und gesetzlichen Argumente vorlegen und die vom kanonischen Gesetz vorgeschriebenen Zeremonien durchführen. Und wenn diese Menschen hartnäckig in ihren Irrtümern sein sollten, dann sollen sie mit Feuer und Schwert und allen Schrecken des Krieges belehrt werden.“ (zit. in ebd.: 341)

Erst als der zweite Gouverneur, Albuquerque (1453-1515), (seit Beginn der portugiesischen Besetzung unter dem Schutz des damaligen Königs von Cochin) potenzielle Konvertiten mit Geld lockte, wuchs die Zahl der Konvertiten rasant auf 15 000 gegenüber 300 portugiesischen Siedlern. Das stieß beim bis dahin wohlgesonnenen indischen König von Cochin (Südindien) auf Kritik, da die Konvertiten aus den eigenen Reihen immer mehr sozial isoliert, zuweilen sogar enteignet und vertrieben wurden. Er bat deshalb darum, der Konversion Einhalt zu gebieten. Nachdem auch die Konvertiten selbst für die Portugiesen ein finanzielles und politisches Risiko darstellten, verbot der portugiesische Gouverneur die Mission, zumindest für diese Kreise.

Bei diesem Verbot handelte es sich allerdings nicht um ein Zeichen der Toleranz, sondern (wiederum) um politischen Pragmatismus. Derselbe Gouverneur war zudem ein Muslimen-Hasser, der sogar vorhatte, Medina zu erobern, die Gebeine des Propheten zu rauben und als Faustpfand für

das Heilige Land zu nehmen, berichtete er stolz seinem König nach der Eroberung von Goa: „Ich brannte die Stadt nieder und übergab alle dem Schwert – wann immer wir sie finden konnten, kein Maure wurde verschont, und wir füllten ihre Moscheen mit ihnen und zündeten sie an.“¹⁰⁰ (zit. in Schlenzog 2006: 341)

Wer nicht zur Konversion bereit war, musste damit rechnen, Opfer der päpstlichen Inquisition zu werden (kirchliche Behörde zur Verfolgung von Irrlehren und „Ungläubigen“¹⁰¹) und nach Goa zum Generalinquisitor geschickt zu werden. Von 1600-1773 wurden 73 Personen dort hingeschickt und verurteilt, oft auch zum Tode. Aufgrund dieser heftigen Verfolgungen sollen nach der Hälfte des 18. Jahrhunderts viele Distrikte nahe Goa fast entvölkert gewesen sein, und jene, die dort lebten, nach Malabar ausgewandert sein, „um der gewaltsamen Konversion zu entfliehen“. (O'Malley¹⁰² zit. in Schlenzog 2006: 341f)

Schlenzog gibt zu Recht zu bedenken, wie sich wohl die Hindus gefühlt haben müssen, als die Christen, die im Namen Christi beispielsweise gegen die Witwenverbrennung zu Felde zogen, „jene auf dem Scheiterhaufen verbrannten, deren einziges Verbrechen darin bestand, dass sie nicht für den christlichen Glauben zu gewinnen waren“. (Schlenzog 2006: 342)

2.7.3 Britische Vereinnahmung von Wirtschaft und Verwaltung

Nachdem sich inzwischen Portugiesen, Holländer, Franzosen und Briten heftige Kämpfe geliefert hatten, um sich den Zugriff auf die Schätze Indiens zu sichern, waren es letztendlich die Briten, die durch geschickte Strategie – erst durch Privateigner, dann auf direktem Wege – einen indischen Herrscher nach dem anderen besiegten, vereinnahmten oder politisch

¹⁰⁰ Schreiben Albuquerque an den damaligen portugiesischen König.

¹⁰¹ 1542 wurde die Inquisition von Papst Paul III. (1534-1549) neu organisiert und für alle Länder in Rom zentralisiert. Etwa zwanzig Jahre später wurde sie in den Städten Indiens eingeführt mit dem Recht, jede Person zu inhaftieren, die etwas gegen den Glauben sagte oder tat, und sie nach Goa zu schicken, wo sie vom Generalinquisitor geprüft wurde. (vgl. Schlenzog 2006: 341)

¹⁰² O'Malley, L. S. S., Modern India 1968: 45

isolierten. „Die Konturen Britisch-Indiens standen so zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits im Wesentlichen fest. Die Küsten und die fruchtbarsten Gebiete des Inlands sind nun in britischer Hand. Die Fürsten, die sich mit den Briten verbündet haben, leben mit interner Autonomie, aber ohne außenpolitische Handlungsfreiheit in diesem Britisch-Indien eingeschlossen wie die reglosen Insekten im Bernstein.“ (Kulke/Rothermund 1982: 259)

Die schnell überwältigten Inder dienten den jeweiligen Truppen als Soldaten. Während der Kolonialisierung mischten sich die Engländer schon bald in die inneren Angelegenheiten der indischen Verwaltung ein, und England wurde immer mehr zur indischen Landmacht. Das Handelsmonopol wurde durch private Händler ausgehöhlt und durch eine moderne Ämterhierarchie änderten die Briten die Strukturen des Landes zu einer Staatsverwaltung. (vgl. Schlenzog 2006: 348)

Die Industrialisierung in England führte dazu, dass die britische Handelsgesellschaft, die Ostindien-Gesellschaft, maschinell hergestellte Waren auch auf den indischen Markt bringen konnte, während der Export indischer Textilien nach England zu viele Schutzzölle gekostet hätte. Deshalb konnten die Inder außer ihren Rohstoffen nichts an die Engländer verkaufen. Zudem schafften es die Briten durch die Übernahme der Verwaltung binnen kürzester Zeit, ein Steuersystem einzuführen, das den indischen Profiteuren des Handels hohe Einnahmen brachte. Deshalb ließen die Inder die Briten zunächst gewähren. Doch gerieten sie dadurch auch immer mehr in Abhängigkeiten, und so wurde Indien zunächst eine ökonomische Kolonie Englands. Ab 1833 stellten die Briten die Handelsaktivitäten ein und konzentrierten sich vorerst nur noch auf Administration und Rechtsprechung, die Ausbildung von Anwälten, die Organisation der Steuereintreibung und damit auch die Ausbildung von Beamten und Angestellten. (vgl. Schlenzog 2006: 349)

2.7.4 Der Sepoy-Aufstand

1857 kam es zum Sepoy-Aufstand. (vgl. 2.6.8 Das Beispiel der Sikhs) Zwar profitierte die aufsteigende Mittelschicht der Angestellten und Beamten von den Briten. Doch unter einem Großteil der indischen Bevölkerung war Unzufriedenheit entstanden. Die Landbesitzer und Bauern litten unter den gesetzlichen Anbauvorschriften und der Steuerpolitik der Briten. Die Würdenträger des früheren Regimes vermissten ihre Privilegien, und die Religionsvertreter fürchteten einen wachsenden Einfluss auf die traditionellen Werte durch die eifrigen christlichen Missionare, die mit den Europäern ins Land gekommen waren. Den Regionalfürsten missfiel zunehmend die Annexionspolitik der Briten, die sie zu politischen Statisten degradierte. (vgl. Schlenzog 2006: 349)

Es kamen Gerüchte auf, dass die Briten die muslimischen und hinduistischen Soldaten „verdeckt bekehren“ wollten, indem sie Gewehrpatronen mit Schweine- oder Rinderfett eingeschmiert hätten. Für Hindus wie Muslime bedeutete die Berührung mit Tierfett eine Verletzung elementarer religiöser Reinheitsvorschriften. Die Soldaten weigerten sich deshalb mehrheitlich, die Patronen zu benutzen. Ihre britischen Vorgesetzten, die sich bis dahin kaum näher für die religiösen Angelegenheiten der Inder interessiert hatten, ahnten nicht die verheerenden Konsequenzen, als sie die Soldaten bestrafte und in Ketten legen ließen.

Zunächst kam es zu einem Aufstand, dann zu einer großen Meuterei, die von Delhi mit gewaltigen Unruhen auf ganz Nordindien übergriff. Über ein Jahr zogen sich die Kämpfe hin. Möglicherweise hätte dieser erste offene Widerstand die Briten sogar in die Knie gezwungen. Doch im letzten Moment gewannen die Briten die kämpferischen und in dieser Angelegenheit weitgehend neutralen Sikhs als Bundesgenossen, „zum Preis freilich ihrer politisch-religiösen Aufwertung und Integration in die Kolonialarmee“. (Schlenzog 2006: 349)

Die Briten konnten zwar den Sieg für sich reklamieren, doch das „liberale Sendungsbewusstsein, mit dem sie im 19. Jahrhundert angetreten waren, einem dankbaren Indien die Segnungen der Zivilisation zu bringen, blieb auf der Strecke. Indien hatte sich als undankbar und feindselig erwie-

sen. ... Indien, diese Lehre zog man aus dem Aufstand, war konservativ und musste konservativ regiert werden.“ (Kulke/ Rothermund 1982: 277)

Nach über zweihundert Jahren war die Ostindien-Gesellschaft am Ende. Aufgrund der Kriegskosten, auch von anderen Kriegen wie in Amerika, war die Staatskasse leer. Nicht lange Zeit später übernahm die britische Regierung Indien, erklärte das Land zur britischen Kronkolonie und beherrschte sowohl den Handel als auch die Politik.

Noch heute wird darüber spekuliert, wie es den Engländern gelang, in so kurzer Zeit und mit so geringem militärischen Aufwand, Indien ökonomisch und politisch zu vereinnahmen. Weil sie es immer wieder schafften, indische Herrscher in Sicherheit zu wiegen und gegen rivalisierende Fürsten zu unterstützen, hatten sie zumindest nicht die Kosten für die Auseinandersetzungen, im Gegenteil: die jeweiligen Herrscher fanden sie oft großzügig ab, um dann doch später isoliert und von den Briten vereinnahmt zu werden. Die Briten, so Schlenso, verfolgten eine „berechnende Politik“. (Schlenso 2006: 350)

Der Sepoy-Aufstand wurde zu einer Offenbarung – für Herrscher und Beherrschte. Die Briten hatten in keiner Weise mit so heftigen Reaktionen gerechnet. Die angebliche Verwendung von Tierfett war in ihren Augen eine Belanglosigkeit, die nur aufgebauscht worden war, um ihre Kriegsführung zu boykottieren. Sie bestrafte die Aufständischen wegen Befehlsverweigerung. Diese harten Maßnahmen bestärkten die Inder nur in ihrem Verdacht, heimlich bekehrt zu werden.

Gerade die angebliche Verwendung von Rinderfett muss die Hindus in ihrem Festhalten am Prinzip der Gewaltlosigkeit gegenüber Tieren zutiefst verletzt haben. Um nationale Gefühle ging es zunächst nicht. Für die Muslime nicht minder gravierend war die Verletzung des Reinheitsprinzips. Das Ereignis führte zur Solidarität von Muslimen und Hindus. Aus der Missachtung religiöser Gefühle entwickelte sich ein gemeinsames Anliegen mit nationalen Zügen gegen die britische Kolonialmacht.

2.7.5 Die britische Kolonialmacht

Das Mogulreich war unter Aurangzeb 1707 zerfallen, und das von Shivaji gegründete Reich der Marathen (1674-1818) war das letzte indische Großreich vor der britischen Herrschaft. An die Stelle der Ostindien-Gesellschaft trat 1858 die britische Kronkolonie. Militärausgaben, Investitionen in Verwaltung, Wirtschaft und Gesellschaft bestritt sie durch Zölle, Verbrauchssteuern, Steuererhöhungen und das Opiumgeschäft. Schon bald entwickelten die Engländer Exekutive, Legislative und bis zur Jahrhundertwende die weltgrößte Bürokratieimperium. Die britische Herrschaft konnte bald schon wachsenden Handel und angehende industrielle Entwicklung verbuchen, doch Opfer dieser schnellen Entwicklung war der überwiegende Teil der Inder, die unter der rigiden Landwirtschafts- und Steuerpolitik, der aufgeblähten Verwaltung und der Finanz- und Währungspolitik, deren Profiteure lediglich die Kolonialherren waren, litten. „Nutznießer waren vor allem Exporteure, Händler, Herrscher und Geldverleiher, in deren Arme jene zahllosen Kleinbauern getrieben wurden, die dem doppelten finanziellen Druck von Markt und Steuerbehörden nicht standhielten und von ihren Geldgebern in Schuldknechtschaft gehalten wurden. Das indische Rechtssystem trug das Seine dazu bei, die Ausbeutung und Verarmung der Massen zu institutionalisieren.“ (Schlensog 2006: 351)

Die von den Briten gebaute Eisenbahn wurde zum größten Arbeitgeber des Landes. Um die Jahrhundertwende verdoppelte sich das Transportvolumen von Waren und Personen. Bis heute ist nicht endgültig geklärt, warum die Briten Indien nicht industrialisierten. Darauf wird später noch eingegangen. Auf alle Fälle profitierten nur bestimmte Schichten in den Städten von den neuen Möglichkeiten, doch am Ende der langen Herrschaft der Briten in Indien waren „kaum positive Posten in der Bilanz der wirtschaftlichen Entwicklung zu verzeichnen“. (ebd.)

Nur die Bevölkerung wuchs deutlich an und die Unterentwicklung ebenso. Das war systembedingt und von der Kolonisation ausgelöst, was natürlich von der einstigen Kolonialmacht selbst bis heute bestritten wird. Aus ihrer Sicht hatten die Briten beispielsweise im Bildungsbereich für

ihre Untertanen das Beste getan. Während die ersten Kaufleute der Ostindien-Gesellschaft noch darauf angewiesen waren, mit indischen Mittelsmännern, Beamten und Angestellten zusammenzuarbeiten, und sich um Sprach- und Landeskenntnisse bemühten, zeigten sich die folgenden „Kulturbringer“ der britischen Krone wesentlich herablassender gegenüber dem „barbarischen“ und „abergläubigen“ Volk. Mit wissenschaftlicher Überheblichkeit kritisierten sie Indiens Verwaltung, Rechtssystem und Ökonomie und trachteten nach Neugestaltung des Landes nach ihren Vorstellungen. Das betraf vor allem die Bildung. Großen Streit auch unter indischen Intellektuellen gab es in der Frage, ob die Schulpädagogik sich mehr an der Bewahrung indischer Kultur und Tradition oder an englischer Bildung und Erziehung orientieren solle. Englische Schulen gab es bereits seit hundert Jahren. Sie waren seit 1717 von christlichen Missionaren errichtet worden. „Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts entstanden in verschiedenen Regionen Indiens ganze Netzwerke solcher Missionsschulen, in denen selbstverständlich auf Englisch und mit englischen Textbüchern gepredigt und unterrichtet wurde.“ (Schlensog 2006: 353f)

Das britische Parlament ordnete ein Mindestbildungspensum an, das nach einigen Jahren jedoch reduziert wurde. Als Vorsitzender des Erziehungsausschusses wurde der junge Lord Macaulay¹⁰³ eingesetzt. Er verstand von der indischen Kultur allerdings so gut wie nichts. Ein Regal Bücher in einer europäischen Bibliothek galt ihm „mehr als die gesamte Literatur Indiens und Arabiens“. (ebd.) Da der englische Staat fortan die Kenntnis von westlicher, das heißt englischer Literatur, Philosophie und Wissenschaft durch das Englische förderte, wurden die gesamten Mittel für Erziehung dafür eingesetzt, dieses Wissen zu verbreiten. (vgl. ebd.)

Nach Daves Auffassung verfolgte Macaulay das Ziel, die Inder zu transformieren: Die Hautfarbe bleibt, aber nicht nur Sprache, sondern auch Verhalten und Denken sollten britisch werden. Die neue Bildungspolitik führte auch dazu, dass das bisherige Schulsystem der Gurukulas und Pathshalas

¹⁰³ 1834 wurde Lord Thomas Babington Macaulay von Generalgouverneur William Bentinck an den neu geschaffenen Supreme Council of the Indies berufen und zum Präsidenten des Erziehungsausschusses ernannt. (vgl. Schlensog 2006: 353)

abgeschafft wurde. Lediglich die englisch geschulten Inder hatten fortan die Möglichkeit, in höhere Positionen zu gelangen. Bis heute überlebten nur einige Pathshalas in Varanasi und Prayag; die anderen starben aus und wurden ersetzt. Die Briten hatten nur Interesse an der Verwaltung ihrer Kolonie, traditionelles Wissen und Ethik interessierte sie nicht. Wenn jemand eine Arbeit haben wollte, bekam er sie nur, wenn er eine britische Schule besucht hatte. Die Anerkennung, die die Pathshalas bislang genossen hatten, wurde systematisch zerstört. (vgl. Dave 2009, Anhang: 323f)

Auch heute noch gilt Gandhis These, wonach die Briten mit ihrer Bildungspolitik komplett versagt hätten: Anfang der 1930er Jahre gab es in Indien mehr Analphabeten als fünfzig oder hundert Jahre zuvor. Bildung diente in dieser Zeit hauptsächlich zur Vorbereitung auf Verwaltungs- und Lehrberufe, die jedoch nur bestimmten Schichten vorbehalten waren. Die Elementarbildung, insbesondere auf dem Lande, war zunehmend unterentwickelt und „für all jene Massen, die auf der Verliererseite der ökonomischen Entwicklung standen, zunehmend kaum zu bezahlen. Die Kluft zwischen Reich und Arm, Gebildet und nicht Gebildet wurde deshalb größer, und mit ihr auch die Unzufriedenheit in weiten Teilen der Bevölkerung. Ausbildung für die Massen, besonders für die Frauen, ist nach wie vor eine der drängendsten Aufgaben des modernen Indien.“ (Schlenso 2006: 354)

2.7.6 Protestantische Mission

Die in der Tradition von Halle stehenden lutherisch-protestantischen Theologen Bartholomäus Ziegenbalg (1682-1719) und Heinrich Plütschau (1677-1752) gründeten 1705 die erste evangelische Mission in Indien. Ihr Wirken war in keiner Weise vergleichbar mit den Missionsversuchen der Inquisitionszeit. Die pädagogisch sensibilisierten Theologen entwickelten bald „ein bemerkenswertes Engagement, das karitativ-pädagogischen Einsatz, Verständnis für lokale Kultur und christliches Missionsinteresse zu verbinden versucht und buchstäblich ‚Schule‘ machen sollte.“ (Schlenso 2006: 357)

Sie bemühten sich, die südindische Kultur und Sprache zu verstehen, errichteten Schulen für die Einheimischen, bildeten Lehrer aus, die zum Christentum bekehren sollten. Ziegenbalg verbrachte die zweite Hälfte seines Lebens in Indien (er wurde nur 36 Jahre alt) und übersetzte das Neue Testament ins Tamil. Er verfasste zwei Bücher, die allerdings von einem eurozentristisch-christlichem Superioritätsgefühl geprägt sind. Sein Auftraggeber August Hermann Francke¹⁰⁴ zeigte eine gewisse Engstirnigkeit und lehnte eine Veröffentlichung ab, da die Missionare ausgesandt seien, das „Heidentum“ in Indien auszurotten und nicht, um „heidnischen Unsinn“ in Europa zu verbreiten. (vgl. ebd.)

Ziegenbalg bildet zweifellos eine Ausnahme bezüglich seines verständnisvollen und assimilierenden Verhaltens gegenüber der indischen Bevölkerung. Sein Beispiel zeigt, dass biologischer Friede unter den Religionen auch mit christlichen Vertretern möglich gewesen wäre. Doch sein Auftrag war ein anderer: die Bekehrung der Hindus zum Christentum. Bibelübersetzungen in die indischen Sprachen sollten ausschließlich der Bekehrung der Brahmanen dienen. Man erhoffte sich davon, dass die übrigen Hindus sich dann genauso verhalten würden wie ihre Priester und Gelehrten. Doch die Geschichte des Hinduismus ist gekennzeichnet von religiösen Debatten. Deshalb waren die zu bekehrenden Brahmanen den Disputationen mit den Christen gewachsen und gingen nicht selten als Sieger daraus hervor. (vgl. Malinar 2009, 1: 262)

Besonderes Missfallen bei der indischen Bevölkerung erregten die Straßenpredigten, in denen die Hindus oft verunglimpft wurden. „Die Figur des ‚Straßenpredigers‘ wurde zum Signum einer christlichen Aufdringlichkeit, die die Respektabilität des Christentums insgesamt in Frage stellte.“ (ebd.) Auch der Konsum als unrein geltender Substanzen wie Wein zum Abendmahl oder die Vorstellung einer Kommunion mit dem Leib Christi erschien den Brahmanen wenig kultiviert. Das Ergebnis von 500 Jahren Missionsarbeit in Indien fällt daher sehr bescheiden aus: Lediglich zwei Prozent der Bevölkerung, meist Kastenlose und Unberührbare, bekennen sich heute zum Christentum. „Vielleicht wegen der Voreingenommenheit und des

¹⁰⁴ August Hermann Francke (1663-1727) war Gründer der Franckeschen Stiftung in Halle.

Dogmatismus vieler Christen“, vermutet Schlenzog, „aber auch wegen der großen eigenen Kraft hinduistischer Religionen und Kultur.“ (Schlenzog 2006: 360)

Einen Grund für die Vorbehalte der Hindus gegenüber dem Christentum sieht Radhakrishnan in dessen Absolutheitsanspruch: „Wenn die christlichen Denker zugeben, dass die Menschen Zugang zu Gott haben und gerettet werden können und auch auf andere Weise als durch die Mittlerschaft Jesu, dann wird der Hindu gern die wesentlichen Züge der Religion Jesu annehmen.“ (Radhakrishnan, zit. in Glasenapp 1967: 368) In ihrer langen Tradition sei eigentlich alles enthalten, auch zahlreiche Propheten.

Nach der weitgehend erfolglosen Bekehrung der Brahmanen konzentrierten sich die Christen dann auf die notleidende Bevölkerung, die Unberührbaren, denen sie neben Nahrungsmittelspenden die Befreiung aus dem unterdrückenden Kastensystem in Aussicht stellten. (vgl. Schlenzog 2006: 360)

Die Briten interessierten sich nicht sonderlich für die Tätigkeit der Missionare, sondern sahen in ihnen eher Störenfriede. Sie forcierten eine Säkularisierung des Schulwesens und verdrängten die Missionare in den sozialen und medizinischen Bereich. Diese Uneinigkeiten führten später dazu, dass die Missionare Gandhis Unabhängigkeitskampf unterstützten. Dabei stand außer Zweifel, dass die Missionare mit moralischem Druck und Versprechungen die einfache Bevölkerung zu missionieren versuchten. Die Briten sahen darin eine Gefährdung der öffentlichen Ordnung und wiesen die Missionare aus. Seitdem ist die christliche Missionierung in Indien rückläufig und beschränkt sich auf einheimische Konvertiten.

2.7.7 Festschreibung der Kasten durch den Zensus

1870 begannen die Kolonialbehörden mit der Durchführung des ersten „Census of India“. Ziel dieser groß angelegten Volkszählung war es, nicht nur die Bevölkerungszahl, sondern auch aussagekräftige Daten über die Sozialstruktur der indischen Bevölkerung für die Administration und die in Indien tätigen Anthropologen und Ethnologen zu ermitteln. Allerdings war

zu diesem Zeitpunkt längst die englische, und zwar auf der tradierten Rechtsliteratur der Brahmanen beruhende Verwaltung installiert. So erhielten die Vorstellungen der britischen Verwaltung Eingang in die Fragestellungen des Zensus. Sie spiegelten die kastensystematische Sicht Indiens durch die Verwaltungsbeamten und Wissenschaftler wider. Besonders letztere hatten großes Interesse an der Kasteneinheit an sich, da sie sich dadurch Aufschluss über die Entstehung der Zivilisation erhofften.

Die Bevölkerung konnte mit den kastenfixierten Fragen in vielen Fällen nichts anfangen. So wurde beispielsweise auf die Frage nach der Kastenzugehörigkeit Beruf, Herkunftsort oder die Sektenzugehörigkeit angegeben, nur nicht die von der Verwaltung festgelegten, namentlich benannten Kasten. Allerdings wurden die Angaben von den Zensusbeamten entweder nachträglich umgedeutet und neu zugeordnet, so dass sie letztendlich in das vorgegebene Schema passten oder aber als Einzelfälle abgetan werden konnten. Auf diese Art konnte die statistische Erhebung nachträglich die „koloniale Sanskritisierung“, also die Installation des starren Kastenwesens durch die Engländer, verifizieren. Eine Falsifizierung der vorgegebenen Annahmen war schon aufgrund der einseitigen Fragestellung gar nicht möglich.“ (Rösel 1982: 17 f)

2.7.8 Kastenwesen und Bildung unter britischer Herrschaft

Dumont vertritt die These, dass ausschließlich Eroberung, Kolonisation und Missionierung für die heutige Form des Kastensystems verantwortlich sind. Damit bezieht er sich vor allem auf die britische Kolonisation. Bei dem Versuch, die indische Gesellschaft zu erobern, stießen die Kolonialisten stets auf das Brahmanenideal und eine unumstößliche Tradition der *varnas*. Ihre Vormachtstellung konnten sie nur dadurch erreichen, dass sie die Brahmanen in Justiz und Verwaltung einsetzten. (vgl. Dirkes 2001: 5 f) Für die Gesellschaft des vorkolonialen Indiens sei keineswegs nur das Kastensystem prägend gewesen. Kaste, so Dirkes, war lediglich ein Phänomen unter vielen. Religion und Politik waren so miteinander vermischt, dass eine Trennung der beiden zwecklos war. (vgl. ebd.: 70)

Vor dem 19. Jahrhundert hatte das Kastensystem für die europäischen Beobachter kaum eine Rolle gespielt. Hierarchien stellten damals auch für Europäer nichts Besonderes dar; andererseits trat das Kastenwesen in Indien nicht sonderlich in Erscheinung. (vgl. ebd.: 20) „Mit Beginn der Kolonialzeit unter der indirekten Herrschaft der Briten wurde die vorkoloniale Struktur des alten Regimes ‚eingefroren‘, also lediglich die äußeren Erscheinungen erhalten ohne die vielfältigen miteinander verbundenen politischen und sozialen Prozesse, welche diesen Strukturen erst eine Bedeutung verliehen.“ (ebd.: 80)

Die ersten umfassenden Beschreibungen von Kasten finden wir zu Beginn des 19. Jahrhunderts bei dem Missionar Dubois. Sie fielen schon aus dem Grund nicht objektiv aus, weil die Missionare es stets auf Bekehrung abgesehen hatten und die brahmanisch orientierte Gesellschaft als Haupthinderungsgrund für ihre Zwecke ansahen. So vermochten sie lediglich Kastenlose und Unberühbare zum Christentum zu bekehren. Den Brahmanen gegenüber entwickelten sie mit der Zeit eine Aversion, mit der Folge, dass sie Brahmanen generell als überheblich und dominant beschrieben. Sie wurden für die Entstehung der Kasten mit dem Ziel, sich die Gesellschaft untertan zu machen, verantwortlich gemacht. Diese gefärbte Perspektive wurde in der späteren westlichen Literatur und Wissenschaft zum größten Teil kritiklos übernommen. (vgl. ebd.: 21 ff)

In kirchlichen Darstellungen wird das Kastensystem bis Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem Hinduismus weitgehend gleichgesetzt, sodass es für den Westen zum Hauptmerkmal des Hinduismus wurde. Mithilfe des Begriffs *Brahmanismus* wird dieses Klischee in der westlichen Welt bis heute weiterverbreitet. Dabei hatten frühere Darstellungen von Missionaren den zivilen Charakter des Ständesystems betont und es als eine Institution gesehen, die anderen sozialen Systemen und Ordnungen nicht unähnlich war.

Nach dem großen Aufstand 1897 und mit Einführung der direkten britischen Herrschaft wurde die Kaste für die Kolonialmacht (im Bestreben, Indien zu kontrollieren) zum fundamentalen Prinzip der indischen Gesellschaft, um die politische Souveränität Indiens zu verhindern. (vgl. ebd.: 123) Koloniale Ethnographen, die sich zumeist auf brahmanische

Assistenten stützten, formten das Kastenbild weiter und nahmen dabei verständlicherweise ebenfalls die brahmanische Sichtweise ein. „Selbst Beobachter wie Missionar Robert Coldwell, der Brahmanen gegenüber äußerst kritisch war und in ihnen Unterdrücker der dravidischen Bevölkerung sah, festigte die Idee des Kastensystems als beherrschendes Prinzip der indischen Gesellschaftsordnung. Kaste wurde damit Grundstein für Anti-Brahmanismus und dravidischen Nationalismus im 20. Jahrhundert, der sich eben gerade auch auf Kaste beruft, indem er in ihrem Namen gegen Unterdrückung protestiert.“ (ebd.: 143)

Durch den Zensus der britischen Behörden, der endgültig feste und starre Kategorien schuf, wurde die „Konstruktion“ von Kaste als zentraler Aspekt der indischen Gesellschaft festgeschrieben. (vgl. Dirkes 2001: 203) Insbesondere beim Zensus von 1901 unter Commissioner H. H. Risley wurde die Kastenrangfolge nach brahmanischen Methoden zugrunde gelegt. Risley sah das Kastensystem als Schutzmechanismus, der die „arische Rasse“ Nordindiens vor „Rassenvermischung“ bewahrt habe. (vgl. ebd.: 213)

Doch Risley lieferte nicht allein den Grund für den unpolitischen Charakter der indischen Gesellschaft. Die Kolonialherren schlossen daraus, dass dem britischen Empire für lange Zeit keine nationalistischen Bewegungen drohten. (vgl. ebd.: 232) Dirkes geht auf diesen Trugschluss ein und beschreibt, wie die Konstruktion der Kasten seitens der Briten und besonders der Aufbau der Kastenrangfolge im Zensus auf brahmanischen Werten gerade den indischen Nationalismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert gefördert und letztlich zum Zusammenbruch des Kolonialismus geführt habe. Denn das Kastensystem wurde zum wichtigsten Instrument der politischen Mobilisierung. (vgl. ebd.: 236)

Mall geht auf die funktionelle Eigenschaft des Kastensystems ein, nach der jeder seinen Neigungen entsprechend handeln kann und beschäftigt wird. Ungleichheiten gebe es zwar überall, doch das Kastensystem in seiner pervertierten Form rationalisiere diese Ungleichheiten und werde so zu einer schändlichen Ideologie. „Gandhis Protest richtet sich gegen diese Schande.“ (Mall 1997: 97)

Zur Degenerierung der ursprünglichen Einteilung der vier Stände bemerkt Mall: „In dem Manusmriti wird für die Einteilung in Kasten eine psychologische Begründung gegeben. Die Menschen sind sowohl von ihrer Anlage als auch von ihren Temperamenten her verschieden. Es gibt Menschen mit größerer Neigung zum Studium, zur Erkenntnisgewinnung. Demgegenüber gibt es Menschen mit einer Neigung zum Herrschen. Daneben gibt es Menschen, die eher einen ausgeprägten Geschäftssinn besitzen. Schließlich gibt es Menschen, die zur manuellen Arbeit neigen und dazu auch taugen. Diesen individuellen Tendenzen entsprechend meint der Hinduismus, den Menschen die Möglichkeit einer ausgewogenen Versorgung zu verschaffen.“ (Mall 1997: 97)

Die Diskriminierungen, die durch Ausbeutung und Korruption infolge der Kolonialpolitik innerhalb der Kastengesellschaft entstanden waren, konnten aus den genannten Gründen schwerlich abgeschafft werden. Weder die Eroberer oder Missionare, noch die späteren hinduistischen Reformer waren in der Lage, dieses System abzuschaffen, da es an Glauben und Überzeugung und an starke Familientraditionen gebunden war. Auch Buddha, der in diesem Gesellschaftssystem aufgewachsen war und es ablehnte, änderte nichts am System, sondern sah nur eine Chance, daraus herauszukommen, indem er den Buddhismus andernorts verbreitete.

Die schändlichsten Auswirkungen des Kastensystems heute bestehen in der Unberührbarkeit, die unter dem Vorwand des Reinheitsprinzips ethisch begründet wird. Der rasante Armuts- und Bevölkerungszuwachs während des letzten Jahrhunderts trug seinerseits zu den jetzigen Ausmaßen der Unberührbarkeit bei.

Das von ihr eingeführte Bildungswesen stellte in den Augen der britischen Kolonialregierung natürlich einen zivilisatorischen Fortschritt dar. Anstelle der Pathshalas und Gurukulas, die vorwiegend individualpädagogisch orientiert waren, zwangen die Briten der indischen Gesellschaft, mehr an staatspädagogischen Leitlinien orientiert, ihre englischen Schulen und Universitäten auf. Die Einführung des Englischen als Einheitssprache oder der Schuluniform hatten gewiss ihre positiven Seiten, insofern die Kastenunterschiede dadurch nicht so sehr in Erscheinung traten. Anderer-

seits wurde den ursprünglichen ethischen und prosozialen Aspekten des Hindu-*Dharma* so jede Wertigkeit im Bildungswesen abgesprochen. Beruflicher Erfolg war nur auf „britischem“ Wege möglich. Um ihre traditionellen Werte zu erhalten, blieb den Hindus nur die Erziehung innerhalb der Familie, den Dorfgemeinschaften und den Jatis der überwiegend ländlichen Bevölkerung.

Diese unterschiedlichen Pädagogiken stehen bis heute konträr einander gegenüber. Lediglich die Neohinduisten, darunter Gandhi, suchten einen Ausweg aus diesem Dilemma.

3 Der Neohinduisismus

Auch wenn der Aufstand gegen die Briten von 1857 in geringem Maße zu einem Einheitsgefühl von Hindus und Muslimen beigetragen hatte, konnte von einem Nationalbewusstsein, das dazu hätte führen können, gemeinsam gegen die Briten vorzugehen, nicht die Rede sein. Was sie gemeinsam hatten, war höchstens, dass ein Großteil der Bevölkerung in Not geraten war.

Nach Malinar führte die britische Kolonialherrschaft zu einem geschichtlichen Einschnitt hinsichtlich des bis dahin relativ friedlichen religiösen Zusammenlebens, das zu verschiedenen Formen des Synkretismus zwischen Hindus und Muslimen und zur Herausbildung einer indopersischen Kultur geführt hatte. Sie rief nicht nur ein neuartiges Religionsbewusstsein als Identität stiftender Faktor, sondern auch eine Religionspolitik hervor, die Gräben zwischen den Religionen aufriss und „mit zur Teilung Indiens beitrug“. (Malinar 2009: 261)

Bei den Hindus entwickelte sich ein Nationalbewusstsein durch Rückbesinnung auf die scheinbar verloren gegangenen ethisch-prosozialen Werte. Finanziell und kulturell gebeutelt von Fremdherrschern und Kolonialisten, die im Gegensatz zu den ursprünglichen Bewohnern des Subkontinents kaum religiöse Toleranz, sondern eher politischen Pragmatismus gepaart mit religiösen Absolutismen an den Tag legten, entwickelten die Hindus ein zunehmendes Verlangen nach eigener Identität.

Durch die Begegnung mit europäischen Missionaren und ihren klaren Glaubensbekenntnissen traten im 19. Jahrhundert sozialpolitisch-religiöse Erneuerer hervor, die der Frage nachgingen, was denn die wirkliche und richtige Identität des Hinduismus eigentlich sei. War es der Hinduismus der Riten und Opfer, des Bilderkults und der Kasten? Oder waren es ethisch-religiöse und philosophische Prinzipien, die den Hinduismus ausmachten?

Unter muslimischer Herrschaft hatten die Hindus trotz grausamer Kriege und zahlreicher Opfer ihre Tradition und Religion innerhalb ihrer Dorfgemeinschaften ungehindert weiterpraktizieren können, trotz Kopf-

geld für Ungläubige und wachsendem Steueraufkommen. Und bei der Ostindien-Gesellschaft ging es zunächst vorwiegend um Handel, wenn auch letztlich um Betrug und Ausbeutung.

Das traditionelle hinduistische Gesellschaftssystem wurde schon allein dadurch beschnitten, dass sein bisheriger Kopf – die Brahmanen – zunehmend für die britische Verwaltung vereinnahmt wurde. Diesen „Kopf“ versuchten die britischen Behörden nun durch ein Bildungssystem mit ihren eigenen Werten zu ersetzen. 1870 hatten die Behörden versucht, durch ein allgemeines Erscheinungsverbot aller Zeitungen in indischen Sprachen die Gesellschaft besser zu kontrollieren. Trotz des nunmehr beschränkten Informationszugangs fanden einige Hindu-Gruppen sich zu einer antiwestlichen Opposition zusammen. „Man spricht von ‚Neu-Hinduismus‘ bzw. ‚Neo-Hinduismus‘, deren Vertreter indische Denkweisen in Auseinandersetzung mit westlichen Ideen umdeuten oder auch neu konzipieren: kulturkritisch, sozialpolitisch, nationalistisch.“ (Schlensog 2006: 361)

In Bengalen gründete ein Baptistenmissionar ein Zentrum für christlich-abendländische kulturelle Arbeit, in dem neben den modernen Naturwissenschaften Bengalisch, Englisch, Sanskrit und Arabisch unterrichtet und 1818 die erste bengalische Zeitung herausgegeben wurde. In Bengalen begann auch schon früh die Auseinandersetzung indischer Intellektueller mit westlichen Geistes- und Naturwissenschaften: mit Theologie, Geschichte, Philosophie, Literatur und Medizin. „Westliches Denken, westliche Wissenschaft, ja westliche Formen überhaupt, werden zum Vorbild für einheimisches Denken und schriftstellerisches Schaffen, für das Aufkeimen eines eigenständigen Geschichtsbewusstseins und für die Entstehung eines kulturellen Nationalbewusstseins.“ (ebd.)

Doch es darf nicht verschwiegen werden, dass bei der Suche nach einer Öffnung und Allgemeingültigkeit zum Zweck der allgemeinen Akzeptanz immer wieder durch Regeln, Gebote und Orthodoxien erneut Schranken und Abgrenzungen gesetzt wurden. Sie widersprachen damit wiederum der undogmatischen Gestalt des Hinduismus und konnten darum letztendlich auch nicht die Massen der hinduistischen Bevölkerung mit ihrer vielfäl-

tigen und vielgestaltigen Religiosität erreichen. Im Folgenden seien nur einige Reformeure bzw. Reformbewegungen genannt.

3.1 Brahma Samaj

Eine Reformbewegung von erheblichem und nachhaltigem Einfluss war die von Ram Mohan Roy (1772-1833) begründete Brahma-Samaj (Brahma-Vereinigung). Ihr Ziel war die „Verlebendigung des Hinduismus durch Ausschaltung des alten Polytheismus zugunsten eines versittlichten Monotheismus sowie die Überwindung der kastenmäßig begründeten sozialen Ungerechtigkeiten“. (Mensching 1968: 336f) Die Brahma Samaj verstand sich als soziale und religiöse Reformbewegung.

Ram Mohan Roy wuchs in einer Familie auf, die der Anhängerschaft des Bhakti-Reformers Chaitanya angehörte, genoss aber eine mohammedanische Schulung, durch die ihm eine tiefe Abneigung gegen den Bilderkult vermittelt wurde. Das hätte ihn jedoch niemals dazu veranlasst, gewaltsam gegen Götterbilder vorzugehen. Seine Devise war durchaus prosozial und gegen Gewalt. In der Stiftungsurkunde für den Brahma Samaj verfügte er, dass kein Götterbild in die Bewegung aufgenommen werden sollte; gleichzeitig aber dürfe kein kultischer Gegenstand, sei er lebendig oder leblos, geschmäht, gering geschätzt oder verächtlich gemacht werden. (vgl. Zaehner 1986: 159) Nachdem er die Bibel studiert hatte, kam er zu dem Schluss, dass ihre Lehren hauptsächlich zu sittlichen Prinzipien führen. Seine Einstellung zu Christus war typisch für die Haltung aufgeklärter Hindus: Er nahm die Morallehre der Evangelien rückhaltlos an. Besonders schätzte er die Bergpredigt, doch den theologischen Überbau, der um die Gestalt Christi als Gottes Sohn errichtet wurde, lehnte er ab. Ram Mohan Roy ist zu verdanken, dass die Witwenverbrennung 1829 für gesetzwidrig erklärt wurde. (vgl. Zaehner 1986: 160)

Seine Prosozialität der religiösen Toleranz und sein Versuch einer Synthese der Religionen stehen außer Frage. Für ihn galt, das Eine zu verehren und die Tugenden Nächstenliebe, Wohlwollen, Achtung und Harmonie zu praktizieren, um so die Gemeinsamkeiten zwischen den Menschen ver-

schiedener Rassen und Religionen zu stärken. Indien war für ihn ein multi-religiöses Land. (vgl. ebd.: 101) Debendranath Tagore (1817-1905), der Vater von Rabindranath Tagore, schloss sich der Bewegung an; später für kurze Zeit auch Vivekananda.

3.2 Arya Samaj

Dayananda Saraswati (1824-1883) gründete 1875 die Arya Samaj (Gesellschaft der Edlen), eine ebenso wichtige Reformbewegung sozialer und religiöser Art wie die Brahmo Samaj. Ihr Motto, kurz gesagt, lautete: Zurück zu den Veden! Obwohl er die Wahrheit in allen Glaubensformen anerkannte, enthielten die Veden für ihn die ewige Botschaft.

Dayananda erlaubte auch den Mitgliedern des vierten *varna*, den Shudras, das Studium der Veden. Er stellte fest, dass nicht die Propheten den Samen der Zwietracht säten, sondern die Verfechter ihrer Lehren. Er plante, in Delhi eine Konferenz mit Vertretern aller Religionen einzuberufen mit dem Ziel, in solch einem Parlament der Religionen der wahren Idee der Religion zu huldigen. „Die wahre Religion ist eine Kraft, die nicht trennt, sondern verbindet. Und das, was verbindet, ist wahrer als das, was trennt.“ (Mall 1997: 101)

Für Kritiker vielleicht exklusiv klingend, behauptete er, dass die Veden der Urquell aller religiösen Wahrheit seien. Damit meinte er, dass das Eine niemandes Besitz ist, und die verschiedenen Namen berechtigt sind. Nur wenn einer den Namen des Einen verabsolutiere, werde das Göttliche pervertiert.

Die Bewegung vertritt zwei Grundthesen: Glaube an Gott und Vertrauen auf die Veden. Zu den wichtigsten Prinzipien gehört: Es gibt einen Gott, der unendlich, gestaltlos, gerecht, barmherzig, ungeboren, unwandelbar, ohne Anfang, einmalig, allwissend, allgegenwärtig, heilig und der Schöpfer aller Dinge ist. Das Anliegen der Gesellschaft ist in erster Linie prosozial; die erste Pflicht der Mitglieder ist, der ganzen Welt Gutes zu tun. „Liebe und Gerechtigkeit sollen die Kriterien sein, die unser Verhalten zu anderen Menschen regeln sollen. Man soll sein eigenes Wohl in dem

Wohl aller sehen. Die Organisation dieser Gesellschaft ist demokratisch angelegt. Die Inspirationen, die Dayananda den Weg weisen, resultieren aus seiner persönlichen Kommunion mit Gott. Die Gesellschaft der Arier ist strikt gegen die Bilderverehrung, ebenso gegen das Kastenwesen.“ (Mall 1997: 102)

3.3 Ramakrishna

Die Reformbewegungen erhielten großen Zulauf, hatten inzwischen jedoch immer mehr sektiererische Züge angenommen. Sowohl der Brahma Samaj als auch der Arya Samaj verlangten von ihren Mitgliedern, bestimmten Praktiken abzuschwören (Bilderverehrung), die vom Hinduismus nicht zu trennen sind. Es mangelte ihnen in Glaubensdingen und religiösen Gebräuchen an jener weitherzigen Toleranz, die für den Hinduismus stets kennzeichnend gewesen ist. (vgl. Zaehner 1986: 170)

Das kann man von Ramakrishna (1863-1902) nicht behaupten. Als Gadhadhar Chatterji wächst er in einer armen orthodoxen Brahmanenfamilie auf. Im Alter von achtzehn Jahren wird er Unterpriester in einem Kali-Tempel, in dem er eine Erleuchtung hat, als sich ihm eines Tages nach sehnsüchtigen Gebeten die Göttin Kali offenbart. Später trifft er einen monistischen Mönch, der ihn in seinen Orden einführt und Ramakrishna nennt. Seine spirituellen Erfahrungen sind reich und vielfältig. Die Visionen der Göttin treten weiterhin auf, und er bleibt ihr zugetan. Auch bei den anderen Hindu-Göttern erfährt er Visionen. Als er unter islamischen Mystikern weilt, erhält er eine Vision Mohammeds, und das Studium des Neuen Testaments führt eine Vision Christi herbei. „Die erstaunliche Vielfalt seiner spirituellen Erfahrungen überzeugte ihn davon, dass alle Religionen wahr sein müssten, da sie doch alle nur verschiedene Pfade zu einem Ziel seien: der Erkenntnis des absoluten Einsseins aller Dinge im Einen Brahman.“ (Zaehner 1986: 172)

Zaehner hält es für bezeichnend für das unbegrenzte Assimilationsvermögen des Hinduismus, dass Ramakrishna kein Problem darin sah, Chris-

tus als Sohn Gottes oder als Shaktyavesh-Avatara Vishnus¹⁰⁵ gelten zu lassen. Doch jede Ausschließlichkeit führe zu Entzweiung und sei daher als schändlich anzusehen. Der christliche Glaube sei für Ramakrishna ein Weg unter vielen. (vgl. ebd.: 173)

Ramakrishnas Stärke habe vor allem in seiner Persönlichkeit bestanden, denn „er sagte nichts Neues (denn es ist schwierig, im Hinduismus etwas Neues zu sagen), aber alles, was er sagte, klang neuartig, denn er war ein Meister des schlichten Wortes und besaß ein unfehlbares Gespür für den rechten Ton, wenn es darum ging, schlichten und nicht ganz so schlichten Gemütern etwas so darzustellen, dass sie es ohne Weiteres verstehen konnten.“ (ebd.)

Ohne Erfahrung ist Religion etwas Totes für Ramakrishna, weshalb ihn viele der neuhinduistischen Theologen nicht sonderlich begeistern konnten. Anders als die „Brahmos“ (Brahmo Samaj und Arya Samaj) versuchte er nicht, die hinduistische Gesellschaft zu reformieren, sondern andere zur Erkenntnis der in ihnen schlummernden göttlichen Kräfte zu führen. Seiner aus den Upanishaden inspirierten Meinung nach ist das *dharma* für alle bindend, die noch nicht Befreiung erlangt haben „Und das dharma verlange auch, dass man anderen Gutes tue, und sei es auch nur, um sich selbst zu helfen, indem man anderen hilft.“ Durch solche menschenfreundlichen Handlungen, soll er gesagt haben, „tust du in Wahrheit dir selbst Gutes. Wenn du sie uneigennützig verrichten kannst, wird dein Inneres rein, du wirst die Liebe Gottes lernen. So wie du diese Liebe besitzt, wirst du ihn erkennen.“ (zit. in ebd.: 174) Das sind ähnliche Aussagen wie die christlichen, die von Buchkremer als prosozial benannt worden sind. (Buchkremer et al. 2001: 91f)

Ramakrishna war Bhakta und kein Jnani¹⁰⁶. Seine Lehre drückt sich in dem Satz aus: „Führe ein tugendhaftes Leben, auf dass du Gott erkennest.“ (Zaehner 1986: 175) Ihm selbst mangelte es an Organisationstalent, umso besser erkannte er die Talente anderer. Und so sah er das Organisationsta-

¹⁰⁵ menschliche von Gott bevollmächtigte Inkarnation

¹⁰⁶ von *Jnana-Yoga* = Yoga durch Wissen, Erkenntnis

lent bei seinem westlich geprägten Nachfolger Narendranath Datta, den er mit dem Namen Swami Vivekananda einweihete.

3.4 Vivekananda und die Ramakrishna-Mission

Vivekananda wurde auf dem Missions College in Kalkutta erzogen und qualifizierte sich auf dem Gebiet der europäischen Philosophie. „Er war ein typisches Produkt der neuen verwestlichten Mittelklasse, die ihre indischen Wurzeln verloren zu haben schien und ihre geistige Heimat in Brahmo Samaj gefunden hatte. Eine Begegnung mit Ramakrishna genügte, all das zu ändern: er war sofort dem Zauber des Meisters erlegen.“ (Zaehner 1986: 177) Vor seinem Tod im Jahre 1886 hatte Ramakrishna Vivekananda zu seinem geistigen Nachfolger auserkoren. Später gründete Vivekananda zusammen mit weiteren Anhängern Ramakrishnas die Ramakrishna-Mission.

Wie ein Sannyasi (Asket) zog er fünf Jahre durch Indien und lebte von den Spenden, die ihm das Volk bereitwillig gab. Am Kap Comorin versank er in Meditation und sann über das unglückliche Los Indiens nach. Er dachte an die vielen Sannyasis, die im Land umherziehen, und an die Worte seines Meisters: „Ein leerer Magen taugt nicht zum Glauben.“ Die Armut und Verwahrlosung der Menschen liege an ihrer Unwissenheit. Wäre es nicht besser, die selbstlosen Sannyasis würden mit der Neigung, anderen Gutes zu tun, von Dorf zu Dorf gehen und Bildung verbreiten? Könnte das nicht mit der Zeit Gutes bewirken? „Wir haben als Volk unsere Individualität verloren, und darin ist die Ursache allen Unheils in Indien zu sehen. Wir müssen dem Volk seine verlorene Individualität zurückgeben und die Massen aufrütteln.“ (Zaehner 1986: 176)

Auf diese Einstellung sollte die künftige Ausrichtung der Ramakrishna-Mission ausgerichtet sein. Mit seiner Teilnahme an der ersten Sitzung des Weltparlaments der Religionen 1893 in Chicago stellt er das erste Mal den Hinduismus als Weltreligion vor. Damit geht der Hinduismus, der so lange von muslimischen und christlichen Angreifern in die Verteidigung gedrängt worden war, erstmals in die Offensive. „Er bezeichnete sich als ei-

nen Angehörigen des ‚ältesten Mönchsordens der Welt‘, seinen Glauben nannte er die ‚Mutter aller Religionen‘.“ (ebd.: 178) Dann stellt er den Hinduismus vor und endete mit den Worten seines Meisters: „Wir erkennen alle Religionen als wahr an.“

Mit diesen und weiteren Themen bestreitet er seine Predigertätigkeit in England und Amerika. Wenn alle Religionen wahr sind, hat es keinen Sinn, die eine wahre Religion gegen die andere wahre auszutauschen. Er kritisiert Konversionen, da sie eine gewaltsame Entwurzelung des Konvertiten und unnötige Leiden seien für ihn und alle, die ihm lieb und teuer sind, und nun von ihm zurückgelassen werden. Er fragt, ob man sich denn wünsche, dass der Christ zum Hindu werde, oder ob man sich wünsche, dass der Hindu oder Buddhist ein Christ wird. Gott bewahre!

Der Christ solle nicht Hindu oder Buddhist werden, und ein Hindu oder Buddhist solle ebenso wenig Christ werden. Vielmehr müsse jede Religion den Geist der anderen in sich aufnehmen und dabei doch ihr Wesen bewahren und gemäß dem eigenen Gesetz des Wachstums reifen. „Er verkündete in Europa und Amerika die absolute Göttlichkeit des Menschen und die Sündhaftigkeit jener christlichen Gepflogenheit, das Hauptaugenmerk auf die Sünde zu richten. Diese Fixierung an die Sünde und die daraus folgende Hilflosigkeit des Menschen sowie seine absolute Abhängigkeit von der Gnade Gottes sah er wie Nietzsche als etwas Zermürbendes und Entwürdigendes an. Der Mensch ist von Geburt an frei (*mukta*), seine Befreiung begleitet ihn fortwährend, er und niemand anderes ist es, der sich in der Täuschung gefangen hält. Er birgt in sich die Kraft, seine Ketten abzuwerfen, nur das Verhaftetsein mit dem elenden, unwirklichen Ich hindert ihn, dies zu tun.“ (Zaehner 1986: 178f)

Seine Kritik forderte die christlich geprägte Welt heraus. Viele westliche Intellektuelle wie Aldous Huxley und andere literarische Größen schlossen sich ihm an. Nach seiner Rückkehr nach Indien kümmerte er sich um die Gründung von Maths oder Klöstern, die bis heute gedeihen. Seit seiner Verwirklichung am Cap Comorin erkannte er immer deutlicher, „dass diese Geistigkeit mit praktischem Dienst an den Bedürftigen und mit den wissenschaftlichen Techniken des Westens, die solchen Dienst ermög-

lichen, im Bunde stehen müsse ... – nur durch Selbentäußerung kann man ja auf Selbsterkenntnis hoffen“. (Zaehner 1986: 178f)

So konzentriert sich die Ramakrishna-Mission in Indien bis heute auf die Verrichtung guter Werke. Durch die Errichtung von Krankenhäusern, Bibliotheken, Waisen- und Krankenhäusern leistet sie kulturelle und vor allem soziale Dienste, wobei in dem Orden, der von Mönchen geleitet wird, weder Kaste, Religion oder Nationalität eine Bedeutung haben. Heute existieren über einhundert ihrer Einrichtungen. Im Ausland konzentriert sie sich darauf, das Evangelium des Neo-Vedantismus zu verbreiten. Mittlerweile gibt es in Indien 110 und im Ausland über 40 Zentren.

3.5 Gandhi – der Reformier

Es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, Gandhi (1869-1948) nicht nur als Person, Befreiungs- und Widerstandskämpfer, als Heiligen oder gar als „guten Christen“ zu würdigen. In dieser Hinsicht gibt es zahlreiche Bücher und Filme. Dabei wird der religiöse Gandhi jedoch meist getrennt dargestellt von dem durch die Kasten diskriminierenden, verelendeten und korrupten Indien. Damit wird man Gandhi jedoch nicht gerecht. Gandhi war die richtige Person zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Nach einem kurzen Überblick über sein Leben soll der religiöse und sozialpolitische Reformier Gandhi im Kontext seiner hinduistisch-prosozialen Beweggründe dargestellt werden.

3.5.1 Gandhis Entwicklung

Der junge Mohandas Karamchand Gandhi wuchs in einer Kaufmannsfamilie als Sohn eines Richters und einer frommen Vishnuitin (Rama-Verlehrerin) in Gujarat auf. Dieses Gebiet im Nordwesten Indiens hatten die Engländer weitgehend links liegen lassen, weil es für sie dort nicht viel zu holen gab. Gandhis Vater besaß einen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit, der sich auf den Sohn übertrug. Trotz geringer Schulbildung konnte er sich als Minister, später als Richter qualifizieren. Nach alter Sitte wurde Gandhi

als Dreizehnjähriger mit einem ebenso jungen Mädchen verheiratet. Nach dem Tod des Vaters drängte ihn die Familie zum Studium in England. Der Preis, das durchzusetzen, kostete ihn den Ausschluss aus seiner Kaste. Seine Mutter ließ ihn zuvor ein Gelübde ablegen, enthaltsam, ohne Fleisch- und ohne Alkoholgenuss zu leben. (vgl. Rothermund 2003: 13)

Von 1888 bis 1891 studierte der eher schüchterne, zurückhaltende, aber stets wie ein Gentleman gekleidete junge Gandhi in London Jura. Außerdem nahm er Sprach- und Musikunterricht. Um sein Englisch aufzubessern, las er aufmerksam die englischen Tageszeitungen. Zugleich lernte er dabei das journalistische Handwerk kennen, was ihm später beim Verfassen seiner täglichen Berichte zugute kommen sollte. Und mit Interesse nahm er auf, was er über die britische Politik, insbesondere die Kolonialpolitik in Erfahrung bringen konnte. Er begegnete Vertretern der theosophischen Bewegung, brach diese Kontakte jedoch bald wieder ab, weil er die Bewegung als esoterisch und atheistisch empfand. Stattdessen schloss er sich der britischen Vegetarischen Gesellschaft an und setzte sich mit ihrer Philosophie auseinander, nachdem er bislang vor allem aus traditionellen Gründen Vegetarier war. Er wurde Schriftführer der Gesellschaft. Sein Jurastudium absolvierte er sehr gewissenhaft. (vgl. ebd. 14ff)

Durch den Kontakt mit Christen, die ihn zu bekehren versuchten, vertiefte er sich in die Bergpredigt. Das Alte Testament interessierte ihn weniger. (vgl. Schlensog 2006: 282f). Nach der Rückkehr hatte er Schwierigkeiten, in Indien eine Stelle als Anwalt zu finden. Deshalb nahm er das Angebot der Firma seines Bruders an, vorübergehend als Rechtsberater nach Südafrika zu gehen, das gleichfalls britisch besetzt war, um die Interessen der dort lebenden Hindus zu vertreten. Mit britischen Anwälten hatten seine Landesleute keine guten Erfahrungen gemacht. (vgl. Kulke/Rothermund 1982: 310f; vgl. Rothermund 2003: 17)

3.5.2 Gandhi als Anwalt der Hindus in Südafrika

Im von Buren und Briten beherrschten damaligen Südafrika wurde Gandhi ein erfolgreicher Anwalt der Inder, die sich dort angesiedelt hatten. Die

Konfrontation mit dem rassistisch-ethnischen Dünkel der weißen Europäer schärfte seinen Gerechtigkeitsinn nur noch mehr, so dass er zum politischen Sprecher der indisch-stämmigen Minderheit in Südafrika wurde. Er schulte seine Landsleute in Rechtssachen und trug zugleich zu ihrer politischen Bewusstwerdung bei. Schon während dieser Zeit in Südafrika entwickelte Gandhi seine Methode des passiven Widerstands, des *Satyagraha*, dem *Festhalten an der Wahrheit*. Selbst Gegenspieler auf burisch-britischer Seite wie der Anwalt und spätere südafrikanische Ministerpräsident General Jan Smuts waren beeindruckt. „Der Vorwurf, dass dieses Festhalten an der Wahrheit zur Rechthaberei werden könnte, traf ihn nicht; solange der Einsatz gewaltfrei bleibe, sei genug Gelegenheit für die Kontrahenten gegeben, sich gegenseitig zu überzeugen.“ (vgl. Kulke/Rothermund 1982: 311) Als er 1915 nach Indien zurückkehrte, galt Gandhi unter den südafrikanischen Nationalisten als anerkannter Widerstandskämpfer.

Die Begegnungen mit sozialkritischen Autoren seiner Zeit bestärkten Gandhi in der Idee der gewaltfreien Aktion und seinen Vorstellungen von einer neuen Gesellschaft. Bei dem US-amerikanischen Schriftsteller und Philosophen Henry David Thoreau lernte er das Konzept des zivilen Ungehorsams als Mittel politischer Aktion kennen. Mit dem russischen Romanier Leo Tolstoj, mit dem er einen regen Briefwechsel führte, tauschte er sich über das Prinzip der Gewaltfreiheit aus, das zum Grundsatz seiner *Satyagraha*-Kampagnen werden sollte. Der britische Kunst- und Gesellschaftskritiker John Ruskin inspirierte Gandhi zur Schaffung des Begriffs *savodaya* (Wohlfahrt aller), der noch nach Gandhis Tod in der *Sarvodaya*-Bewegung lebendig blieb. (vgl. Schlenso 2006: 38)

Aus dem geplanten kurzen Aufenthalt Gandhis in Südafrika wurden zwanzig Jahre unermüdlichen Wirkens. Wegen der von ihm inspirierten Aktionen des zivilen Ungehorsams wurde er zwei Mal zu Haftstrafen mit Zwangsarbeit verurteilt. Erfolgreich war er nicht nur in seinen Verhandlungen mit politischen Führern, sondern auch in der Mobilisierung für den politischen Kampf der Inder in Südafrika. 1914 hatte Gandhi sein Ziel erreicht. Im Indian Reliefs Act wurden alle nderfeindlichen Gesetze aufge-

hoben, allen Indern wurde das Recht auf Niederlassung zuerkannt. Sie waren nun gleichberechtigte Staatsbürger Südafrikas.

Dieser Erfolg eines langwierigen gewaltfreien, aber unerbittlichen Befreiungskampfes gab ihm das nötige Rüstzeug, die nötige Geduld und Zuversicht, zu einem weiteren, weitaus größeren gewaltfreien Kampf für die Befreiung Indiens anzutreten.

3.5.3 Gandhi als Reformers und Befreier Indiens

Als Gandhi 1914 nach Indien zurückkehrte, schloss er sich dem Indian National Congress an. Die Bewegung war bereits 1885 von neohinduistischen Reformern ins Leben gerufen worden. Ihr gehörten Vertreter politischer Gruppierungen aus ganz Indien an. Hauptthema in den Reihen der Kongressmitglieder war die Frage, wie die innere und äußere Autonomie Indiens zu erreichen sei. Während der radikal neohinduistische Bal Gangadhar Tilak¹⁰⁷ dieses Ziel mit allen Mitteln gegen die Briten durchsetzen wollte, setzten die gemäßigten Kongresspolitiker, darunter auch Gandhi, zunächst auf „friedliche Opposition im Rahmen der vorgegebenen britischen Ordnung“. (Schlensog 2006: 384)

Die Verlängerung des Kriegsrechts, das die Inder zwang, auch nach dem Ende des Ersten Weltkriegs an der Seite der Briten gegen „Aufständische“ vorzugehen, führte zu allgemeiner Empörung und ließ den indischen Reformkräften wenig Spielraum. Zu dieser Zeit erzielte Gandhi bereits erste Erfolge mit Kampagnen für die Indigobauern¹⁰⁸ und einen Streik der Textilarbeiter. Aus Loyalität gegenüber der britischen Kolonialregierung warb Gandhi zunächst noch für die Anwerbung von Rekruten für die britische Armee. Danach erkrankte er und erlernte das berühmte „Spinnen eigenen Tuches“. (vgl. Schlensog 2006: 384)

¹⁰⁷ Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) zählt zu den bedeutendsten Unabhängigkeitskämpfern Indiens.

¹⁰⁸ In Bihar hatten die britischen Pflanzer Pachtverträge mit den Indigobauern geschlossen, durch die sich nach Zurückdrängung des Anbaus und dem Einsatz synthetischer Farbstoffe noch höhere Pachtgelder eintreiben ließen. Gandhi erwirkte ein Gesetz zur Annullierung dieser Verträge. (vgl. Schlensog 2006: 384)

Mittlerweile als politischer Führer des Kongresses rief er als Protest gegen das Kriegsrecht zu einem Feldzug des zivilen Ungehorsams auf. Er mobilisierte landesweit Menschen sämtlicher Schichten und Religionen. Der erste friedliche Protest endete in einem Massaker. Gandhi wurde festgenommen, worauf es zu Unruhen und Massenverhaftungen kam. Am 7. Tag des Protestes sammelten die überforderten Soldaten eine große Menschenmenge auf einen Platz in Amritsar, eröffneten das Feuer und erschossen 400 Kinder, Frauen und Männer; weitere 2 000 Personen wurden verletzt. (vgl. ebd.: 385)

Gandhi rief zur Nicht-Zusammenarbeit (Non-Cooperation-Movement) mit den Briten auf und propagierte *svadeshi* (Handel mit Waren aus eigener Herstellung). Das hieß: Boykott britischer Institutionen, Waren und Textilien, Rückgabe britischer Auszeichnungen und manuelle Herstellung des traditionellen Baumwolltuches. Mit Billigung durch den Kongress verkündete Gandhi als politisches Ziel *svaraj* (Selbstregierung), das innerhalb eines Jahres erreicht werden solle. (vgl. ebd.)

Das Beispiel, das Gandhi mit dieser Aktion gab, hat an symbolischer Kraft bis heute nichts verloren. Warum die Briten seinerzeit in Indien keine Industrie entstehen ließen, liegt auf der Hand: Zu Dumpingpreisen kauften sie damals den indischen Bauern Baumwolle ab, die sie in England zu Textilien verarbeiteten und sodann – mit entsprechendem Gewinn – auf dem indischen Markt verkauften. Ein Gewinn für Indien, auch aus eigener Produktion, blieb aus. Zudem zwangen die Briten den Bauern hohe Pachtkosten für ihr Land auf. Dagegen richteten sich der Boykott und die Parole, auf Produkte aus eigener Herstellung zurückzugreifen. Das Spinnrad auf der indischen Flagge erinnert an diesen Widerstand.

Der Boykott verlief zunächst friedlich, bis aufgebrachte Demonstranten 22 Polizisten in einer Polizeiwache einschlossen und verbrannten. Gandhi machte sich Vorwürfe, übernahm die Verantwortung und brach nach fünf-tägigem Fasten die Aktion ab. Damit er nicht zum Märtyrer würde, hatte man ihn bislang nicht verhaftet. Doch jetzt wurde er festgenommen und ohne ein Wort zu seiner Verteidigung zu sprechen zu fünf Jahren Haft

verurteilt. Aus gesundheitlichen Gründen wurde er nach zwei Jahren entlassen. (vgl. Schlenzog 2006: 385)

Beim nächsten Boykott, dem Salzmarsch, ging Gandhi sorgsamer vor, indem er zahlreiche Versammlungen in ganz Indien durchführen ließ. 1930 startete er dann mit Zustimmung des Kongress die Kampagne, die das Salzmonopol der Briten brechen sollte. Durch diese Aktion zivilen Ungehorsams sollte den Briten demonstriert werden, dass ihre Steuerpolitik zu einer nicht länger tolerierbaren Verarmung der Bevölkerung geführt habe.

Mit rund 80 Satyagraha-Mitstreitern zog Gandhi in einem 24 Tage langen Marsch bis zum Arabischen Meer und hob dort symbolisch einige Körner Salz auf. Dann rief er alle Inder auf, gewaltlos gegen das Salzmonopol der Briten zu demonstrieren. Manche Bauern sammelten Salzwasser, um es verdampfen zu lassen und auf dem Markt für eigenes Geld zu verkaufen. Die Briten reagierten mit Repressionsmaßnahmen. Rund 50 000 Inder, darunter auch Kongressführer, wurden verhaftet. Doch das war nur Wasser auf die Mühlen des indischen Widerstands. 2 500 Inder marschierten schließlich zu den Salzwerken von Dhrasana und ließen sich dort schweigend und ohne den geringsten Widerstand von den verwirrten Ordnungskräften verprügeln. Diese friedliche Militanz versetzte die ganze Welt in Erstaunen. (vgl. ebd.: 386)

Als die Bauern im Zuge der Weltwirtschaftskrise erneut in schwere Not gerieten und in den Reihen des Kongresses eine heftige Debatte über Sinn oder Unsinn eines Pachtverbots losbrach, befürchtete Gandhi, der sich noch in Haft befand, eine erneute Eskalation der Gewalt. Auch die Briten hegten solche Befürchtungen; sie beriefen eine Konferenz ein, zu der sie auch den Kongress einluden, der das Treffen jedoch boykottierte. Dann wurde zu einer zweiten Konferenz eingeladen. Damit nicht auch diese Initiative scheiterte, überredete man Gandhi zur Teilnahme. Von dem Kompromiss zur Beendigung der Proteste, den er mit dem Vizekönig schloss, zeigten sich die Kongressmitglieder maßlos enttäuscht. Sie sahen in Gandhi einen Verräter an den Freiheitskämpfern und den Bauern.

Auf weitere Verhandlungen auf dieser Konferenz, in denen es um die künftige Struktur Indiens, die Fürstentümer und die Beteiligung der Unbe-

rührbaren an den Wahlen ging, war Gandhi nicht vorbereitet. Unverrichteter Dinge kehrte er zurück. Als der Widerstand bei den Bauern und den Unberührbaren anwuchs, begann er, um die Einheit der Nation zu wahren, ein unbefristetes Fasten.

In der Frage der Unberührbaren traf Gandhi auf einen Gegner, Bimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), der – obwohl selbst ein Unberührbarer – ein einflussreicher Jurist geworden war. Ambedkar forderte die Abschaffung der Kasten. Gandhi, der die Unberührbaren stets als *harijans* (Geschöpfe Gottes) bezeichnete, meinte hingegen, dem Missbrauch des Kastensystems müsse durch Bewusstseinsveränderung entgegengewirkt werden, was er selbst durch die Adoption eines Unberührbarenkindes und zahlreiche Kampagnen versucht hatte. (vgl. Schlensoğ 2006: 387f)

Das Kastensystem war in Gandhis Augen „a selfgoverning social unit performing legislative, executive, judicial and other quasi-governmental functions“, die die indische Kultur und Zivilisation während Invasion und Fremdherrschaft über Jahrhunderte bewahrt habe. Zwar änderte Gandhi später seine Meinung („cast has to go“), sah aber das Problem nicht in der Kaste an sich, sondern in der „Degenerierung“ im modernen Indien. (vgl. ebd.: 233) Gandhi und Ambedkar einigten sich schließlich auf einen Wahlmodus für die Unberührbaren. Die Aktion des zivilen Ungehorsams wurde eingestellt. Bei den Wahlen zum britisch-indischen Zentralparlament gewann der Kongress in allen Provinzen, außer in den überwiegend von Muslimen bewohnten.

3.5.4 Indiens Unabhängigkeit und Teilung

Die Briten dachten nie an eine völlige Unabhängigkeit Indiens, höchstens an ein Dominion wie Kanada oder Australien. Und das ganze Vorhaben wurde verhindert, weil Mohammad Ali Jinnah (1876-1940), Anführer der Muslim-Liga, der die muslimischen Provinzen für sich gewinnen konnte, eine Teilung Indiens und unabhängige Staaten für Muslime forderte. Das schnelle Vordringen Japans nach Südostasien zwang die Briten zum Handeln, damit sie rasch einen aktiven Partner für ihre Kriegspläne fänden.

Die Verhandlungen mit dem Kongress scheiterten jedoch an seiner unmissverständlichen Haltung: „Quit India“ (Verlasst Indien). Daraufhin wurde die gesamte Kongressführung verhaftet. Es kam landesweit zu einer blutigen Revolte junger radikaler Nationalisten. Verantwortlich dafür gemacht wurde Gandhi. 1944 wurde er, krank vom Fasten, aus der Haft entlassen. „Die Briten hätten sich seinen Tod gewünscht.“ (Schlensog 2006: 389)

Er verhandelte mit Jinnah, der anders als Gandhi erst die Teilung und dann einen Vertrag abschließen wollte. „Wäre nun auf britischer Seite eine bewusste Politik der Machtübergabe nach Kriegsende mit dem Ziel der Erhaltung der Einheit Indiens betrieben worden und hätte man rechtzeitig einen Vizekönig ernannt, der die nötigen Vollmachten und das diplomatische Geschick besessen hätte, diese Politik zu verwirklichen, dann hätte auch zu diesem Zeitpunkt noch die Möglichkeit bestanden, die Teilung zu vermeiden.“ (Rothermund/Kulke 1982: 330) Doch es kam anders.

Die Lage geriet für die Briten immer mehr außer Kontrolle. In England selbst geriet die Regierung in Schwierigkeiten, weil sie nicht mit der Brisanz der Situation in Indien gerechnet hatte. Ein überforderter Lord Archibald Wavell wurde als Vizekönig eingesetzt, der planlos für 1946 sogleich Wahlen ansetzte. Muslime und Hindus gingen daraus gestärkt hervor, doch alles deutete auf eine Zwei-Nationen-Lösung hin. Der komplizierte Vorschlag einer Föderation auf drei Ebenen scheiterte. Wavell beauftragte Jawaharlal Nehru¹⁰⁹ mit der Bildung einer Interimsregierung; Jinnah entzog sich dem Vorschlag und kündigte Aktionen an. Während es fast überall ruhig blieb, brach in Kalkutta zwischen Hindus und Muslimen ein grausames Morden aus. Wavell war nicht in der Lage, Kongress und Muslimliga zu einer gemeinsamen Lösung zu bewegen. (Schlensog 2006: 389)

Der nachfolgende Vizekönig Mountbatten forcierte das Tempo zur Unabhängigkeit, sodass den Beteiligten keine Wahl blieb. Alle stimmten der Teilung zu, außer Gandhi. Aber bis zuletzt erfuhr niemand, wo die Grenzen verlaufen sollten. 1947 wurde Indien geteilt in ein unabhängiges Bündnis mehrerer souveräner Einzelstaaten und Pakistan, das damit zum größten unabhängigen Moslemstaat wurde, der allerdings ebenfalls geteilt

¹⁰⁹ Jawaharlal Nehru (1889-1964), indischer Politiker, von 1947-1964 Premierminister

wurde. Erst nach der Machtübertragung wurde der Grenzverlauf bekannt gegeben.

Die Grenze verlief so, wie es wohl weder den Hindus noch den Muslimen recht sein konnte, zumal die überwältigende Mehrheit die Teilung des Landes nicht wollte. Tausende sahen sich gezwungen, ihren Wohnsitz zu wechseln, oftmals über mehrere hundert Kilometer. Das führte zu den größten Vertreibungen und Fluchtbewegungen in der Geschichte und einer weiteren Eskalation der Gewalt. Schätzungsweise bis zu einer Million Menschen kamen dabei ums Leben. Sieben Millionen Muslime flohen aus Indien, zehn Millionen Hindus und Sikhs flohen aus Pakistan und Bangladesch. Gandhi war tief enttäuscht.

Problematisch war auch der Status einiger Fürstentümer, denn ursprünglich bestand Indien aus über 500 solcher Staaten, von denen manche nur ein paar Dörfer umfassten, da die Briten sich bei der Annexion auf die für sie strategisch wichtigen Landesteile beschränkt hatten. Andere blieben praktisch unberührt oder wurden später annektiert. Dadurch gehörten einige nie zu Britisch-Indien, sondern unterstanden nur aufgrund alter Verträge der britischen Regierung. Diese Verträge wurden nun für ungültig erklärt, um diese Staaten durch ein Abkommen an das unabhängige Indien anzuschließen. Bis auf Kashmir und Hyderabad: Deren Fürsten erbaten sich zu lange Bedenkzeit, so dass Hyderabad 1948 von Indien annektiert wurde. Das mehrheitlich muslimische Kashmir wollte schließlich zu Indien, aber Pakistan beanspruchte es für sich. Daraufhin kam es zum Krieg. Trotz längerer Friedensphasen ist dieser Konflikt bis heute nicht gelöst. (vgl. Schlenzog 2006: 391)

In Bengalen kämpfte Gandhi unermüdlich für die Deeskalation der Gewalt zwischen beiden Parteien. Seine Vermittlungsbemühungen, bei denen er oft sein Leben aufs Spiel setzte, waren schließlich von Erfolg gekrönt, sodass „Hindus und Muslime in Kalkutta sich schließlich umarmen“. (ebd.)

Doch mit seinem Leben schließlich bezahlen sollte Gandhi, als er für eine gerechte Aufteilung der Staatsgelder zwischen Indien und Pakistan eintrat. Radikalisierte Hindus sahen darin Hochverrat, zumal Indien wegen

Kashmir gerade gegen Pakistan kämpfte. Am 30. Januar 1948 bei einem Empfang trafen die Kugeln aus der Waffe eines Mitglieds einer radikal-hinduistischen Organisation den unermüdlichen Kämpfer für Gewaltfreiheit. Als letzten Wunsch äußerte Gandhi, Nehru und Muslimführer Patel (1875-1950) sollten sich versöhnen und sein Mörder möge nicht zu hart bestraft werden. (vgl. Schlenso 2006: 391)

3.5.5 Gandhis hinduistisch-prosoziale Beweggründe

Gandhis einzigartiger Beitrag zur Unabhängigkeit Indiens ist nicht denkbar ohne die Philosophie und Religiosität des Hinduismus, in denen er fest verwurzelt war. Sein beispielhaftes politisches und soziales Wirken hatte seinen tief religiösen Grund darin, dass er die wichtigsten prosozialen Elemente des Hinduismus wie *dharma*, *ahimsa*, *satyagraha* oder *sarvodaya* zeitgemäß und den politischen Umständen und Notwendigkeiten entsprechend in die Praxis umzusetzen verstand.

Gandhi wusste um die Bedeutung seines persönlichen *dharma*. Als vornehmste sittliche und religiöse Pflicht galt ihm, gewissenhaft zu leben und zu handeln: „Mein Glaube an die hinduistischen Schriften zwingt mich nicht, jedes Wort und jeden Vers als Ausfluss göttlicher Eingebung anzuerkennen. Auch behaupte ich nicht, irgendwelche unmittelbare Kenntnis dieser herrlichen Bücher zu besitzen. Wohl aber behaupte ich, den Wahrheitsgehalt der wesentlichen Lehren jener Schriften zu kennen und zu empfinden. Ich lehne es ab, mich durch irgendeine Auslegung binden zu lassen, so gründlich sie auch sein mag, wenn sie mit der Vernunft und dem moralischen Bewusstsein unvereinbar ist.“ (zit. in Zaehner 1986: 180) Über seine Gottesvorstellung sagte er in Übereinstimmung mit der *dharma*-Konzeption: „Für mich ist Gott die Wahrheit und die Liebe. Gott ist Ethos und Sittlichkeit; Gott ist Furchtlosigkeit; Gott ist die Quelle des Lichts und des Lebens und ist doch darüber und jenseits all dessen. Gott ist das Gewissen.“ (zit. in Zaehner 1986: 181)

Nach seinem Gewissen zu handeln war für Gandhi weit wichtiger, als sich nach den Schriften zu richten. Ge- oder Verbote galten ihm nicht viel;

ihm ging es um Lernen und Erziehung durch verwirklichte Erfahrung. „Die Welt hungert nicht nach Shastras. Wonach sie sich sehnt und immer sehnen wird, ist ehrliches Handeln.“ (Gandhi zit. in Friedrich 2008: 96) Die Quelle seines *dharma* findet ein Mensch in der elterlichen Erziehung durch Fürsorge und Liebe. „Man kann nicht leugnen, dass ein Kind, ehe es sich mit dem Alphabet und dem Wissen um die Welt befasst, lernen sollte, was die Seele ist, was Wahrheit und Liebe sind, welche Kräfte verborgen in der Seele schlummern. Es müsste ein wesentlicher Bestandteil echter Bildung sein, dass das Kind weiß, wie man im Daseinskampf Hass durch Liebe besiegt, Unwahrheit durch Wahrheit, Gewalt durch eigens Leiden.“ (zit. in ebd.: 109)

Gandhi war in einer Gegend aufgewachsen, in der die meisten Jainas lebten; seine Eltern waren strenggläubige, vegetarische Vaishnavas. Doch es gab auch andere Einflüsse: So versuchten manche Freunde, ihn zum Fleischessen zu bewegen. Sie sahen die Stärke und Überlegenheit der Briten darin begründet, dass sie Fleisch aßen. Also aßen auch sie Fleisch, um sich eines Tages von den Briten befreien zu können. Doch es gelang ihnen nicht, Gandhi zu überzeugen. (vgl. Gandhi 1960: 36f)

Obwohl Gandhis politisches Denken ganz dem gewaltfreien Kampf nach dem *ahimsa*-Prinzip galt, wird der Begriff in seiner Autobiographie kaum erwähnt. Allerdings beschreibt er eine Episode während seiner Jugend, durch die er die Bedeutung von *ahimsa* ein für allemal verstehen sollte.

In kindlichem Leichtsinn hatte der junge Gandhi etwas gestohlen, eine Kleinigkeit; doch dann regte sich sein Gewissen. Er fasste sich ein Herz und beichtete seinem Vater – schriftlich – den Vorfall. „In dieser Niederschrift bekannte ich nicht nur meine Schuld, sondern erbat für mich angemessene Bestrafung und schloss mit der Aufforderung an ihn, nicht sich selbst für meinen Fehltritt zu strafen. Ich gelobte auch, hinfort nie mehr zu stehlen.“ (Gandhi 1960: 42) Der Vater war von dem Geständnis offenbar tief gerührt. Tränen liefen über seine Wangen. Mit geschlossenen Augen dachte er nach und zerriss dann das Papier. Auch Gandhi weinte. „Ich konnte meines Vaters Qual sehen. Wäre ich ein Maler, so könnte ich

noch heute die ganze Szene malen. So lebendig ist sie mir noch im Gedächtnis.“

Warum ihm dieses Erlebnis unvergesslich blieb und eine Lektion fürs Leben wurde, beschrieb er mit den Worten: „Diese Tränen der Liebe reinigten mein Herz und tilgten meine Sünde. Nur wer solche Liebe erfahren hat, weiß, was sie ist. Wie es im Hymnus heißt: ‚Nur wer von den Pfeilen der Liebe getroffen ist, kennt ihre Macht.‘ Dies war für mich eine praktische Lektion in Ahimsa. Damals konnte ich nichts anderes sehen als die Liebe eines Vaters, doch heute weiß ich, dass es reine Ahimsa war. Wenn solche Ahimsa allumfassend wird, verwandelt sie alles, was sie berührt. Es gibt keine Grenzen für ihre Macht.“ (Gandhi 1960: 43)

In anderem Zusammenhang meinte Gandhi über *ahimsa*: „Für mich ist das Leben eines Lammes nicht minder wertvoll als das eines Menschen. Ich wäre nicht bereit, einem Lamm das Leben zu nehmen, um damit einen Menschen zu füttern. Ich behaupte, je hilfloser ein Geschöpf ist, umso mehr Anspruch hat es, vom Menschen vor der Grausamkeit des Menschen beschützt zu werden.“ (zit. in Friedrich 2008: 63)

Gandhi findet die Lehre der Nichtgewalt nicht nur in der indischen Tradition, sondern auch bei Zarathustra, Buddha, Mohammed und Jesus. „Nichtgewalt ist mein erster Glaubensartikel. Sie ist auch der letzte Artikel meines Bekenntnisses.“¹¹⁰ Nach Mall ist Gandhis Verständnis von Nichtgewalt positiver, aber auch radikaler als das der Tradition. In bestimmten Situationen empfiehlt Gandhi sogar das Töten, um größeres Leid zu verhindern: „Leben-Nehmen kann eine Pflicht bedeuten. Wir zerstören so viel Leben, wie wir meinen, dass es für den Erhalt unseres Körpers nötig ist. Wir nehmen Leben für die Ernährung, töten Moskitos für die Gesundheit. Dabei meinen wir nicht, irreligiös zu sein. Zur Arterhaltung töten wir Raubtiere ... Sogar das Umbringen eines Menschen kann in bestimmten Fällen notwendig werden.“ Dabei erwähnte Gandhi den Fall eines Amokläufers, dessen Tötung, bevor er mehr Schaden anrichtet, für die Gesellschaft Gutes bedeutet. (vgl. Mall 1997: 89)

¹¹⁰ *Young India*, 13. September 1928

Doch die schlimmste Gewalt war für Gandhi die Armut. Ohne einen Mindestlebensstandard könne der Mensch seinem *dharma* nicht folgen. Als Nehru am 15. August 1947 überschwänglich den Tag der Unabhängigkeit Indiens feierte, empfand Gandhi Trauer. „Er fastete an diesem Tag, weil er die politische, religiöse und kulturelle Entwicklung als eine Tragödie sah. ... Für Gandhi hatte die Gewalt viele Formen. Armut war die schlimmste.“ (Mall 1997: 150)

Nicht Orthodoxie ist das Wesentliche am Hinduismus Gandhis, sondern Toleranz, Gewaltlosigkeit und die Suche nach der Wahrheit. Gandhi hätte keine Religion als höchste und vollkommenste akzeptieren können, auch den Hinduismus nicht. Und er war kein blinder Traditionalist, denn die Weisheiten der Schriften verstand er nicht als Dogma. Zudem befasste er sich nicht nur mit den hinduistischen Schriften, sondern auch mit europäischer Literatur. Sein Leben empfand er als Experiment mit der Wahrheit. „Vielen Hindus war Gandhi zu europäisch; für die Europäer jedoch war er zu indisch.“ (Mall 1997: 149)

Gandhi selbst bezeichnete sein Leben als „mein Experiment mit der Wahrheit“. „Da zurzeit jeder das Recht des Gewissens für sich beansprucht, ohne sich irgendeiner Disziplin unterzogen zu haben, wird heute in der verwirren Welt soviel Unwahrheit erzählt. Alles, was ich euch in aller Bescheidenheit vorschlagen kann, ist, dass niemand die Wahrheit finden kann, der nicht einen ungeheuren Sinn für Bescheidenheit hat. Wer auf dem Ozean der Wahrheit schwimmen will, der muss sich selbst zuerst auf Null reduzieren.“ (Gandhi zit. in Friedrich 2008: 58)

Gandhis Lieblingslektüre waren die Bhagavad-Gita und die Bergpredigt. Ob er deshalb jedoch, wie bisweilen behauptet, ein „wahrer Christ“ war, darf bezweifelt werden. Eher stimmten seine Grundsätze mit der Ethik der Veden und anderer hinduistischer Schriften überein.

Über die Bhagavad-Gita äußerte Gandhi, dort finde er „einen Trost, den ich selbst in der Bergpredigt vermissen. Wenn mir manchmal die Enttäuschung ins Antlitz starrt, wenn ich, verlassen, keinen Lichtstrahl erblicke, greife ich zur Bhagavad-Gita. Dann finde ich hier und dort einen Vers und beginne alsbald zu lächeln inmitten aller niederschmetternden Tragödien –

und mein Leben ist voll von äußeren Tragödien gewesen. Wenn sie alle keine sichtbare, keine unheilbare Wunde auf mir hinterlassen haben, verdanke ich dies den Lehren der Bhagavad-Gita.“ (zit. in Mall 1997: 87)

In der Bhagavad-Gita meint Arjuna, der sich weigert, gegen feindlich gesinnte Verwandte in der Schlacht anzutreten: „Getötet zu werden ist besser als zu töten.“ Die „Kunst des Tötens“ lerne jeder Soldat. In der „Kunst des Sterbens“, so die Ansicht Gandhis, müsse man ebenso erst unterrichtet werden. Die Bhagavad-Gita sehe in der Gewaltlosigkeit eindeutig den höheren Wert. (vgl. Mall 1997: 84)

Andererseits wird Arjuna aufgefordert zu kämpfen. Zur Begründung sagt Krishna: Kämpft ein Kshatriya für eine gerechte Sache, so kann er nur gewinnen. Sollte Arjuna getötet werden, so stünde ihm der Himmel offen. Sollte er siegen, könne er sich seines Königreichs erfreuen. Doch wenn er sich weigere zu kämpfen, verliere er seine Ehre, was schlimmer wäre als der Tod. (vgl. BG 2.34) Auch Gandhi plädierte für Gewalt, wenn es um die Wahl zwischen Gewalt und Feigheit ging.

Über dem Prinzip der Nichtgewalt stand bei Gandhi allenfalls das Prinzip der Wahrheit. Gandhis Konzept des *satyagraha*, des Festhaltens an der Wahrheit, umfasst das Prinzip der Nichtgewalt. *Satya* (Wahrheit) und *ahimsa* (Nichtgewalt) sind die zwei Seiten einer Medaille. Ein *Satyagrahi* ist zur Nichtgewalt verpflichtet, betont Mall. „Das Ausüben der Gewaltlosigkeit bedarf als Quelle der unerschütterlichen Überzeugung, dass Nichtgewalt, richtig verstanden, der Gewalt unendlich überlegen ist. Gandhis Pazifismus erwächst in erster Linie aus dem persönlichen Ethos, und nicht aus einer Klugheit, Taktik, Pragmatik.“ (Mall 1997: 88)

Seine Toleranz in Fragen der Religion entsprach der Tradition der hinduistischen Reformer: „Im Hinduismus gibt es kein Dogma. Es gibt verschiedene Wege, zur Wahrheit zu gelangen und Gott zu verwirklichen.“ (zit. in Mall 1997: 123) Allerdings sieht er auch keinerlei Veranlassung, sich zu „bekehren“. Auf die entsprechende Frage eines Missionars, der in ihm einen „Jünger Jesu“ erkennen wollte, antwortete Gandhi: „Das bin ich, wenn auch in einem anderen Sinne, als Sie es vielleicht meinen. Ich bin nämlich auch ein Jünger Buddhas, Krishnas und Mohammeds. Sie alle

wollen ja dasselbe: Wahrheit, Liebe und Gerechtigkeit.“ Den Einwand, Jesus habe die höchste Wahrheit gebracht, ließ Gandhi nicht gelten: „Wenn ich diese Überzeugung hätte, dann müsste ich mich taufen lassen.“ (Glase-napp 1967: 368)

Die Einheit mit Gott sucht der Karmi-yogi durch Tat. Gandhi war ein glänzendes Beispiel für einen Karmi-yogi, denn das Feld seines Handelns sah er in der Politik. (Mall 1997: 54) Dies zeigt einmal mehr, dass Gandhi sich seines *dharma* bewusst war, nämlich als Politiker zu handeln, und nicht als Brahmane, der er nun einmal nicht war. Das Verlangen nach gewaltfreien politischen Lösungen aufgrund seines tiefen Verständnisses von *ahimsa* ist bei Gandhi unabweisbar.

Im Kastensystem sah Gandhi zunächst kein Problem, wenn es darum ging, dass Menschen mit verschiedenen Neigungen auch verschiedenen Berufen nachgehen. Die Menschen seien schließlich nicht gleich. „Aber das Kastensystem in seiner Pervertierung rationalisiert diese Ungleichheit und wird zu einer schändlichen Ideologie der Hindugesellschaft. Gandhis Protest richtete sich gegen diese Schande ... Sollte das Kastensystem das Merkmal des Hinduismus sein, dann wünschte sich Gandhi, der sich stets als einen gläubigen Hindu bezeichnete, den Untergang des Hinduismus.“ (Mall 1997: 97)

Das nicht zuletzt infolge des rasanten Bevölkerungswachstums degradierte Kastenwesen versuchte Gandhi nach dem Prinzip des *moksha* (Befreiung) zu reformieren. Unter *moksha* verstand er nicht nur die eigene Befreiung oder Erlösung, sondern die der Allgemeinheit zum Zweck der Selbstverwirklichung und -vervollkommnung. Aus diesem Grunde widmete er sich nach 1930 in seiner Zeitschrift „Harijan“ insbesondere der Situation der Kastenlosen und der Dorfentwicklungsarbeit.

Das *moksha*-Prinzip sieht er verbunden mit dem des *seva* (Dienst): „Dienst an den Armen war mein Herzenswunsch gewesen. Er hatte mich immer unter die armen Leute kommen lassen und in den Stand gesetzt, mich mit ihnen zu identifizieren. ... Es ist mir immer rätselhaft gewesen, wie Menschen sich dadurch geehrt fühlen können, dass sie ihre Mitgeschöpfe demütigen. ... Wenn ich mich völlig in den Dienst an der Gemein-

schaft verstricken ließ, so war der Grund dafür mein Verlangen nach Selbstverwirklichung. Ich hatte mir die Religion des Dienens zu eigen gemacht, da ich die Empfindung hatte, Gott könne nur durch Dienen verwirklicht werden. Und dienen bedeutete für mich Dienst an Indien, weil dieser sich mir ohne Suchen aufdrängte und ich Eignung dafür besaß.“ (zit. in Friedrich, 2008: 90f) Darüber hinaus war der *moksha*-Gedanke auch Grundlage für Gandhis Bemühungen um *svadeshi* (Handel mit Waren aus eigener Herstellung).

Mit Blick auf die heutige Situation in Indien, mehr als 60 Jahre nach Gandhis gewaltsamem Tod, meint Mall: „Es gibt zwei Wege, Politik zu betreiben: Entweder politisiert man die Moral, oder man moralisiert die Politik. Gandhi wählte den zweiten Weg. Das heutige Indien politisiert leider die Religion. Und dies ist zutiefst zu bedauern. Denn was auf der Strecke bleibt, ist das tolerante religiöse Ethos des Hinduismus.“ (ebd.)

4 Rezeption des Hinduismus durch das abendländische Bewusstsein

Das oft klischeebesetzte Hinduismusbild des Westens, dem Prosozialität weitgehend abgesprochen wird, ist nicht nur eine Folge der geschichtlichen Umstände im Zusammenwirken mit der „Entdeckung“ Indiens. Oft war es schlicht selektive Wahrnehmung auf Seiten westlicher Autoren, durch die das verzerrte Indienbild entstanden ist.

4.1 Das Hinduismusbild des Westens

Seit der „Entdeckung“ des Hinduismus hat es im Westen vielerlei Beschreibungen, Definitionen und Interpretationen des Hinduismus gegeben. Ihn in seiner Vielfalt und Vielseitigkeit zu verstehen und zu erfassen, bedeutete seit jeher eine große Herausforderung. Obwohl in Asien inzwischen mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung lebt, ist der Westen über die Glaubensformen der Menschen meist nur unzulänglich unterrichtet, konstatiert Glasenapp (1954: 8) Viele westliche Autoren und „Indienkenner“ haben oft nie einen Fuß auf indischen Boden gesetzt und ihre „Studien“ basieren meist auf Reise- oder Missionarsberichten.

Schon in der Antike galt Indien als das Land der Wunder und Absonderlichkeiten. Die griechischen Schriftsteller berichten über die Existenz von Fabelwesen: Schattenfüßler, Mundlose, Hundsköpfige, Menschen mit nur einem Auge, mit Spinnenbeinen, mit Füßen, die nach hinten gebogen sind, Pans mit eckigen Köpfen, Menschen, die ihre großen Ohren benutzen, um sich darin zum Schlafen einzuwickeln. Ptolemäus berichtet im 2. Jahrhundert. n. Chr. von einem Amazonenreich im Himalaya.

Indien war das Herkunftsland wertvoller Luxusartikel wie Seide, Schmuck, Duftstoffe und verschiedene Gewürze. Durch den Handel mit diesen kostbaren Waren gelangte Gold und Silber ins Land. Indien galt daher als das Land des Reichtums und des orgiastischmystischen Rausches, den die Griechen in Gott Dionysos verkörpert sahen. (vgl. Pecik 2003: 17) Durch die Textgattung des „Alexanderromans“, der eine charismatische Persönlichkeit in den Mittelpunkt rückt und das Umfeld in Bezug auf die

eigene kulturelle Tradition sieht, wurden diese Topoi des Indienbildes dem christlichen Mittelalter überliefert.

Als Vasco de Gama 1498 über den Seeweg nach Indien gelangte, war das Wissen in Europa über Indien über den Stand der Antike kaum hinausge-
langt. Aus dieser Zeit stammten die ersten Reiseberichte von europäischen
Indienfahrern. Doch dabei handelte es sich nicht um seriöse Berichterstat-
tung, sondern um Legenden, auf die infolge sich widersprechender Einzel-
berichte zunehmend noch weniger Verlass war. Indien blieb das Land der
Mythen und Sagen. Alles Indische war für Europäer kurios und exotisch.

Mit Zunahme des Handelsverkehrs wurden die Berichte zwar detaillier-
ter, aber nicht sachlicher; jetzt waren sie von unterschiedlichen Interessen
gefärbt. So kamen die verschiedenen Handelsgesellschaften vornehmlich
mit den damals herrschenden muslimischen Mogulen in Kontakt, während
die überwiegend hinduistische Gesellschaft gar nicht in ihr Blickfeld ge-
riet.

Auch die Missionare, meist Jesuiten, begneten der indischen Gesell-
schaft aufgrund ihrer Aufgabe nicht unvoreingenommen. 1624 berichtete
der portugiesische Jesuit António de Andrade von Seelenwanderung,
Sanftmut und einer tiefgläubigen Bevölkerung. (vgl. Pecik 2003: 18) Doch
das Kastensystem erschien den Missionaren von Anfang an übel und im
Widerspruch zur christlichen Lehre, weil es die Ungleichheit des Men-
schen von Geburt an festschreibe. Dennoch ist den Missionaren zugute zu
halten, dass im Rahmen ihrer Bibelübersetzung die ersten linguistischen
Grundlagenwerke und Wörterbücher der indischen Sprachen entstanden.

Weitere Facetten zum europäischen Indienbild stammten aus der Feder
der ersten Orientalisten, Indologen und Ethnologen. Sie hatten ihre Wur-
zeln meist in der vergleichenden Linguistik im Geist der Romantik, die
sich durch Naturbegeisterung, allgemein ästhetisierende Harmonielehre
und die Vorstellung vom Supremat der Philosophie auszeichnete. Auch die
Forscher dieser Zeit legten Wert auf die Konvergenz westlicher und asiati-
scher Philosophie und leiteten daraus einen „paradiesischen Urzustand“ der
indischen Gesellschaft ab – eine typisch westliche, eher gönnerhafte Be-
trachtungsweise fremder Völker und Gesellschaften, die in ihren Grundzü-

gen und Zusammenhängen, von dieser Warte aus betrachtet, im Verhältnis zu westlichen Werten und westlicher Rationalität unbegreiflich bleiben mussten.

Bis Mitte des 19. Jahrhunderts lagen westlichen Verfassern lediglich die Topoi der Antike und europäische, insbesondere britische Reise und Missionarsberichte vor. Deutsche Autoren übernahmen diese Berichte oftmals kritiklos oder interpretierten sie nach Gutdünken. In manchen Berichten wurde die hinduistische Gesellschaft als barbarisch dargestellt; diese Schriften dienten später zur Rechtfertigung des britischen Kolonialregimes über Indien. (vgl. ebd.: 57f)

Die Stunde der „Entdeckung“ Indiens schlug Mitte des 18. Jahrhunderts, als die britische Ostindienkompanie begann, von Bengalen aus in Indien Fuß zu fassen und sich zur dominierenden Territorialmacht entwickelte. Erst jetzt wurden genauere Kenntnisse der indischen bzw. hinduistischen Kultur möglich. Denn obwohl bereits Handelsbeziehungen mit Holländern, Franzosen und Portugiesen bestanden, kam es erst durch die Briten zu näheren Kontakten mit der Bevölkerung und auch mit der hinduistischen Literatur.

Die Briten waren erstaunt über die Fülle und den Reichtum der uralten Zivilisation, die sie vorfanden. Generalgouverneur Warren Hastings beteiligte sich als einer der Ersten an der Erschließung altindischer Literatur. 1784 entstand die Asiatic Society of Bengal, weltweit die erste indologische Gesellschaft. Im Haus der Gesellschaft trafen sich regelmäßig die wissenschaftlich interessierten Angestellten der Ostindienkompanie. Gleichzeitig erschienen die ersten englischen Übersetzungen altindischer Schriften. Charles Wilkins (1749-1836) übertrug die Bhagavad-Gita und das Hitopadesha¹¹¹; William Jones (1746-1794) übertrug Kalidasas Shakuntala¹¹² und die Gitagovinda¹¹³ (vgl. Pecik 2003: 18; Kulke/Rothermund 1982: 236 f)

¹¹¹ Hitopadesha sind Moralschriften zur Belehrung junger Fürsten. Sie basieren auf dem Pancha Tantra (ab 200 v. Chr.).

¹¹² Das Shakuntala von Kalidas ist ein berühmtes Sanskrit-Drama um 400 n. Chr.

¹¹³ Gitagovinda ist ein Sanskrit-Gedicht von Jayadeva um 1200.

Die Begeisterung über die literarischen Schätze aus Indien war ungeheuer. Viele Anhänger der Romantik, wie zuvor auch schon Goethe, zeigten sich beeindruckt. Sie meinten in der indischen Kultur zu finden, was sie schon lange suchten. (vgl. Pecik 2003: 18) Warren Hastings war davon überzeugt, dass die Hindu-Schriften die britische Herrschaft überdauern würden. Für William Jones hatte die Kultur des alten Indien in vieler Hinsicht „den gleichen Rang wie die des alten Griechenland, in einigen Fällen sei sie ihr sogar überlegen“. (Marshall 1968 zit. in Pecik 2003: 18) Jones, einer der Gründer der Asiatic Society of Bengal, hielt den Gedanken der Reinkarnation sogar für weitaus vernünftiger und pietätvoller als die „entsetzlichen Ansichten“ über die ewige Verdammnis, an die die Christen glaubten. (vgl. Schlenso 2006: 403)

Gerade auch auf die deutsche Philosophie hatte die Begegnung mit der indischen Kultur eine nachhaltige Wirkung. In den meisten Fällen wurden die soeben entdeckten Quellen des Hinduismus jedoch recht unkritisch aufgenommen. Zwischen hochgestimmter Begeisterung und haltloser Kritik gab es auch viel Spekulatives. Zu Recht urteilt Glasenapp über die deutsche Indien-Begeisterung: „Manchem abendländischen Buddhologen fehlt jeder Kontakt mit der lebendigen Heilslehre in Ceylon, Hinterindien und dem Fernen Osten. Der Spruch: ‚Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen‘, gilt aber auch für die Religionsgeschichte: Unter den Palmen Ceylons und in den Kryptomerien-Alleen eines japanischen Bergklosters wirken die buddhistischen Lehren anders als in der Studierstube eines Europäers.“ (Glasenapp 1950: 127)

Johann Gottfried Herder (1744-1803) bereitete den geistigen Nährboden für die romantische Indienbegeisterung in Deutschland. Seine Beschreibungen basieren auf den Vorstellungen der Antike und vereinzelt Reiseberichten. Indien assoziierte er mit dem Topos des Paradieses. Ähnlich wie **Jean-Jacques Rousseau** (1711-78) formulierte er das neue Lebensgefühl am Vorabend der Französischen Revolution, das damals in vielen Ländern Mitteleuropas herrschte. Es bestand in einer neuen religiösen und philosophischen Auffassung der Natur, die zugleich die Entgötterung der Welt beklagte und sie durch eine neue Religiosität wieder be-

seelen wollte. Herder beschrieb die Hindus als äußerst kultiviertes, edles Volk, das in einem idyllischen Land lebe, über herausragende Geistesgaben verfüge und von vollendeter körperlicher Schönheit sei.

Schon bald nach dem Sieg der Revolution in Frankreich erhielt die Indienbegeisterung der Romantiker eine deutlich antirevolutionäre Stoßrichtung. Insbesondere das Wirken der beiden Schlegel-Brüder, die sich als Sanskrit-Forscher und Begründer der altindischen Philologie einen Namen machten, ließ diese Wende erkennen. **August Wilhelm Schlegel** (1776-1845) veröffentlichte im Jahre 1803 in seiner Zeitschrift „Europa“ eine Polemik gegen bestimmte Ideale der Aufklärung. Vor allem wandte er sich darin gegen die „ausschließliche Richtung auf das Nützliche“, gegen das absolute Vorherrschen des „ökonomischen Prinzips“. (vgl. Pecik 2003: 19) Seine Kritik richtete sich speziell gegen den englischen Utilitarismus. Sein Bruder **Friedrich Schlegel** (1772-1829) schloss sich dieser Kritik an, verurteilte die allgemeine Abkehr von der Religion und sprach sich gegen Säkularisierung und Fortschrittsglauben aus. In Indien sah Schlegel das positive Gegenbild: Wie man der Kunst wegen nach Italien reise, solle, wer Religion suche, sich nach Indien begeben, „wo er gewiss sein darf, wenigstens noch Bruchstücke von dem zu finden, wonach er sich in Europa zuverlässig vergeblich umsehen würde“ (Schlegel zit. in ebd. 20) Resümierend meint Pecik: „Indienlob und Europakritik gehören ... bei den Romantikern zusammen. Das Indienlob ist zugleich eine Kritik an dem durch die Aufklärung geprägten Europa, eine Kritik an der Moderne schlechthin.“ (Pecik 2003: 19)

In England schlug die Indien-Begeisterung bald in massive Kritik um. Mehr denn je war man in England davon überzeugt, dass die Lehre von der Wiedergeburt die eigentliche Ursache für Fatalismus und für die katastrophale soziale und wirtschaftliche Situation in Indien sei, „ja dass sie mit ihrem Determinismus jede individuelle und soziale Verantwortung verhindere, Entwicklung und Fortschritt torpediere und deshalb unbedingt zu überwinden sei“. (vgl. Schlensog 2006: 403) Großen Einfluss in dieser Hinsicht hatte James Mills Publikation „The History of British India“ (1871), in der er Indien als „halbzivilisierte Nation“ bezeichnete, der eine

„vernünftige Regierung“ einen Ausweg aus dieser Situation weisen müsse. Hand in Hand mit solchen scheinbar wissenschaftlichen Auffassungen gingen religiöse Strömungen der Zeit. Die protestantischen Evangelikalen etwa sahen in den Hindus heidnische Götzendiener. Die Ostindienkompanie, die zunächst jeglicher Missionstätigkeit abgeneigt war, sah sich durch eine Kampagne (Pamphlet War) in der britischen Öffentlichkeit schließlich gezwungen, christliche Missionare ins Land zu lassen.

Das religiös und ideologisch begründete Überlegenheitsgefühl fand auch in Deutschland seinen Niederschlag. „Für Hegel und Marx entwickelt sich die Welt von unten nach oben, wobei Indien ganz unten anzusiedeln ist.“ (Pecik 2003: 21) Obwohl der protestantische Missionar **Bartholomäus Ziegenbalg** (1682-1719) intensiven Kontakt zur Bevölkerung suchte und die Hälfte seines Lebens in Indien verbrachte, galten die Inder für ihn stets als Heiden. Wie die meisten Missionare konnte er mit der Kritik der Bevölkerung an den Glaubensinhalten seiner Mission schwerlich umgehen. Auf glattes Unverständnis stießen auch bei Missionaren wie Ziegenbalg Fragen nach der Unsterblichkeit der menschlichen Seele, während andere Lebewesen angeblich keine Seele hätten. Oder was denn daran gerecht sei, ohne Chance auf Wiedergutmachung zu ewiger Verdammnis verurteilt zu werden. „Umgekehrt hielten die Missionare den Glauben dieser Heiden schlicht für Unsinn, ja für gräuliche Irrtümer, denen möglichst rasch durch Konversion ein Ende zu bereiten sei“ (Schlensog 2006: 403)

Zweifelhafte Darstellungen der angeblich barbarischen Verhältnisse in Indien hatte vor allem der französische Missionar und Tropenmediziner **Jean Antoine Dubois** (1766-1848) mit seiner Schrift über „Leben und Riten der Inder“ (1806) geliefert. Während seiner 31-jährigen Tätigkeit in Indien, in deren Rahmen er sich unter anderem dem Bau mehrerer Kirchen widmete, war oftmals mit den „überheblichen Brahmanen“ aneinander geraten.

Seine Bekehrungsarbeit bezeichnet er rückblickend weitgehend als Fehlschlag: „Die Beschränkungen und Entbehrungen, unter denen ich lebte, indem ich mich an die Gepflogenheiten des Landes anpasste, in mancher Hinsicht die Vorurteile der Eingeborenen annahm, mich wie sie be-

nahm und nahezu selbst ein Hindu wurde, kurz: indem ich allen alles wurde, um so unter allen Umständen den einen oder anderen zu erretten – all das nützte mir gar nichts, wenn es darum ging, Glaubensanhänger zu gewinnen. Während des langen Zeitraums, den ich in Indien als Missionar zugebracht habe, habe ich mit der Unterstützung eines eingeborenen Missionars insgesamt etwa zwei bis dreihundert Menschen beiderlei Geschlechtes bekehrt. Davon waren zwei Drittel Parias oder Bettler, und der Rest bestand aus Shudras (letzte der vier Hauptkasten), Landstreichern und Outcasts verschiedener Stämme, die – aller Hilfsmittel beraubt – nur deshalb Christen wurden, um soziale Verbindungen herzustellen, hauptsächlich zum Zweck der Heirat oder aus irgendwelchen anderen eigennützigen Gesichtspunkten.“ (Dubois zit. in Kohl 2002: 26)

4.1.1 Das Beispiel Hegel

Auch der Philosoph **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831), der seine Berühmtheit vor allem seinen Betrachtungen über die menschliche Geschichte verdankt, gab mit seinen Ausführungen über die Geschichte Indiens ein absolut unrühmliches Beispiel. Völlig kritiklos übernahm er beispielsweise die britischen Einschätzungen, die nicht zuletzt zur Rechtfertigung des britischen Kolonialregimes dienten. Daher verwundert es nicht, dass auch Hegels Urteil über Indien gänzlich negativ ausfiel. „Das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt, ist bei den Indern nicht vorhanden ... Die Menschenliebe einer höheren Kaste gegen eine niedere ist durchaus verboten ... List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten. ... Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wanderer lassen sie gleichgültig verschmachten. Besonders unsittlich sind die Brahmanen. Sie essen und schlafen nur, erzählen die Engländer. ... Wo sie ins öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wöllüftig. ... Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung: Der Sohn misshandelt die Mutter.“ (zit. in Glasenapp 1960: 57/58)

Selbst wüste Schilderungen in englischen Reiseberichten nimmt Hegel für bare Münze: „dass bei Festen sich die Weiber reihenweise in den Ganges stürzen. ... Beim Gottesdienst in dem berühmten Tempel des Jagannath ... wird das Bild des Gottes Vishnu auf einem Wagen herumgefahren ... und viele schmeißen sich vor die Räder desselben hin und lassen sich zerquetschen. Der ganze Strand des Meeres ist schon mit Gebeinen von so Geopferten bedeckt.“ (zit. in Glasenapp 1960: 58) Hegels Resümee über *die* Inder fällt denn auch vernichtend aus: „Ihr ganzes Leben und Vorstellen ist nur ein Aberglaube, weil alles bei ihnen Träumerei und Sklaverei ist. Die Vernichtung, Wegwerfung aller Vernunft, Moralität und Subjektivität kann nur zu einem positiven Gefühle und Bewusstsein ihrer selbst kommen, indem sie maßlos in wilder Einbildungskraft ausschweift, darin als ein wüster Geist keine Ruhe findet und sich nicht fassen kann, aber nur auf diese Weise Genüsse findet – wie ein an Körper und Geist ganz heruntergekommener Mensch seine Existenz verdumpft und unleidlich findet, und nur durch Opium sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns verschafft.“ (ebd.)

Glasenapp kann sich „die eines Philosophen wenig würdige Animosität“ bei Hegel nur schwer erklären: „Dass er als nüchterner Protestant dem monströsen Bilderkult der Inder, als Priester der absoluten Vernunft dem dunklen Gefühlsüberschwang ihrer Mystik, als Vorkämpfer der Freiheit des Individuums ihrem Kastenwesen, als Verherrlicher der Staatsidee ihrer mangelnden Staaten bildenden Kraft ablehnend gegenüberstehen musste, ist verständlich. Es erklärt aber noch nicht, warum er sich so sehr aller Kritik hingeben konnte, dass er, die ungünstigen Urteile einzelner Europäer fälschlich verallgemeinernd, über das Indertum aller Zeiten überhaupt den Stab brach und behauptete, ‚Wahrhaftigkeit sei das Gegenteil ihrer Natur‘. Hier tun sich letzte Wesenszüge auf, die sich der objektiven Feststellung entziehen.“ (ebd.: 58f)

Allerdings passte das negative Hinduismusbild zu Hegels Bild vom Christentum als der absoluten Religion. Nach Ansicht Glasenapps blieb Hegel damit ein Abendländer, der im Denken des Westens das Maß aller Dinge sah und außerstande war, sich zu einer die ganze Erde umfassenden

Universalität zu erheben. „Trotz seiner weltumspannenden Bildung und seines bohrenden Scharfsinns blieb er stets dem engräumigen und kurzfristigen mittelalterlichen Weltbild verhaftet. Für ihn war der Umkreis des Mittelmeeres der Schauplatz aller Geschichte, in den weiten Gebieten der großen Völker des asiatischen Kontinents sah er nur die Heimat geschichtsloser Menschenmassen, die auf einer niedrigeren Stufe der Gesittung stehen geblieben waren.“ (Glasenapp 1960: 59)

Ganz Europa zählte zu Hegels Zeit so viele Einwohner, wie damals auf dem indischen Halbkontinent lebten; etwa 200 Millionen. Schon allein angesichts dieses Umstands ist Glasenapp sprachlos, wie undifferenziert Hegel mit Indien und dem Hinduismus verfuhr. „Er, der mit feinem Empfinden den geistigen Differenzierungen der europäischen Völker und den verschiedenen Perioden ihrer Entwicklung nachging, wusste nichts von der Vielfalt der Völker Indiens und historischen Wandlungen innerhalb ihres geistigen Entwicklungsganges. Für ihn verschwamm das Indien vom Himalaja bis zum Kap Komorin und von der vedischen Zeit bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts zu einem ungegliederten Ganzen, das er sich nach vagen Vorstellungen und Vorurteilen konstruierte. Im Gegensatz zu den Besten seiner Zeit, die in überschwänglichem Idealismus in Indien die Urheimat der Menschheit oder die Quelle aller Weisheit gesehen hatten, verfocht er in verständlicher aber kritikloser Reaktion die Sache des Abendlandes und verfiel dabei in das entgegen gesetzte Extrem.“ (ebd.: 59)

Recht gibt Glasenapp Hegel allenfalls darin, dass die Spekulationen der Hindus und Buddhisten etwas phantasievoll Träumerisches an sich hätten. Doch er fragt: „Sind denn aber die Philosophen des Westens von Thales bis Hegel selbst etwa keine Begriffsdichtungen, in denen der Mensch versucht, sich über das Wesen der unerkennbaren Wirklichkeit klar zu werden? Der Unterschied besteht nur darin, dass der Vedanta, das Sankhya, das Nyaya-Vaisheshika, die Buddhalehre große Träume sind, die seit 2000 Jahren den indischen Geist beschäftigen, während die Systeme des Westens – mit der einzigen Ausnahme der Philosophia perennis – alle nur ein kurzes Dasein hatten, so dass der Mensch immer wieder sich neuen Träumen hingab, die jeweils wieder nur für kurze Zeit vorhielten.“ (ebd.) Der

„Fall Hegel“ aber ist für Glasenapp obsolet: „Die Geschichte des menschlichen Denkens ist mit ihrem ehernen Schritt über diese schulmeisterliche Anmaßung hinweggegangen, so wie sie auch über seine Spekulationen, die dem Denken des Ostens einen so niedrigen Rang in dem Geistesleben der Menschheit anwiesen, längst hinausgekommen ist.“ (ebd.)

Eine generelle Problematik bei den zahlreichen Theorien westlicher Indologen und Theologen sieht Mall darin, dass sie zu wenig berücksichtigten, wie die Inder selbst ihre Tradition, Kultur und Religion interpretieren. (vgl. Mall 1997: 3)

4.1.2 Kontroverse Sichtweisen

Für das westliche Denken ist der Hinduismus nicht eindeutig definierbar. (vgl. Mall 1997: 2) Was dem Hinduismus als Vorzug angerechnet werden könnte, nämlich seine ganz und gar undogmatische Art, macht ihn anderen Religionen gerade suspekt. Wie kann es möglich sein, Polytheisten, Monotheisten, Monisten und selbst Atheisten in eine Religion zusammenzufassen?

Für den Indologen Paul Hacker stellt die hinduistische Toleranz des Geltenlassens verschiedener Formen des Glaubens und der Götterverehrung eine „inklusive Intoleranz“ dar; sie diene lediglich als Werbung für den Hinduismus. (Hacker 1978: 386 ff) Für Mall weist dieser jedoch in der Hauptsache auf die fast nur „institutionell bedingte“ Diskriminierung im Kastenwesen hin. (vgl. Mall 1997: 2) Mensching und Glasenapp widersprechen der inklusivistischen Interpretation des Hinduismus. Während Mensching betont, dass dem Hinduismus schon im Ansatz die Toleranzidee innewohne (Mensching 1955: 81), gelangt Glasenapp zu der Auffassung, dass der tolerante Geist der religiösen Inder sich doch „sehr wesentlich“ von der Art und Weise unterscheide, in der Christentum und Islam sich mit den Lehren Andersgläubiger auseinandersetzen. (Glasenapp 1960: 61)

Demgegenüber betont der Schweizer Psychoanalytiker Carl Gustav Jung die Unterschiedlichkeit der Sichtweisen von Europäern und Indern:

„Was der Europäer zunächst in Indien sieht, ist äußerlich angeschaute Körperhaftigkeit. Das ist aber nicht Indien, wie es der Inder sieht, das ist nicht seine Wirklichkeit. Wirklichkeit ist, wie das deutsche Wort besagt, das, was wirkt. Der Inbegriff des Wirkenden ist für uns mit der Erscheinung der Welt verknüpft, für den Inder dagegen mit der Seele.“ (C. G. Jung, zit. in: Finger 1987: Vorwort)

Wer indische Kunst, Philosophie und Ethik von innen her verstehen wolle, müsse sich daher „wohl oder übel mit dem Geist des Yoga befreunden“, sagt Jung. „Unser gewohntes Verstehen aus dem Äußeren versagt hier, weil es dem Wesen indischer Geistigkeit hoffnungslos inadäquat ist.“ Ein Europäer würde es „jedem Exoten verwehren“, das Geheimnis seines Glaubens lächerlich zu machen. Umgekehrt dürfe man daher auch die indischen Vorstellungen und Übungen nicht gering schätzen oder für absurd halten. „Damit würden wir uns nur den Zugang zu einem sinngemäßen Verständnis verbauen.“ Allerdings hätten wir es in Europa in dieser Hinsicht schon weit gebracht, „indem uns die geistigen Inhalte des christlichen Dogmas in einem rationalistischen und aufklärerischen Nebel bis zu einem bedenklichen Grade entschwunden sind“. (ebd.)

Es sei allzu leicht zu unterschätzen, was man nicht kennt und versteht, unterstreicht Jung. Und er rät daher: „Wenn wir überhaupt verstehen wollen, so kann dies nur auf europäische Weise geschehen. Man kann zwar vieles mit dem Herzen verstehen, aber dabei findet es oft der Verstand schwierig, mir der intellektuellen Formulierung nachzukommen und dem Verstandenen den gebührenden Ausdruck zu geben. Es gibt zwar ein Begreifen mit dem Kopfe und insbesondere mit dem wissenschaftlichen Verstand, wobei aber manchmal das Herz zu kurz kommt. Wir müssen daher bald das eine, bald das andere der wohlwollenden Mitarbeit des Publikums überlassen. Versuchen wir es also zunächst mit dem Kopfe, jene verborgene Brücke aufzufinden oder zu bauen, welche vom Yoga zum europäischen Verständnis herüberführen soll.“ (C. G. Jung, zit. in: Finger 1987: Vorwort)

Mitunter lag es allerdings auch an der Reserviertheit auf indischer Seite, die es Europäern so schwer machte, jene „verborgene Brücke“ zu finden.

Nur ungerne gewährten die Brahmanen Fremden Zugang zur Weisheit der Schriften. Europäer galten ihnen als unrein; als Empfänger der Offenbarungen ihres „reinen“ Wissens schienen sie daher weder würdig noch geeignet. (vgl. Glasenapp 1954: 25) Aber auch das ist nur eine Hypothese. Vielleicht war es auch ganz einfach Neid, der manche christlichen Missionare beschlich, als sie in Indien mit der hoch entwickelten Philosophie und Religiosität des Hinduismus in Berührung kamen.

Lakonisch bilanziert Mensching daher, dass bei der Beurteilung der Religionen immer wieder „Irrtümer“ entstanden. „Ob eine Religion im ersten Sinne des Wahrheitsbegriffs den Kontakt mit jener Wirklichkeit des Heiligen wirklich vermittelt oder nicht, das vermag der Religionswissenschaftler nicht festzustellen. Wohl aber ..., dass Religionen solche Urteile ihrerseits über andere Religionen fällen.“ (Mensching 1969: 7)

4.1.3 Max Weber

Der Jurist, Nationalökonom und Soziologe Maximilian Carl Emil Weber (1864-1920) gilt neben Émile Durkheim (1858-1917) als Begründer der Soziologie als Wissenschaft in Deutschland. Zusammen mit Ernst Troeltsch (1865-1923) war Weber überdies einer der Gründer der Religionssoziologie. Während Troeltsch mit seinem Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) eine Religionssoziologie des Christentums lieferte, befasste sich Weber in seinen „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“ (1910) nicht nur mit christlichen Gemeinschaften, sondern auch mit dem Konfuzianismus, dem Hinduismus, dem Buddhismus und dem Judentum.

Es sind vor allem zwei Fragen, die es notwendig machen, die Aussagen des großen Soziologen zu hinterfragen:

- Was war Webers Erkenntnisinteresse, sich mit dem Hinduismus zu befassen?
- Auf welche Quellen stützt Weber seine Thesen über den Hinduismus?

Im Mittelpunkt von Webers soziologischen Studien geht es um den Zusammenhang von Wirtschaftsformen und religiöser Gesinnung. Webers

Hauptaugenmerk gilt der Frage, welchen Einfluss Religion auf die Alltagsethik und das rationale Handeln innerhalb einer Gesellschaft hat.

Schluchter vermisst bei Weber vor allem das erforderliche interkulturelle Erkenntnisinteresse. Webers soziologisches Interesse am Hinduismus, so Schluchter, trat in seinem intellektuellen Werdegang erst ziemlich spät auf. „In seinen frühen Schriften findet sich praktisch nichts über Indien, und die Protestantismus-Studie ist zweifellos ursprünglich nicht so angelegt, dass das Fehlen des kapitalistischen Geistes in nicht-westlichen Religionen hätte bewiesen werden müssen. Die Fußnoten in diesem Werk, die Indien ins Spiel bringen und den Hinduismus dem Puritanismus gegenüberstellen, sind spätere Einfügungen. Ursprünglich gilt Webers Interesse nur den Gegensätzen zwischen Katholizismus und Protestantismus und, innerhalb des letzteren, zwischen Luthertum und Calvinismus. Die Logik seiner Argumentation erfordert keinen interkulturellen Vergleich.“ (Schluchter 1984: 159)

Die akademischen Kontroversen, die seine These auslösten, beschränkten sich zunächst ebenfalls auf die Daten, die ausschließlich aus westlichen Quellen stammen. Erst viel später führte Weber den Hinduismus in die Debatte ein. „In der Rückschau sieht es so aus, als habe er dies getan, nachdem die westlichen Beispiele allein zur Verteidigung seiner These nichts mehr hergaben“, vermutet Schluchter. Angesichts der von Kritikern hartnäckig ins Feld geführten Fälle, die seine These zweifelhaft erscheinen ließen, habe sich Weber offenbar entschlossen, „die Debatte auf eine ganz andere Generalisationsebene zu heben“. Entsprechend veränderte er die ursprüngliche „Anlage“ seines „Experiments“ und begann sich erstmals außerhalb der westlichen Religionsgeschichte „nach negativen Fällen umzusehen“. (ebd.: 159 f)

In seinen Aussagen über Indien stützt Weber sich ausschließlich auf Datenmaterial, das die britischen Behörden im Rahmen der ersten Volkszählung in Indien gewonnen hatten. (vgl. 2.7.7 Festschreibung der Kasten durch den Zensus) Weber ist mit der Quellenlage offenbar selbst nicht zufrieden, wenn er schreibt, dass die Frage der „unerklärlichen Kastensysteme ... noch historisch geklärt werden muss“. (Weber 1966: 181)

„In welchem Umfang die Kasten ursprünglich Stammeskasten waren, ist nicht feststellbar. Gerade die niederen Kasten dürften in sehr großem Umfang aus Gast und Pariastämmen hervorgegangen sein. Immerhin nicht alle. Am relativ wenigsten dürften die oberen Handwerke und die alten Händlerkasten diesen Ursprung haben. Sie sind wahrscheinlich meist Produkte ökonomischer Spezialisierung, Besitz und Arbeitsdifferenzierung, und nur, dass diese zur Kastenbildung führte, ist das Spezifische und Erklärungsbedürftige der indischen Entwicklung.“ (ebd.: 182) Doch an anderer Stelle schreibt er: „Ob eine Kaste ursprünglich aus ethischer Differenz oder aus gentilcharismatischer Berufsdifferenzierung entstanden ist, kann freilich, für ältere Kastenbildungen zumal, nur selten gesagt werden.“ (ebd.: 185) Und wieder an anderer Stelle behauptet er, alles, was mit den Kasten zu tun habe, werde auf Rasse bezogen, alles sei erblich. (ebd.: 211)

Um sein Indien-Material für die Gegenüberstellung mit westlichen Gesellschaften vergleichbar zu machen, geht Weber schließlich hinsichtlich der Kastenordnung davon aus, sie sei „von oben organisiert“: „Die Macht der Brahmanen, die damals größer war, setzte sich überall für die Erhaltung der einmal eingesetzten Kastenordnung ein.“ (ebd.: 184) Doch für diese „Macht der Brahmanen“ findet sich – außer in britischen und Missions-Quellen – nirgends ein historischer Beleg. Die Brahmanen hatten allenfalls beratende Funktion.

Unerklärlich bleibt ihm die Bedeutung des Panchayat. „Welche sachliche Zuständigkeit hat nun das Panchayat oder die ihm entsprechende Instanz?“ (ebd.: 190) Doch hinsichtlich der „Arbeitsmoral der Inder“ gibt es für Weber anscheinend keinerlei Fragen: „Die Erhöhung der Lohnsätze wirken sich nicht im Sinn des Anreizes zu stärkerer Arbeit oder besserer Lebenserhaltung aus, sondern umgekehrt: sie machen dann längere Ferien, weil sie es können, oder ihre Frauen behängen sich mit Schmuck. Beliebigeres Fortbleiben von der Arbeit versteht sich von selbst, und sobald als möglich zieht sich der Arbeiter mit seinem Spargroschen wieder auf das Heimatdorf zurück. Er ist eben nur Gelegenheits-Arbeiter. Disziplin im europäischen Sinn ist ihm ein unbekannter Begriff.“ (ebd.: 197) Von den für das religiös-gesellschaftliche Selbstverständnis zentralen Begriffen des

Hinduismus *Samsara* und *Karma* nimmt Weber an, sie seien zur Rechtfertigung der Kastenordnung „erfunden“. (vgl. ebd.: 202)

Kritiker wie der indische Soziologe Krishna Prakash Gupta werfen Weber vor, er gehe von der nicht hinterfragten Voraussetzung aus, wonach Hinduismus und Christentum ohne Weiteres vergleichbar seien. Insbesondere im Zusammenhang mit Webers These der „religiösen Rationalisierung“ versucht Gupta zu zeigen, dass Webers Vorgehen ins Leere geht ist, weil er unreflektiert westlich geprägte Kriterien anwende. (vgl. Gupta 1984: 149 ff)

Das Kastensystem im Hinduismus entspricht nach Weber der strukturellen Funktion der Kirche im Christentum. Einerseits wird das Kastensystem unter religiöses Handeln subsumiert, danach steht die Kaste unabdingbar für die religiöse und damit auch soziale Identität des Individuums. Andererseits kann diese Kausalbeziehung auch umgekehrt werden: Das Kastensystem wurde vom Hinduismus hervorgebracht, damit die Religion der sozialen Macht (z. B. durch Mitgliedschaft in Sekte) sogar der Kastengesellschaft trotzen kann. Bei der dritten Perspektive betrachtet man Kaste und Hinduismus als eigenständige soziale Subsysteme, das Kastensystem ist in dem Fall nur noch Empfänger und Träger des religiösen Einflusses.

Auch wenn Weber explizit keine Wertung vornehme, sei der Vergleich zwischen hie Kastensystem und Hinduismus, da Christentum und Kirche weder in sozialer noch in religiöser Hinsicht haltbar, meint Schluchter. (vgl. 1984: 155) Weber habe nur Augen für vergleichbare Funktionalitäten. Seine Bewertung sei nur auf das soziale Funktionieren von Strukturen hin ausgerichtet. Doch der Denkfehler, den Weber mache, liege in seiner nicht hinterfragten Auffassung, dass Strukturen, die er insbesondere aus Maßstäben der protestantischen Ethik entwickelte, als Vergleichsmaßstab neutral und darum auf alle Kulturen anwendbar seien. „Die Frage, die nicht befriedigend beantwortet werden kann, ist die Anwendbarkeit seiner gezogenen Schlüsse auf fremde Kulturen – als ob Strukturen, die auf den ersten Blick ähnlich sind, auch wirklich ähnliche Funktionen erfüllen und in ihren Auswirkungen auf die Gesellschaft vergleichbar sind. Doch aus reinem Quellenstudium ist diese Frage nicht zu beantworten, ohne die Feinheiten

der betrachteten Kultur zu kennen und in gewisser Weise das ihr immanente Wertesystem verinnerlicht zu haben. (vgl. ebd.: 152)

Rösel macht auf die Fragwürdigkeit der Quellen aufmerksam. Alle Quellen, auf die Weber seine Aussagen stütze, stammten ausnahmslos aus der Zeit nach Beginn der Kolonialisierung durch die Engländer. Weber gehe von einem romantisch-kolonialen Indienbild aus, das der Wirklichkeit nur sehr begrenzt entspricht. Diese Determinierung löse Weber in seiner Analyse nicht auf.

So habe auch Weber die falsche historische Einordnung des Manusmirti durch die Engländer übernommen, wonach der sittliche Leitfaden von den Brahmanen verfasst worden sei, um ihre Position in der Gesellschaft zu festigen. Ebenso wenig treffe Webers Annahme zu – auch dies eine These der britischen Behörden –, bei der Manusmirti handele es sich um eine Chronik. (vgl. 1.3.5 Die Sittengesetze des Manu). Der scheinbar historisch-philologische Irrtum geschah in politischer Absicht: Um ihre Kronkolonie effektiver zu organisieren und zu kontrollieren, bauten die Engländer Verwaltung und Justiz auf der Basis der vermeintlich festgelegten Kastenstruktur und brahmanischer Rechtskultur auf. Doch durch diese Festlegung, so Rösel, wurde die zuvor unverbindlichere Kasteneinteilung offiziell fixiert. So wurde die traditionelle Rechtsliteratur als auch das Kastensystem zum ersten Mal sozial verwirklicht und relevant. (vgl.: Rösel 1982: 17 f; Dirkes 2001: 6)

4.1.4 Max Weber und Sarvepalli Radhakrishnan

Auch der protestantische Theologe und Historiker Erik Turnwald stieß auf Ungereimtheiten im Werk des Soziologen Max Weber, als er sich in den Fünfzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts mit Fragen der Wirtschaft und der Wirtschaftsethik befasste. Anders als die Weber-Kritiker zuvor ließ er in seinem 1967 erschienenen Buch „Die Wirtschaftsethik des Hinduismus und Kommunismus“ erstmals auch indische Autoren zu Wort kommen, darunter den Religionsphilosophen und späteren indischen Staatspräsidenten Sarvepalli Radhakrishnan.

Weber, so Turnwald, sah in der hinduistischen Gesellschaft einen „Rationalismus“ der Brahmanen. Durch die Verknüpfung von *Samsara* und *Karma* zur Theodizee des bestehenden Sozialen, nämlich der Kastenordnung, wurde mittels der brahmanischen Reinheitsgebote eine religiösethische Legitimierung der hinduistischen Gesellschaft konstruiert. Durch das „Aufsaugen“ ganzer Sippen in separate, ranggeordnete Kasten habe daher eine dem Westen entsprechende Sozialwirtschaft gar nicht entstehen können.

Deshalb blieb beispielsweise bei Krediten die Sippenverbundenheit das Normale. Nach Weber war eine kapitalistische Kreditwirtschaft damit von vornherein ausgeschlossen. Ein Ortswechsel war für einen Hindu immer auch ein Wechsel in ein anderes Ritual – daher die Schwierigkeiten bei der Bildung einer Industriearbeiterschaft. Und bei einem Berufswechsel entstanden nicht Klassen im europäischen Sinn, sondern wiederum neue magisch bedingte Kasten und Unterkasten, ohne das System zu erschüttern. Daraus schließt Weber, dass auf dem Boden des Kastensystems die moderne Organisationsform des Kapitalismus niemals hätte entstehen können und heute nur als Importprodukt der westlichen Welt, als „Mitgift ideologischer Kolonialisierung“ aufzuweisen ist. (vgl. Turnwald 1967: 11)

In Auseinandersetzung mit dem damaligen kommunistischen Wirtschaftssystem sowjetischer Prägung forschte Turnwald nach dem Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Betätigung und sozialem Selbstbewusstsein (ebd.: 5) Und nachdem er durch die Beschäftigung mit Max Weber auf den Hinduismus gestoßen war, fand er bald reiches Material in dem bereits 1941 erschienenen Buch von Sarvepalli Radhakrishnan „Religion und Gesellschaft“.

Die marxsche Dialektik, wonach soziale Strukturen das Resultat der ökonomischen Entwicklung seien, greift nach Radhakrishnan entschieden zu kurz. Die wirtschaftliche Struktur sei nicht die einzige Realität einer Gesellschaft. „Produktionsbedingungen und ideologischer Überbau arbeiten nicht schichtweise, sondern existieren und arbeiten gleichzeitig. Andererseits können wir nicht sagen, dass der ideologische Überbau das Ergebnis bestimmter Produktionsweisen ist. Unsere religiösen Ideen zum Bei-

spiel sind nicht das Ergebnis von Wirtschaftsbedingungen.“ (Radhakrishnan 1941: 38 f) An die Adresse Webers gerichtet, betont er, dass der Hinduismus rational nicht erfassbar sei. Radhakrishnan spricht stattdessen vom Hinduismus als „sozialer Alchemie“, worin sich eben jene magische Irrationalität ausdrückt, die Weber völlig außer Acht lässt. Webers Untersuchung, die das Fehlen des kapitalistischen Denkens und Handelns in Indien auf die hinduistische Religiosität zurückführt, laufe ins Leere. (vgl. ebd.)

Turnwald pflichtet Radhakrishnan bei, dass die Rationalisierung von Religiosität, wie Weber sie beim Hinduismus auszumachen meinte, kaum als letzte Stufe einer geistigen Entwicklung anzusehen sei. „Nicht jenseits der Welt, sind die göttlichen Kräfte, sondern hinter ihr, und sie unterstützen die Welt und geben dem Menschen die Möglichkeit, dem Druck der Spaltung, in die er hineingestellt ist, zu trotzen.“ (Turnwald 1967: 13)

Was nach westlicher Terminologie Wirtschaftsethik heißt, umfasst für den hinduistischen Religionsphilosophen Radhakrishnan der Begriff *dharma*. Er spricht von den Grundsätzen, die wir im Alltag und in den sozialen Beziehungen zu beobachten haben. „Wenn die Taittiriya Upanishad auffordert, das Dharma praktisch auszuüben, so meint sie die Verpflichtung der Lebensstufe, der wir angehören.“ (Radhakrishnan 1941: 120) Das bedeute „Gottesdienst im Alltag“, denn „die gewöhnlichen Geschäfte des Alltags sind in wahren Sinne Dienst für den Höchsten. Die Gemeinschaftsaufgaben sind ebenso wirkungsvoll wie die klösterliche Hingabe.“ (ebd.: 118) Alles Tun eines Menschen „ist geheiligte Aktivität“ (ebd.: 121) Für den Soziologen Weber ein Begriff außerhalb seiner Reichweite, aber ein „religiöser Zentralbegriff“, so Turnwald, der „nur irrational fassbar“ sei. (vgl. Turnwald 1967: 14)

Keineswegs, betont Radhakrishnan gegen die Annahme Webers, sei das hinduistische *dharma* als Dogma zu verstehen, das eine herrschende Klasse den anderen aufzwingt. „Die Methode des Dharma ist die des experimentellen Wechsels ... Das einzige, was in Bezug auf Moral ewig ist, ist des Menschen Verlangen nach dem Besseren. Aber Zeit und Umstände bestimmen, was in jeder Lage das Bessere ist. ... Soziale Anpassungsfähigkeit ist der Hauptwesenzug des Hindu-Dharma.“ (Radhakrishnan 1941: 127 f)

Und: „Soll unsere Gesellschaftsordnung nicht in die Brüche gehen, soll der soziale Gedanke nicht seinen Zusammenhang verlieren, ist es notwendig, den äußeren Erfahrungen, die unablässig auf uns eindringen, einen Sinn zu geben und sie zu überwachen.“ (ebd.: 129)

Darum müsse die Kastenordnung unbedingt mit anderen Augen gesehen werden. „Die Anerkennung des Geistes im Menschen ist der charakteristische Zug der Hindu-Religion und in dieser Hinsicht sind alle Menschen gleich. Die Kaste bezeichnet die funktionelle Verschiedenheit, und das Lebensziel verlangt ein Hinaustreten über die Kastenverschiedenheit durch uneigennütziges Hingabe.“ (ebd.: 146) Nach Radhakrishnan sollte das Varna-System für die ganze Menschheit gelten. Zwar sei die Lebensordnung eines jeden Menschen festgelegt, aber die Dynamik liege beim Verhalten des Einzelnen. „Wir sind nicht Brahmanen aufgrund der Geburt oder der Erfüllung bestimmter Riten, nicht dank eines Studiums oder der Familienzugehörigkeit, sondern unserem Verhalten entsprechend ... Nach dem Gesetz des Varna-Dharma soll jeder Mensch versuchen, das Gesetz seiner Entwicklung zu erfüllen. Wir müssen unser Leben im Einklang mit der Form unseres Daseins disziplinieren.“ (ebd.: 147)

Der Brennpunkt der Welt liegt im Individuum, glaubt Radhakrishnan und redet damit keineswegs einem schrankenlosen Individualismus das Wort. (vgl. Turnwald 1967: 18) Vielmehr begründeten die unverletzliche Heiligkeit der menschlichen Seele und die Freiheit des menschlichen Geistes „die einzige Rechtfertigung des Staates“. „Wir sind als Einzelne geboren, wir sterben als Einzelne und in unserem wesenhaften Leben leben wir für uns allein. Der Staat muss das Dharma der Individuen und Gruppen schützen.“ (Radhakrishnan 1941: 67 f)

In Bezug auf die Wirtschaftsethik sagt er: „Ist wirklich ein materieller Vorteil kostbarer als das Leben, eine materielle Katastrophe schrecklicher als der Tod? Wir werden von Leidenschaften und Idealen strenger regiert als von Interessen. Es gibt im Leben Besseres als wirtschaftliche Werte. Wir sind Menschen, nicht einfach Erzeuger und Verbraucher, Verkäufer und Kunden. Auch wenn die Welt ein irdisches Paradies wird, in dem Milch und Honig fließt, auch wenn es billige Autos und Rundfunkapparate

für jedermann gibt, werden wir keine Seelenruhe und echtes Glück finden.“ (ebd.: 69) Kategorisch urteilt Radhakrishnan, der Indien nach der Unabhängigkeit eine Zeitlang in Moskau als Botschafter vertreten hatte: „Jede soziale Ordnung, die auf Trümmern der geistigen Freiheit begründet ist, ist unmoralisch.“ Anstatt die Gesellschaftsordnung auf das Niveau des Pöbels zuzuschneiden, „müssen wir die Massen auf die Ebene einer echten Kultur heben. Allgemeine Gleichheit bedeutet nicht, dass alles gleich vulgär sein müsse. Der niedrige Stand der Massenseele ist für das Entstehen von Tyrannenherrschaften verantwortlich.“ (ebd.: 69)

Auch Marx, der die Religion als gesellschaftliches Phänomen zur Kompensation sozialer Unzulänglichkeit verdamme, gibt Radhakrishnan nicht Recht. Denn es gebe „ein paar unerbittliche menschliche Erfahrungen“ wie Geburt, Liebe und Tod, die „wesenhaft dem Persönlichen angehören“. Auch vollkommenste wirtschaftliche Gerechtigkeit könne einige der bittersten Tatsachen menschlicher Boshaftigkeit nicht aus der Welt schaffen. „Die Begründung des Sozialeigentums und die Kontrolle der Produktionsmittel können die menschliche Selbstsucht und Beschränktheit, die Spannung des menschlichen Geistes nicht aufheben.“ Eine soziale Revolution allein sei nicht imstande, gegen den Verfall der Gesellschaft anzukämpfen. „Sie kann uns nicht vor der Entmenschlichung des Lebens retten ... Die geschichtliche Zukunft ist vielmehr nur zu formen in einem Zusammenwirken von wirtschaftlichen Notwendigkeiten und religiösem Idealismus.“ (ebd.: 74 ff)

Doch die Aussichten für die Zukunft beurteilt Radhakrishnan mit Skepsis: „Sehen wir von allen örtlichen und zeitlichen Umständen ab, so liegt die nächste Zukunft zwischen Kräften des Materialismus, die gegen die praktische Verwirklichung der menschlichen Bruderschaft arbeiten und den unsichtbaren Mächten, die für sie eintreten. Der Materialismus hat sich sowohl in den Demokratien wie in den Diktaturen tief eingefressen, in den Tempel und in die Kirche, in die Ämter und in das Treiben des Marktes.“ (Radhakrishnan 1941: 89) „Sollen wir aber ein Leben neuer Schönheit und eines neuen Sinnes entwickeln, so kann es nur das Ergebnis einer neuen

Ausgießung der Kraft sein. ... Nur ein Glaube kann sich einem Glauben gegenüber behaupten.“ (ebd.: 23)

4.2 Prosozialität oder Nächstenliebe in der gesellschaftlichen Realität

Sozialkaritatives Engagement ist in allen Religionen erst spät vorzufinden. Zwar gibt es etwa in der Geschichte des Christentums zahlreiche Heilige, die an das menschliche Gewissen appellierten oder sich der Armen und Kranken annahmen. Doch wenn es um die Behebung der Ursache von Missständen ging, griff diese Form von Nächstenliebe stets zu kurz. Mit dem Finger auf Defizite in anderen Religionen und Glaubensgemeinschaften zu zeigen, steht gerade dem Christentum nicht an.

Gerade diese Form prosozialen Verhaltens ist für diese sozialpädagogische Abhandlung von Bedeutung, wenn man an das sozialkritische Moment als Bestandteil der Sozialpädagogik oder die „Anwaltschaft“ für Benachteiligte denkt. Hinsichtlich des Christentums sollte man im Hinblick auf die Caritas-Geschichte zwischen „sozial-karitativem“ und „sozialstrukturellem“ Engagement unterscheiden. Das erste wendet sich den Opfern einer Gesellschaft zu, das zweite ist auf die Gesellschaftsstrukturen selbst gerichtet, die so beschaffen sein sollten, dass keine Opfer produziert werden.

Der soziale Katholizismus und sein Pendant auf protestantischer Seite sind – von rühmlichen Ausnahmen abgesehen – im 19. Jahrhundert einfach zu spät gekommen. Es stellt sich die Frage, ob es hier nicht einen inneren Zusammenhang gibt: „Über die Zuwendung zu den Opfern werden die strukturellen gesellschaftlichen Ursachen dafür übersehen, warum es diese Opfer gibt. Diese Fragen sind bis jetzt noch nicht gelöst. Die Kirche ist erst heute dabei, besonders aufgrund der Probleme in Lateinamerika, diesen zweiten strukturellen Aspekt zu berücksichtigen. ... Man sollte sich nicht nur darum bemühen, dem unter die Räder Gefallenen zu helfen, sondern es wäre zuvor schon sinnvoll, sich darum zu kümmern, dass die Räder von der Straße verschwinden.“ (Khoury 1995: 122)

Die sozial-karitative Seite in der Kirchengeschichte ist unbestreitbar, doch es fragt sich, ob diese für die andere Seite der Gerechtigkeit blind macht. „Im außerkirchlichen Bereich war das Problem schon ein halbes Jahrhundert früher gesehen worden. ... Sind die kirchlichen Kreise erst im 19. Jahrhundert hinterhergehinkt, oder war das schon immer so? Gerade wenn man sich für prosoziales Verhalten zugunsten der Armen einsetzt, sollte man doch auch für die Ursachen der Armut besonders offen sein. Aber das war im 19. Jahrhundert nicht der Fall. In Lateinamerika gab es bis vor 20 oder 30 Jahren überhaupt keinen Sozialkatholizismus. Ist das nur zufällig so, war das nur ein Versagen bestimmter einzelner, oder hat das nicht seinen Grund in der starken Betonung dieser einen Seite der Zuwendung zu den Opfern und Hilfsbedürftigen, so dass der andere Aspekt zwangsläufig unter den Tisch fallen musste oder aber zu spät erkannt wurde?“ (ebd.: 122123)

Nur wenige Vertreter des sozialen Katholizismus im 19. Jahrhundert verfügten über sozialen Weitblick – beispielsweise Franz Joseph Ritter von Buss (1803-1878), der relativ früh Fabrikgesetze anmahnte, oder Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877), der für eine Gesetzgebung zugunsten der Armen eintrat. Sie werden heute gerne zitiert, um die fehlende sozialpolitische Option der Kirche damals zu kompensieren. Umfassend wurde die Frage nach den strukturellen Ursachen von Armut und Not von den Theologen und Amtsträgern nicht gestellt. Das begann erst mit der Sozialzyklika „Rerum novarum“ (1891). (vgl. Khoury 1995: 123)

Als einen wirklichen Sozialpädagogen – obwohl der Begriff erst sehr viel später formuliert wurde – bezeichnet Buchkremer den Theologen und Begründer der Inneren Mission der Evangelischen Kirche Johann Hinrich Wichern (1808-1881). „Er leistete Beiträge zur theologischen Fortentwicklung des Pietismus, zur sozialpädagogischen Rettung verwahrloster Kinder und Jugendlicher, zur Staatskritik des Zeitalters der Säkularisation, zur Gründung und Organisation der Inneren Mission, die im Wohlfahrtsverband des Diakonischen Werkes der evangelischen Kirche Deutschlands bis heute besteht.“ (Buchkremer 1995: 45) Doch obwohl auch Wichern aus

rein christlich sozial-karitativer Intention handelte und – wie Buchkremer schreibt – kurz davor war, eine „prosoziale Gesellschaftsidee so einheitlich durchschlagend zu formulieren und durchzusetzen, wie es für das 19. Jahrhundert und bis heute nötig war und ist“, blieb eine Beziehung des sozialpädagogischen Konzepts auf die Makroebene des Staates, der Wirtschaft und der Kirchen letztlich aus. (ebd.: 48)

Dem Hinduismus wird häufig zum Vorwurf gemacht, dass er nicht eine solche karitative Dimension entwickelt habe wie etwa das Christentum. Doch innerhalb kleiner Gemeinden und auf individueller Ebene hat es karitatives Handeln im Hinduismus immer gegeben. Doch der Hinduismus impliziert Nächstenliebe, statt sie nach außen zu propagieren. Mall führt dieses angebliche Manko auf die fehlende zentrale Organisation im Hinduismus zurück, mit der Folge, dass solche Aktivitäten nie registriert und überregional koordiniert wurden. Außerdem kennt der Hinduismus, wie erwähnt, kein missionarisches Sendungsbewusstsein, wie es für die christlichen Kirchen kennzeichnend ist. Auf der anderen Seite gibt es durchaus Institutionen wie die neohinduistische Ramakrishna-Mission, die sogar weltweit karitativ tätig ist. (vgl. Mall 1997: 73 und 3.4 Vivekananda)

Die Tradition der Großfamilien war im Hinduismus schon immer das stärkste gesellschaftliche Bindeglied. Es wurde nicht wie in den westlichen Industrieländern durch den Staat oder kirchliche Organisation ersetzt. Deshalb fühlen sich die Mitglieder einer Familie verantwortlich, für einander zu sorgen.

Anhand der Geschichte des Hinduismus und seiner Entwicklung bis hin zu Gandhi wurde dargestellt, dass Formen von Nächstenliebe sich in den überaus hohen Ansprüchen selbstlosen Handelns aufgrund der ethischen Werten wie *dharma*, *ahimsa*, *dana* und *atyahara* etc. durch Beispiele und Wegbereiter aus jüngster Zeit wie Ramakrishna, Vivekananda, Gandhi u. a. in die Tat umsetzen ließen. Beispiele hat es in der hinduistischen Religionsgeschichte zahlreiche gegeben. Doch im Vergleich zur sozialpolitischen Diskussion der Kirchen und der Kirchengeschichte gibt es auch im Hinduismus Defizite auf gesellschaftspolitischer Ebene. Selbst Gandhi vermochte es nicht, die negativen Begleiterscheinungen wie Unberührbarkeit

und Frauendiskriminierung auf politischer Ebene abzuschaffen. Seine Kontrahenten wie Ambedkar und andere versuchten vergeblich, das Kastenwesen abzuschaffen. Doch letztendlich mussten sie feststellen, dass es keine Lösung war, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Die Lösung war und ist, auf die überlieferten Werte zu setzen, die nachweislich geeignet sind, eine friedvolle und ethisch-spirituelle sowie prosoziale Gesellschaft zu schaffen und zu erhalten. Philosophie und Ethik des Hinduismus bieten ausreichende Belege für die Realisierung dieses Ziels. Doch bedarf es stets der Personen und Mittel zur Umsetzung solcher Ideale.

Gandhi handelte beispielhaft. Doch nur wenige seiner Millionen Anhänger folgten seinem Beispiel. Vielmehr stellten sie Gandhi auf einen Sockel, indem sie ihn *Mahatma*, das heißt: große Seele, nannten. Womit zugleich gesagt ist, dass eine „kleine Seele“ so nicht handeln kann.

Einer der wenigen ernsthaften Nachfolger war Vinobha Bhave, der in Gandhis Fußstapfen trat und das Prinzip des *bhoodana* verfocht. (vgl. 1.2.16 Weitere Tugenden) Bhoo bedeutet Land. Die Briten hatten im Rahmen der Kolonisierung alles Land in Beschlag genommen. Vinobha Bhave gründete die *Savadaya*-Bewegung, die ihren Anfang in Varanasi nahm. Er ging zu Fuß von Dorf zu Dorf und bat um Spenden, um *dana* bzw. Extra-Land. Manche gaben etwas von ihrem Land, andere nicht. So sammelte Bhave Tausende Hektar Land und verteilte es wieder.

Dieses *bhoodana* war eine große *dana*-Bewegung in Indien, wenn auch in der Geschichte des Hinduismus eigentlich nichts Neues, sondern ein alter Brauch. Land zu spenden wurde in Indien seit Menschengedenken praktiziert. Wenn einer tausend Morgen Land hatte und der andere keins, sagte Vinobha Bhave, gab der eine dem anderen davon etwas ab. Nach Dave ist dieses *bhoodana* eine sehr wichtige Komponente im Hinduismus, weil es Menschen, die zuvor nichts hatten, unabhängig machte; nun mussten sie arbeiten, um das Land zu bestellen. In vielen Schriften wird *bhoodana* empfohlen und beschrieben. Nach Gandhis Tod war die *bhoodana*-Bewegung bald zu Ende, denn Indien war unabhängig geworden und das Land gehörte wieder den Indern. (vgl. Dave 2009, Anhang: 319)

4.3 Verpflichtung zum Weltethos

Die Dissertation „Prosozialität im Hinduismus“ versteht sich, wie mehrfach erwähnt, als Erweiterung bzw. Spezifizierung der „Spurensuche“ Buchkremers et al. (2001) nach Prosozialität. Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Zentralbegriffen und -aspekten im Hinduismus wie *dharma* (Rechtschaffenheit), *ahimsa* (Gewaltlosigkeit), *dana* (Mildtätigkeit) sowie Toleranz und Friedfertigkeit hat gezeigt, dass die Geschichte des Hinduismus auch in der gelebten Praxis auf weite Strecken von friedlicher Einheit in Vielfalt geprägt ist. Der aus einer Vielzahl von Stammesreligionen hervorgegangene undogmatische und unabgegrenzte Hinduismus scheint aufgrund seiner Assimilations- und Integrationsfähigkeit geeignet, einen wesentlichen Beitrag zum weltweiten Frieden – das heißt: zur Erweiterung des *biologischen Friedens* – zu leisten.

Angesichts der weltweiten Vernetzung durch die Kommunikationstechnik ist oft vom Zeitalter der Globalisierung die Rede. Doch die Situation in der globalisierten Welt ist weiterhin von krassen Gegensätzen gekennzeichnet: Beim Zugriff auf die Ressourcen geht es nach wie vor höchst ungerecht zu. Ein Großteil der Menschheit hat weiterhin nur unzureichend Zugang zu Nahrung und medizinischer Versorgung. Und der Weltfrieden ist weiterhin bedroht vom atomaren Overkill und nun scheinbar auch vom „Krieg der Religionen“.

In dieser Situation ist es ein Gebot der Stunde, darauf zu achten, dass die Entwicklung einer weltweit gültigen Ethik der technisch und wirtschaftlich zusammenwachsenden Welt nicht länger hinterherhinkt.

Den Anstoß zur Gründung einer Stiftung der Religionen, die sich um die Formulierung eines „Weltethos“ bemüht, hatte 1990 der katholische Theologe Hans Küng gegeben. Die „Weltgesellschaft“, so Küng“, brauche „keine Einheitsreligion und Einheitsideologie, wohl aber einige verbindende und verbindliche Normen, Werte, Ideale und Ziele“. Die wichtigsten Eckpunkte des Projekts Weltethos lauten:

- kein Zusammenleben auf unserem Globus ohne ein globales Ethos,
- kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen,

- kein Frieden unter den Religionen ohne Dialog zwischen den Religionen
- kein Dialog zwischen den Religionen und Kulturen ohne Grundlagenforschung
- kein globales Ethos ohne Bewusstseinswandel von Religiösen und Nicht-Religiösen. (vgl. Küng 1990: 14).

1993 trat in Chicago das zweite „Parlament der Weltreligionen“ zusammen. Hundert Jahre zuvor hatte Vivekananda als einer der Hauptredner beim ersten Parlament, das gleichfalls in Chicago stattfand, den Hinduismus als Weltreligion vorgestellt. Hundert Jahre später einigten sich am selben Ort mehr als sechstausend Vertreter von 125 Religionen und religiösen Traditionen auf der Basis der Goldenen Regel (vgl. Einleitung VII) in der *Erklärung zum Weltethos* auf die folgenden vier Leitprinzipien:

- Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfurcht vor allem Leben,
- Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,
- Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,
- Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Die Grundforderung der Erklärung lautete: „Jeder Mensch muss menschlich behandelt werden.“ (vgl. Küng 1990: 84)

Diese Forderungen des Weltparlaments der Religionen entsprechen in vielerlei Hinsicht den ethisch-globalen Grundsätzen des hinduistischen *sanatana dharma*. 1997 fand in Delhi als Weiterführung des Treffens in Chicago die „Erste Konferenz über Weltethos und traditionelle indische Ethik“ statt. In ihrer „Erklärung der menschlichen Verantwortlichkeiten“ oder „Menschenpflichten“ forderten die Teilnehmer des Treffens die „volle Akzeptanz der Würde aller Menschen, ihrer unveräußerlichen Freiheit und Gleichheit und Solidarität untereinander“. (vgl. Schlenso 2006: 420)

In der Begründung des Weltethos betonten die Vertreter der indischen Religionen die Rolle der Religion. Denn die ethischen Prinzipien allein reichten nicht aus, dass sie auch verwirklicht werden. Darum erinnerten die Teilnehmer an die Spiritualität und die Dynamik des Glaubens, die durch die Zeitalter hindurch Individuen und Gruppen bestärkt und angespornt hätten, ethischen Maßstäben gerecht zu werden, und an die vielen Reformer, die die religiösen Lehren mit Sinn erfüllten und „einer enormen Masse von Menschen bewusst gemacht haben, was sie anderen verdanken. Sie inspirierten dazu, anderen und der Gemeinschaft zu dienen.“ (vgl. ebd.: 420f) Der altruistisch denkende Hinduismus beanspruche darum, die „im Westen vorherrschende Priorität der Menschenrechte zu ersetzen durch eine Priorität der Pflicht des Menschen für die Welt als Ganzes und für alle Lebewesen: eine Balance des Gebens und Nehmens, die den gemeinsamen Lebensraum von Menschen, Tieren und Pflanzen umfasst.“ (ebd.)

Das gemeinsame Menschheitsethos solle bereichert werden durch die für den Hinduismus typische Grundeinstellung, dass es nicht nur gelehrt und gefordert, sondern auch eingeübt werden müsse. Es solle das „Wohllin gegenüber allen Wesen, das Mitleid, die Mitfreude mit anderen Wesen und die Gelassenheit angesichts fremder Fehler und Schwächen“ fördern. Gewaltlosigkeit solle sich nicht nur auf physische Verletzung beziehen, sondern auch generell auf den Umgang mit den Menschen in geistiger, seelischer und sozialer Hinsicht. (vgl. ebd.)

Außerdem sollten die ethischen und prosozialen Grundlagen der hinduistischen Spiritualität und Philosophie zu all diesen Erklärungen und Verpflichtungen beitragen durch ihre Prinzipien des *dana* (Mildtätigkeit), *atyahara* (nicht mehr ansammeln als nötig). Das individuelle Bemühen, Unwissenheit, die sich in Gier, Hass und Neid äußert, durch Selbstverwirklichung zu besiegen, sollte gefördert werden.

C. Schlussbemerkungen

Es sollte nicht das Ziel dieser Arbeit sein, den Hinduismus im Gegensatz zu anderen Religionen als prosoziales Ideal zu verherrlichen. Doch in Anbetracht der vielen Missverständnisse, Fehlinterpretationen und Verunglimpfungen, denen er im Laufe der Geschichte ausgesetzt war und ist, besteht doch – gerade in Hinblick auf sein prosoziales Potenzial – erheblicher Bedarf an einer Richtigstellung.

Die Jahrtausende alte Weisheit der Veden, die sich durch zahlreiche Prozesse von Addition und Assimilation zu einem Konglomerat von Religiosität entwickelt zu haben schien, bedurfte angesichts der drohenden Verfälschung bzw. Fixierung ihrer Definition von außen einer eigenen Identifikation, die alles Erfahrene und Durchlebte, das heißt: die ewige Suche nach der absoluten Wahrheit, identisch und authentisch repräsentieren sollte.

Im Bemühen um die Formierung einer – vor allem ab dem 19. Jahrhundert notwendig werdenden – eigenen Identität traten im Hinduismus einige Reformer hervor. Der berühmteste unter ihnen und für den Hinduismus zweifellos einer der repräsentativsten war Gandhi. Doch es waren nicht allein die einzigartige Persönlichkeit Gandhis und seine politischen Aktionen des gewaltlosen Widerstands, die ihn zum *Mahatma* (große Seele) werden ließen, sondern die Rückbesinnung auf die ihm durch Erziehung vermittelten urhinduistisch-prosozialen Werte, gepaart mit seiner Wahrheitssuche in der Philosophie und Ethik anderer Religionen.

Wenn man versucht, alle hier behandelten Themen wie die Philosophie und Religion der hinduistischen Schriften mit den Kriterien der Sozialpädagogik zusammenzubringen, bildet Gandhi den Schlüssel dazu. Er handelte als Anwalt, Politiker und als Sozialpädagoge für die unterdrückte indische Bevölkerung, ohne weder ihre noch seine eigenen religiösen Grundwerte zu verletzen oder im Widerspruch zu ihnen zu stehen.

Seine *ahimsa* bleibt nicht stehen beim strengen Gewaltverzicht, wie ihn die Jainis praktizieren, um sich selbst rein zu halten. Nach Albert Schweitzer geht Gandhi auch über die *ahimsa* der Buddhisten hinaus, wonach alles

Lebendige dem Leiden ausgesetzt ist und nur Erlösung aus der materiellen Welt aus dem Leid herausführe. Denn dieses Mitleid beseitigt keine soziale Not. Gandhi kehrt das Abwenden aller Gewalt um „in ein aktives Mitleid, in eine fürsorgliche und notmindernde Hilfe“. (Schweitzer zit. in Friedrich 2008: 66)

Die Verpflichtung zur Wahrheit (*Satyagraha*) praktizierte Gandhi nicht nur sich selbst gegenüber. Auch gegenüber den Briten verfuhr er im Sinne der Prinzipien des *ahimsa* und des *satyagraha*. Er rief weder zu Gewalt gegen sie auf, noch verschwieg er seine Absichten. Außerdem war er überzeugt von der Notwendigkeit, sich zuerst von seinen „inneren Feinden“, den eigenen Begierden, zu befreien, bevor er die Gesellschaft befreien könne. Dies entspricht den Empfehlungen, die Krishna seinem Freund und Schüler Arjuna in der Bhagavad-Gita gibt. Und das entspricht ebenso der Reihenfolge der Pädagogiken, nach der Sozial- und Globalpädagogik erst auf der Grundlage einer gelungenen Individualpädagogik aufbauen können.

Ob es die Suche nach dem allgemeingültigen, aber dennoch ewig veränderlichen *dharma*, dem für alle Religionen gemeingültigen „Weltethos“ (Hans Küng)¹¹⁴ oder die Suche nach der für alle Menschen gültigen Prosozialität geht – all dies sind „Versuche“ in Richtung eines weltweiten biologischen Friedens, die vor allem mit Blick auf die wohl nicht aufhaltbare Globalisierung höchst relevant sind.

Mit seiner ausgesprochen stark ausgeprägten Prosozialität scheint der Hinduismus geeignet, einen richtungweisenden Beitrag für den weltweiten biologischen Frieden zu leisten. Dank dieser ausgeprägten Prosozialität bietet er darüber hinaus die Möglichkeit, als eine Art pädagogisches Modell zu dienen, wenn es darum geht, in einem Lernprozess der Völker das weltumspannende Ziel des biologischen Friedens zu erarbeiten. Auch wenn die Kategorien der Individual-, Sozial- und Globalpädagogik im Hinduismus namentlich nicht auftauchen, war es doch Ziel dieser Arbeit zu

¹¹⁴ Das Projekt Weltethos wurde 1995 von dem katholischen Theologen Hans Küng ins Leben gerufen. Es soll helfen, ethische Regeln zu erstellen, auf die sich alle Religionen einigen können.

zeigen, dass der erzieherische Ansatz der hinduistischen Religion und Philosophie auf einem pädagogischen System beruht, das den Einzelnen ebenso im Blick hat wie die Gesellschaft und den Kosmos.

In seiner Lern- und Assimilationsfähigkeit ist der Hinduismus auch für die Erlebnispädagogik (Buchkremer 2008: 66f) in dem Sinne exemplarisch, dass durch das gemeinsame Erleben fremder Kulturen und Religionen immer wieder die Bewahrung der eigenen Identität im Kontext des Fremden in Frage gestellt, bestätigt, bestärkt oder erweitert wurde. Die dafür erforderlichen, über Jahrhunderte geschulten, eingeübten und auf die Probe gestellten Eigenschaften wie Toleranz, Wahrhaftigkeit, Mitleid und Friedfertigkeit bilden stets wichtige oder sogar die wichtigsten Voraussetzungen für eine gelingende Individual-, Sozial- und Globalpädagogik.

Auch wenn die religiöse Pluralität im Hinduismus von westlicher Seite oft als synkretistisch oder sogar irreligiös abgetan wird, so scheint eben dieser originäre Pluralismus religiöser Traditionen und seine dezentrale Struktur doch Gewaltkampagnen, wie sie aus der Geschichte anderer Religionen bekannt sind, weitgehend verhindert zu haben. (vgl. Malinar 2009: 261f)

Das Beispiels Gandhis hat gezeigt, wie ein ebenso gläubiger wie aufgeklärter Hindu, tief verwurzelt im religiösen Denken und in den religiös geprägten gesellschaftlichen Strukturen seines Volkes, einen vorbildlichen zeitgemäßen Weg zum prosozialen Denken und Handeln fand. Die Wegbereiter dieser aus der Geschichte Indiens herausragenden Gestalt waren nicht nur die Kulturen der Indus und der Arier und ihr zivilisatorischer und ethischer Beitrag zum Hinduismus, sondern auch die Philosophie und Spiritualität der vedischen Schriften und vor allem die großen Reformer des Hinduismus, wie die Alvars oder die Bhaktas, die wesentlich zum Bild des heutigen Hinduismus beigetragen haben.

Vielleicht ist eine solche Differenzierung dieser Troika (Individual-, Sozial- und Globalpädagogik) dem Hinduismus, der von seiner Variabilität lebt und bei dem diese Kategorien schwer voneinander zu trennen sind, gar unpassend oder nicht willkommen. Vielleicht würden wir ihm etwas aufstülpen oder etwas in ihn hineininterpretieren, was er gar nicht ist. Als

Westler sind wir es gewohnt, in Kategorien zu denken, weil sie uns festlegen und damit sicher fühlen lassen. Doch die Geschichte zeigt, dass der Hinduismus sich ungern auf Kategorien einlässt, sondern der dem Menschen innewohnenden Fähigkeit zur Wahrheitssuche und zur Erkenntnis vertraut. Gerade die Erlaubnis oder das Recht, frei zu denken und zu entscheiden, verleiht ihm die Fähigkeit zu prosozialem Denken und Verhalten, durch das er individuell, sozial und global denkt. Die Grenzen sind hier fließend.

Gandhi hat gezeigt, dass Kastendiskriminierung und Armut nur durch Hilfe zur Selbsthilfe entgegengewirkt werden kann. Sein Beispiel richtet sich an die Adresse der Sozialpädagogik. Nicht missionarische Entwicklungshilfe oder von außen auferlegte „Hilfe“ kann eine Änderung herbeiführen. Durch sein weises Vorgehen vermochte Gandhi die Massen zu bewegen und zu vereinen. Sein Beispiel hat deutlich gemacht, dass Gewaltlosigkeit nicht nur die Schwachen – die Benachteiligten – stärkt, sondern vor allem die Starken – die Machthaber – schwächt.

Gandhi erfüllte den sozialpädagogischen Anspruch auf Anwaltschaft, wie eingangs bei Pestalozzi oder Ketteler beschrieben: Sie übernahmen Anwaltschaft für die Benachteiligten der Gesellschaft. „Dabei ging es ihm um uneingeschränkte Beteiligung aller an emanzipatorischer Bildung und Befreiung wirtschaftlicher Abhängigkeit. Jeder Mensch sollte unabhängig von irgendwelchen Behinderungen oder Benachteiligungen das Recht auf einen individuellen Bildungsvorgang haben und sich durch sein nutzbringendes Tun als wertvolles Mitglied der Gesellschaft fühlen.“ (vgl. Einleitung IX. Prosozialität im Kontext von Individual-, Sozial- und Globalpädagogik)

Besonders zu erinnern ist an dieser Stelle an die Kriterien für die Synthese, die Mager zwischen Individual- und Staatspädagogik anhand einer „Sozialpädagogik“ schaffen wollte:

- Erziehbarkeit des Menschen über alle Lebensphasen hinweg
- Forderung nach gleichwertiger Bildung für alle gesellschaftlichen Stände

- Entwicklung einer Theorie der Bildung für alle Gesellschaftsglieder, bei der Kulturpolitik sich ergänzt mit dem Motiv der Selbstvervollkommnung (vgl. Buchkremer 1995: 50f)

Diese von Mager für die Soziapädagogik formulierten Richtlinien benennen in der Theorie das, was Gandhi versuchte in die Praxis umzusetzen. Im Grunde genommen könnte man Gandhi auch als Sozialpädagogen bezeichnen. Durch das Prinzip des *Sarvodaya* (Wohlfahrt aller), mit dem er ein Programm zur ländlichen Selbsthilfe verfolgte, zeichnete er sich letztlich eher als Sozialpädagoge oder Sozialaktivist denn als Politiker aus.

Seine Devise war, dass das Wohl des Einzelnen im Wohle aller enthalten sei. „Meine Arbeit der Sozialreform war in keiner Weise geringer als meine politische Arbeit oder ihr untergeordnet. Tatsache ist, sobald ich merke, dass ab einem bestimmten Ausmaß meine soziale Arbeit unmöglich sein würde ohne die Hilfe der Politik, dass ich zur letzteren griff, und nur bis zu dem Grad, dass sie der ersteren zur Hilfe kam. Ich muss deshalb gestehen, dass mir die Arbeit der Sozialreform oder der Selbstreinigung dieser Art hundertmal lieber ist als das, was rein Politik genannt wird.“ (vgl. Friedrich 2008: 99)

Gandhi übernahm die Anwaltschaft für die ausgebeuteten, verarmten Bauern, denen infolge von Fremdherrschaft jede Möglichkeit zum Selbsterhalt durch selbstständiges Wirtschaften genommen war. Er selbst stammte aus einer Vaishya-Familie, die den „Bauch“ der Gesellschaft bilden. Besonders für diesen Stand hat Gandhi sich eingesetzt in dem Wissen, dass Armut und Abhängigkeit die unausweichliche Folge sind, wenn dieser Stand seiner Pflicht zur Schaffung von Nahrung und Wohlstand nicht mehr nachkommen kann. Dieser Situation stehen wir heute noch genauso gegenüber. Die Globalisierung hat lediglich die Kolonisationsverhältnisse ersetzt bzw. fortgesetzt. Trotz seiner politischen Unabhängigkeit konnte Indien sich bis heute aus dieser Abhängigkeit nicht befreien.

Obwohl Jawaharlal Nehru, der erste Ministerpräsident Indiens (1947-1964), den Tod seines Freundes Gandhi überaus bedauerte, schlug er Gandhis Vermächtnis aus. Nehru wollte, dass Indien von den Errungenschaften

der industriellen Revolution profitiere, nachdem es durch die Kolonialisierung so lange rückständig gewesen war. Gandhis Weg der „Entwicklung von unten“, der von den Dörfern aus beginnen sollte, schien zu utopisch und zu langwierig. Stattdessen sollte eine Planwirtschaft von oben dieses Ziel erreichen, in der Hoffnung, dass sich diese Entwicklung dann auf die Gesamtbevölkerung übertragen ließe. (vgl. Rothermund 2003: 116)

Gandhi hatte gegen staatliche Kontrollwirtschaft stets angekämpft. „Wäre er am Leben geblieben, so hätte er sich wohl als Kritiker des planwirtschaftlichen Regimes erwiesen“, vermutet Rothermund. (ebd.: 117) Der „wirtschaftsliberale“ Gandhi wäre mit der Staatswirtschaft als einzigem Weg zur Modernisierung nicht einverstanden gewesen. „Der Staat konnte nicht besser sein als seine Bürger, die Entwicklung von oben konnte nie das erreichen, was die Entwicklung von unten erbracht hätte. Die Gebietskörperschaften unterhalb der nun zu Landesregierungen gewordenen Provinzregierungen blieben auch im unabhängigen Indien chronisch unterfinanziert, so wie sie es schon unter britischer Herrschaft gewesen waren.“ (ebd.: 118)

Auch Gandhis Anliegen in der Volksbildung wurden nicht weiterverfolgt. Er hatte sich gegen Englisch als Unterrichts- und nationale Verkehrssprache ausgesprochen und stattdessen das volkstümliche Hindustani empfohlen, das Hindus und Muslime gleichermaßen verstanden. Gandhis Förderung der Unberührbaren wurde zwar in der Verfassung verankert, indem Unberührbare strafrechtlich verfolgt werden sollten. Doch seiner Forderung nach Stipendien für Unberührbare wurde nicht entsprochen. Stattdessen wurden für sie Stellen im Staatsdienst geschaffen. Wie von Gandhi vorhergesehen, entstand dadurch nur wieder eine neue „Oberschicht“; der große Rest der Unberührbaren hatte wenig davon. Ebenso hatte sich Gandhi gegen die atomare Bewaffnung des Landes ausgesprochen, die Indien in einen Sicherheits- und Überwachungsstaat verwandeln würde. (vgl. Rothermund 2003: 120)

Eine fortschrittliche Sozialpädagogik sollte in Gandhis Fußstapfen treten und in gemeinsamer Anstrengung dem Land helfen, das jahrhundertlang von fremden Mächten ausgebeutet worden ist. Dies wäre eine sinn-

volle und angemessene Wiedergutmachung einem Land gegenüber, das stets bemüht war, durch Toleranz, Gewaltlosigkeit, Friedfertigkeit, Wahrheitssuche – seine vorzüglichsten Reichtümer – auf die Welt prosozial einzuwirken.

Solche Hilfe kann nur durch Hilfe zur Selbsthilfe – die wichtigste Aufgabe der Sozialpädagogik – geleistet werden, frei von neuer Missionierung, Ausbeutung und Überheblichkeit, und in Einklang mit den ethischen Ansprüchen der hinduistischen Gesellschaft. In dieser Hinsicht gibt es inzwischen zahlreiche Organisationen und Initiativen, darunter auch Banken, die sich auf die Vergabe von Kleinstkrediten an Frauen spezialisiert haben. Hier sei auch die 1980 gegründete unabhängige und mittlerweile weltweite Organisation „Ashoka“ genannt, die auf der Basis der Prosozialität des Königs Ashoka soziale Probleme löst. Das Kastensystem wird in den Städten immer mehr relativiert und ist heute eher eine Erweiterung familiärer Gemeinschaften, als dass es Auslöser für Diskriminierungen wäre.

Der wichtigste Ansatz bei der Hilfe zur Selbsthilfe liegt im Bereich Bildung. Dabei darf aber dieser Ansatz nicht im Widerspruch zu den ethischen und prosozialen Werten des Hinduismus stehen. Sie sind der eigentliche Reichtum dieser Gesellschaft, der auch unsere Kultur heute bereichert durch Vertreter wie Vivekananda, Aurobindo, Tagore und viele andere mehr. Das reiche Wissen im Hinduismus über Yoga, Meditation, Ayurveda, Reinkarnation etc. hat in die westlichen Gesellschaften längst Eingang gefunden. Wir schulden der hinduistischen Gesellschaft eine Gegenleistung – Hilfe, wie sie beispielsweise unser Verein Food for Life e. V.¹¹⁵ zu leisten versucht: Hilfe zur Selbsthilfe, etwa durch Patenschaften für die ärmsten Kinder, insbesondere Mädchen, sowie Schulbildung auf hinduistischer Grundlage. Es ist ein langer, aber notwendiger Weg, den negativen Auswirkungen der Globalisierung entgegenzuwirken.

¹¹⁵ www.vedischer-versand.de und www.fflvindavan.org

Anhang

Dana: Anderen Gutes tun – Ravindra Dave über Prosozialität in der hinduistischen Gesellschaft gestern und heute

Professor Ravindra Dave, vormals Leiter des Unesco-Instituts in Hamburg, ist heute tätig als Curriculum-Berater der indischen Bundesregierung. Dave versteht sich als bekennender Hindu. Das Gespräch mit ihm fand am 6. August 2009 in Hamburg statt. Mit Professor Dave sprach Alice Schumann.

Der Hinduismus erklärt sich häufig als Religion, die nicht abgegrenzt ist. Doch wenn Westler sich zum Hinduismus bekennen, wird das von vielen Hindus belächelt. Viele Hindus sagen, man könne nur Hindu sein, wenn man in Indien geboren ist.

Ravindra Dave: This is not quite true. Nepal for example is a Hindu state. Or Mauritius, there are 60 per cent Hindus. It has nothing to do with birth. Hinduism is not a converting type of religion. They say this because there were no “white” people in Hinduism. The Aryan and the European whiteness differ. You go to Kashmir, there are white people, but their whiteness is different from the European whiteness. That is why the people laugh. You do not expect that European people are Hindus.

But there were different persons like Bhaktivedanta Swami Prabhupada who brought Hinduism to the West, so there are Hindus now in the US and all over the world. Also in Jamaica there are living many Hindus. This is some kind of diaspora in more than 100 countries. In South Africa there are many Hindus living. Some immigrated, but some black people became Hindus through marriage and many other factors. This is the type of change which is coming up. And particularly the Bhaktivedanta movement is one example, because some of the priests have Sanskrit names. Bhaktivedanta movement is some kind of Neohinduism. The Bhaktivedanta movement started in the 16th century with Gauranga Mahaprabhu. *Gaur-*

anga, this means he was “very white”. But it is not the European white, it is the Aryan white.

Worin besteht der Unterschied zwischen Judentum und Hinduismus, wenn man – in den Augen vieler Hindus – in Indien geboren sein muss? Man kann kein Jude werden, wenn man nicht aus einer Familie stammt, die in Israel geboren wurde.

Dave: The difference between Judaism and Hinduism is that Hinduism is open, you can join, but there is no effort for conversion. You are free and you can still remain a Christian and practice the good things about Hinduism. Nobody is excluded in Hinduism. It is a universal religion in the sense that it is inclusive. Even the non-believer is not excluded. Hinduism is an inclusive religion and it is an assimilated religion. Certain things did not exist, which exist today. Things are also assimilated. It means dynamic. You do not draw a line. You do not say that what is written in this book is the only thing and nothing else. No. Adding new things, new developments, that is particularly because that is the process of evolution of human beings. And that evolution of human beings is taken into consideration in Hinduism. That evolution is accepted. The evolution and the change are also considered. There are two factors i. e. change is transitory and the power behind is permanent. This is how the name *sanatana* has come.

Wenn der Hinduismus so offen und inklusivistisch ist, warum dürfen dann Westler manche Hindu-Tempel nicht betreten?

Dave: There is a lot of religious ignorance among Hindus. Not all Hindus are enlightened as far as knowledge is concerned. But this is not the main stream. There was a time when historically some Non-Hindus made the temples. And that is how it started. Earlier it was not so. If you look at the history: in the first millennium there was no restriction. Even in the second millennium. In the second millennium it happened through those who came from outside for destructive purposes or for colonisation. It was at

that time these restrictions came into existence in order to identify and protect themselves. The protection was very important, because in any religion you have to know what the religion is. You have to study it, then you have to practice it, and then you have to reform, if certain parts are reformable.

Certain parts are permanent, eternal – this is the power part. And that you want to protect. This is how the protective mechanism screens. That created the question, is this Hindu, is this non-Hindu. Christian conversion was one factor, but protection from damage was another factor. There was a lot of damage during the second millennium. And therefore this type of protective mechanism came in. For example there was no veiling in India. This came in the second millennium, but only in the Northern part of India. These are some of the social dimensions of this millennium. They are not different, but social and protective elements which came up.

Stimmt es, dass das Kopftuchtragen durch den islamischen Einfluss kommt?

Dave: It came at that time: Putting on a veil of your sari so that another person cannot identify you. Before that time this was not done at all. These are social, economic, political factors which came up at that time.

Stimmt es, dass eine Frau im Hinduismus nur dann für wertvoll gehalten wird, wenn sie Kinder bzw. Söhne hat?

Dave: Whether you have any sons or daughters is no longer crucial, that part is more or less gone. That part is now slowly going, but that you have children is a common question. This is related to the marriage system and the system of continuity from generation to generation. It is a factor of intergenerational development. There are some villages, for example, where this type of attitude still prevails. But with education and enlightenment this will go away. But nowadays 45 per cent of the total enrolment in higher education is women. There is a big change and a very quick change.

In 1857 we had only 3 universities. Today we have 700 universities and the enrolment is enormous. You will see, in 10 years there will be more women in universities than men.

With this type of education and enlightenment certain elements of the past are changing. India is therefore in a state of flux, because we got our independence only in 1947. If you have a look at some statistics: in 1900 we got 0.6 per cent of literacy among women. 99.4 per cent of girls and women were illiterate. Today we have 66 per cent illiterate, and the population has quadrupled. In the 1900 we had 230 million people. In the 2009 we have more than thousand million people. That means there are more than four times more population. The educational progress is tremendous. Every year there is an increase of 1.5 per cent. So it is a matter of time, when we will have more or less universal literacy for all girls and boys. Today there is a difference between the literacy of men and the literacy of women. Men are about 5-7 per cent ahead of women. Because of the dropout of girls steps are taken. We call these schemes or steps “positive discriminations”. We do something special for girls and women. Boys have always had to pay fees for the universities. But there are areas where the boys have to pay fees, but the girls do not pay fees. It is free education for girls only. In the second school and the university there is free education for girls. That is what I mean by a positive discrimination system. We are following that system at three, four or five different levels. Education is only one level.

Ist die Mitgift inzwischen verboten?

Dave: It is forbidden and it is illegal. It is practiced only in some communities. It is not universal. There are certain communities who practise the dowry system depending on their background. In my family there was no dowry. This has a historical meaning. Earlier it was given as a support and protection to the girl for any future accidental thing which may happen. Then more and more women became educated and more and more women started working which was not the case 50 years ago. Today there are some

cases where the girl resists marrying a boy family where dowry is asked for. And there are some cases (in the newspapers) where the girl goes to the police and tells them: „Dowry is demanded. First I do not want to marry in this family and second you must punish them“. This is happening more and more. Still it is a social stigma. But it is a matter of time. The more educated women become the more these things will go away. Because the laws are there, but the implementation is slow. But it comes with education.

Mit welchem Begriff würden Sie Prosozialität im Hinduismus auch heute noch am meisten verbinden?

Dave: An important aspect is *dana*. There are two or three different categories of *dana*. I will give you some examples of these categories. There are two or three things about *dana*. One is the categorization. Second is how good is that *dana*? Because you have three words in your English translation of *prosociality*. And each word is very important. *Prosociality* is doing good to others. The one important word is *doing*. There is no *prosociality* without action. This is an action word. There are three parts: the actional, the attitudinal and the intellectual. That makes the totality. And here the most important word is *actional*. So *doing* is very important. The second important word is *good*. What is good? And that good is related to the values, related to the needs, related to the possibilities. And the third important word is *others*. Who are others? So there are three terms. And each term has a meaning to define and delineate and describe prosociality. The others maybe the family, neighbourhood, relatives, local community or the larger national society or the globe, the world. That is how the word others has to be taken in account. These are the three critical terms.

In the light of that *dana* has certain categories. I will give the Sanskrit word and then we will translate into English. First word *andadana*: *Anda* means food. So this *andadana* is one. Second category is *arthadana*. That means to give money. Sometimes it becomes necessary for medical

purposes or whatever. The third is called *vastra-dana*. *Vastra* means clothes. Sometimes you have to distribute clothes as *dana*. And that becomes helpful. Sometimes there are people who are very poor. And if they don't have the proper dress they cannot go to the school. The fourth is called *vidya-dana*. That is you give education. Because *dana* basically is giving, because *dana* is gift. You have to account a rating scale of the gift. It is given in *Bhagavad-Gita*, chapter 17.

There are three types of *dana*: *sattvic dana*, *rajasic dana* and *tamasic dana*. *Sattvic dana* means without any expectation of return. If you give something due to get something in return that is called *rajasicdana*. And the third: if you are given something with an attitude of disgust that particular type of *dana* is called *tamasicdana*. Those are the three terms that have to be considered in connection with *prosociality* in Hinduism. *Tamasic dana* is a very low level of *dana*. If you are giving *dana* without any strings attached that is *sattvic*. And that makes *prosociality* meaningful: giving good to others. *Dana* becomes only *prosocial* at this level. It loses some of its significance when it goes to the second level. And it loses its significance almost completely when it goes to the third level. That is the *prosociality* in my opinion.

And the second are its categories. What are the different kinds of *dana*? For example *vidyadana* we already talked about. You know the movement of *bhoodana*? *Bhoo* is *boomi* and means the land. Vinobha Bhave¹¹⁶ was Gandhi's first disciple. He started the *savodaya movement*, which was started from Varanasi. He went from village to village on foot and asked the donation – *dana* – of extra land. If somebody had 100 acres of land, he said: “Give me half of it.” Some gave, some did not give. But he collected thousands and thousands of acres of land and distributed it. This continued for more than 20 years, and hundreds of thousands of acres of land were distributed.

¹¹⁶ Vinobha Bhave (1895-1982), indischer Freiheitskämpfer und Anhänger Gandhis, nach der Unabhängigkeit Sozialreformer.

Ich wusste gar nicht, dass Gandhi Schüler hatte. Er lehnte es ab, Guru zu sein.

Dave: Yes, but disciple is *my* word. He had followers, but he had millions of followers. Out of them some were very close to him, and they worked for him. Vinobha Bhave was one of them. When Gandhi developed what is called the system of basic education, for all people, girls and boys universal, he wanted to try out, before putting it on a mass scale. And Vinobha Bhave was the person who tried out. That is how he became a disciple – not in the traditional sense – but the person who is very close and is ready to do whatever Gandhi has said. Like that Gandhiji had a group of persons very close to him. But after Gandhi's death we lost this movement of *bhoodana*, because we have become independent. So the land was ours. Before the land was British.

What I am saying is, *bhoodana* is a great movement of *dana* in India. This may not have happened anywhere else. *Bhoodana* is something unique in Hinduism. It is an ancient matter. It is not new. Only the movement was new by Vinobha Bhave. But giving land as donation was a very common practice for millions of centuries. If I have more land and if you have no land, I give a part to you. This *bhoodana* is a very, very important thing in Hinduism. Because you are independent, now you have to work, you got the land. Hinduism originally was mainly an agrarian society, and therefore to have land is very important. There are 44 *samhitas*, which are delivered in our hands, but there are many more *samhitas*, not only the *manusamhita*, where *bhoodana* is mentioned. That is our basic law, written by Dr. Ambedkar who was himself an outcaste. And he wrote our present constitution.

Können Sie etwas über die Entstehung der „outcasts“ sagen? Wie sieht es mit den Chancen für outcasts aus, in höhere gesellschaftliche Positionen zu kommen?

Dave: We had the president of India, Mr. Narayana, he was also an outcast. There is nothing like outcast today. Outcast is legally banned. There maybe some villages where there are still some people living outside of the village for solitary reasons. It started with sanitation and health. But now that problem is not that critical because we have different ways of handling it. They handled the outcasts like dead animals. Now it is a total different thing because we have a different type of treatment. But what is *manusamhita*? It is a book of basic law of Hindu life. Now we have got this ‘*Ambedkar-Samhita*’, which is being practiced. Outcasts are being banned, caste system is being banned, dowry is banned and all these things are illegal. That is the present situation.

Aber hatten nicht Gandhi und Ambedkar verschiedene Auffassungen bezüglich der Kasten?

Dave: Yes, there is a difference of opinions. But they had mutual respect. So, the difference was realistic. Gandhi saw the *varnashrama dharma* in a different manner. When he wrote about it, he said that this is a sort of social and occupational organisation. And it is everywhere. The difference is that in Hinduism it became rigid at a later stage. It is this rigidity that created a problem. Otherwise there is class system, subcaste system. And this is increasing. At present for example somebody will say, that he is a bio-technologist and somebody else will say, no I am a neno-tecnologist. And somebody will say, I am a mechanical engineer or I’m an electronical engineer or I’m a “mecatonic” engineer. You see. But they have to be flexible. Opportunity should be given to all. It is a matter of giving opportunity. And that is the present position taken.

By Gandhi and Ambedkar there was communality. The difference was largely because Ambedkar being an outcast and untouchable had a very difficult life when he was young. In his youth he was treated as an outsider, as an untouchable. So he felt this is something that should be totally uprooted. Gandhi said, we don’t want to throw away the baby with the bathwater. As the result today what you find is that you have a Sikh Prime

minister in India and the Christian head of the congress party Sonia Gandhi, you have many Hindu ministers and you have a Christian minister in charge of defence and so on. This you will not find in many parts of the world. It is not common. This is permissible, this is allowed.

Wie steht es mit der Entwicklung der Frau? Wir sehen in den Medien, dass Frauen hinsichtlich ihrer Ausbildung immer noch benachteiligt werden?

Dave: Now women are playing an important role. We have one woman in West Bengal, she is the head of the Trinamool congress. Another woman from the Dalits is chief minister in Uttar Pradesh, called Mayawati. The other is in the South, called Jaylalita, she was chief minister two, three times in Madras.

Women play a very important role in political, economic and social aspect. In history Maitreyi, the wife of Yajnavalkya, was a great scholar. She played a very important role. There was no ban for women to take part in the philosophical aspects of life. The other is Gargi. She was a very scholarly person. Also in the middle age there were many women who played important roles. There are many of them in the whole history. But in the second millennium women had to withdraw for protective reasons, and then they became more and more illiterate. Only some women like Mirabai could come out.

Wie war die (ethische) hinduistische Erziehung vor und während der Kolonisation geregelt?

Dave: It is the process of *marga* of children, adults, elderly, men and women, altogether. Children are not separated from adults by all the functions, festivals, celebration, ceremonies and so on. They learn through listening, through observation, through practice. This is the brain part. So this is one principle: they are all together, and they learn from each other.

The second is the principle of integration, whether you have something related to business or industries or agriculture or medicine – the ethical

aspects are always integrated in them. Then some ceremonies happen and some prayers are carried out. Like that in every stage of doing arduous things hymns are being sung and so on. So that is the principle of integration. Now how does it work? One is the festivals: like *Divali*¹¹⁷, *Holi*¹¹⁸ and *Janmashtami*¹¹⁹. During these festivals, celebrations and ceremonies they follow all the principle of *Marga* and integration. These two principles of *Marga* give one way of education.

Another important process is *Katha*, where the moral and spiritual content is given in a form of presentation by some knowledgeable people. There were only few knowledgeable educated people, but not all. Then we have a system called *Marvata*. This *Marvata* is a person, who goes from village to village, from community to community and sings the songs, the hymns and *Bhajans* and tells stories with a moral content based on the Vedas, Ramayana, and Mahabharata etc. Now the stories from Ramayana, Mahabharata, Bhagavata *puranas* are a very important part for the last Millenia, because these stories are based on Veda dictums, also *Manusamhita* etc. We call this particular literature *purana*. They make the stories very interesting and enticing. The stories are narrated, speaking *Katha* like this or the parents or the grandparents tell the stories to the children. This is another way of providing education. Yet another matter is the recitation of some *shlokas*, some hymns, some *stotras*, *Bhagavad-Gita* for example. This teaching is a kind of *subarshita*, which gives a kind of education to people and related to prosociality, that you have to do good to others. Our body is meant for doing good to others. By doing good to others you carry out your prayer to god.

A further important element in education is the home. In Hinduism the home acts as a place of worship as a temple. Many homes are temples. The home is the place of education for the young people through various processes. And we have the music as an important element: music, songs, and dramas as performances. These performances they presented in the

¹¹⁷ *Divali* = Fest der Lichter

¹¹⁸ *Holi* = Fest der Farben

¹¹⁹ *Janmashtami* = Fest zu Ehren des Gottes Krishna

communities from time to time. There are some groups, who go from village to village and perform drama for example related to moral behavior: nonviolence, truthfulness, selfless social services etc. I will give you one concrete example of how this ethic education works: In the autobiography of Mahatma Gandhi in the beginning there is a story of *Hariscandra*. That was elected as a drama by a special group. It was performed in the home town of Gandhi. He was only 10 years old. That was on truthfulness. Why people should become truthful. And he learned truthfulness and nonviolence from this drama. He has written it in a wonderful manner. He saw it and he was taxed by the message which was given there. And he wanted to see it again. But his father did not want to give him money to see it a second time. But he saw this drama in his mind hundreds of times. And from that he felt that we should be truthful and nonviolent. He learned these particular values from drama. So there are dramas, dances, songs and the hymns etc. based on various ethical and spiritual principles.

And there are several processes, the help of the priests. There is priesthood in Hinduism and they perform the religious rites. On various occasions of ceremonies, like death ceremonies or birth ceremonies the priest comes and performs *pūja*. That becomes another avenue of ethical and moral Hindu learning. Then we had in the past the *pathshalas* and the *gurukulas*. There were thousands of *pathshala* throughout the country. These were the schools and the ‘universities’ having the moral and religious content integrated with other subjects. It was an integrated education.

Und wie hat sich die hinduistisch-prosoziale Erziehung nach der indischen Unabhängigkeit bis heute entwickelt?

Dave: I just give some concrete examples as to how this education was spread in the society, through the formal system, through non-formal system, through informal system. All these three systems worked in the society. There are many more examples, but I will now give you additional

examples, they are still functioning today. After the independence this became more.

1. Now we have brought more education, more reading materials for children, for adults etc., which are available.
2. For religious and ethical purposes there are special publishers who sell this material at a cheap price so that people don't have to spend much money and still they can buy.
3. Now we have the television, the videos and the serials on TV, and the internet. And there are so many of them based on ethical and religious themes. And then we have many songs and hymns available on cassettes or CDs. So the *katha*, hymns and songs are going on, but an additional thing that is happening are the films. Special films are prepared documents and shown throughout India.

Was denken Sie sind die wichtigsten Dinge, die sich in Bezug auf hinduistische Prosozialität während der Fremdherrschaft geändert haben? Gibt es Unterschiede zwischen muslimischer und englischer Fremdherrschaft?

Dave: There are three parts here: one is before the invasion of the Muslims, a long history about 2000 and 3000 years, then the period of Moslems about 700-800 years and then the period of the British about 200 years. These are the three parts. Now the Arian methodology, which existed before the invasion of Moslems continued. And more religious content was given to counter the other influences, which you have given in your thesis, called *Bhakti-Marga* or *Bhakti-Yoga* and so, where people like *Tulsidas* and others came in. Then that was the period of translating Vedic and other things in local languages. Several modern languages got into the material. So there were many poets who wrote *Bhajans* and hymns in order to continue this tradition of learning ethical and spiritual principles of Hinduism. These were short hymns and everybody could recite them and remember them, and they can play them with some kind of musical

instruments and so on. This particular process was applied during the Islamic beginning. It continued during the British period also. All this examples I have given like the *katha*, stories, recitations in the home, the music and the drama, *pathshalas*, *gurukulas* etc. that all continued.

One major difference which came up was that during the preIslamic period and the Islamic period the *pathshalas* and *gurukulas* continued. But during the British period *pathshalas* were abolished. Because a new kind of education was introduced with English as the medium to prepare people who know English. And therefore these *pathshalas*, which were in the local languages, were derecognized. The financial support was stopped. They were discontinued and they died their natural death. This was the main difference.

Was ist der Unterschied zwischen pathshalas und gurukulas?

Dave: *Gurukula* is always away from the student's home. It is a fulltime residential educational institution, an *ashrama*. There are not only monks; there are students for astronomy or science of physics, of chemistry or mathematic or ayurveda etc. But there is educated always something what is ethical and spiritual. They are always established by very knowledgeable persons, the *gurus*. *Guru* is the teacher and *kula* is the community. It is a community of learners.

Pathshalas are always in the communities like villages or towns and it is not residential, it is a day school. They call it a day school in English, which means that the students go there at a particular time and then go home. The *pathshalas* are giving introductory education, secondary education and higher education and specialised education. There are specialised *pathshalas* and general *pathshalas*. A specialised *pathshala* could teach anything, also with a higher diploma or PHD. It depends on which kind of *pathshala*. *Gauranga Mahaprabhu* had established a *pathshala* in Bengal for Sanskrit grammar. The students studied Sanskrit grammar right up to the highest possible level in those days. His father in law *Chakravarti* was also a teacher who had established also *pathshalas*, I think it was Sanskrit

literature. *Pathshala* can also be for introductory simple learning. And there are teaching always *gurus*, not necessarily *brahmans*, also *kshatriyas* or anybody who could teach something in a systematic manner. It is not the learning in the home, but a learning system particularly for a long period of time and specialising in certain field of knowledge. *Pathshalas* are for all people and also for girls. They can learn separately or together depending on who the teacher is. There was no restriction whatsoever. The initiative was based on the parents. There were *pathshalas* for anything, for music, dancing, painting, science of mathematic, of astronomy, astrology, ayurveda and so on. They started thousands of years ago.

Warum wurden die alten Schulsysteme unter britischer Herrschaft abgeschafft?

Dave: Because a new kind of education was introduced with English as the medium to prepare people who know English. And therefore these *pathshalas*, which were in the local languages, were derecognized. The British did not know about the old school system. There was one young person called Lord Macaulay¹²⁰ who tried to do one important thing from his point of view. And that is the reason why *pathshalas* were abolished. He wanted to transform Indians: the colour of the skin remains the same but their behaviour becomes English. That was his goal. In order to fulfil that objective of changing the people they gave them British behaviour and thinking. He established English median schools. In order to do this he derecognized the *pathshala* system. It was not taken up again because British ruled for more than hundred and fifty years. And those who came out of the schools could get position in government. They became rich and English education, and they became powerful. From that time only a few *pathshalas* survived for example in *Varanasi* or *Prayag*. *Pathshalas* still exist. They are very small in number. For example the whole of *bharat-*

¹²⁰ 1834 wird Lord Thomas Babington Macaulay vom Generalgouverneur William Bentinck an den neu geschaffenen Supreme Council of India berufen und zum Präsidenten des Erziehungskomitees ernannt.“

*natyam*¹²¹ dance is still taught separately from schools. The British were not interested in that. They only were interested to have persons as their administrators. They established universities in 1857 and produced medical doctors or engineers etc. All of them worked for the British's. In this way these institutions of *pathshalas* were derecognized and unfortunately they died their natural death. Some small institutions still exist. But generally they were derecognized and replaced. If somebody wanted to have a job in a library or in a post office *pathshala* education was not recognized, only the new types of British school system. The recognition of *pathshalas* were destroyed, and that resulted in no support from the government.

Wie wurden die pathshalas früher finanziert?

Dave: This was an interesting thing: the payment was quite different. It was more in terms of kind rather than in cash. The people gave them grains and clothes and other commodities for eating and survival. The whole community supported the *pathshalas* by constructing the house for example. They did a kind of *andadanam*, *vastradanam* and so on. It is the *danam* system. And the guru did not want to become a very rich person. His richness was in education and in knowledge and not in money. Also the *gurukulas* died their natural death. There are small institutions which survived, but it is not the main thing. Before the whole education system was like that. The main thing is now the primary school, the secondary school and the university or college like in the West.

Stimmt es, dass Brahmanen von den Briten in der Verwaltung eingesetzt wurden?

Dave: This is not wrong, because they were educated people. And therefore they learned the language fast; they were good in management and

¹²¹ *Bharathnatyam* ist der traditionelle indische Tanz, der bereits in den Veden seinen Ursprung haben soll. Ursprünglich soll er nur in Tempeln zu liturgischen Zwecken praktiziert worden sein.

many other things. But they also took the *kshatriyas* in the army and in the police. And they took the *vaishyas* and *shudras* in the industrial work, the agriculture work etc. The whole society was taken up, but for administrative work most of the *brahmins* became more effective or successful. They were not very worried if they were *brahmins* or not. The British wanted to govern this large country with a small number of British people in India. That is the main thing. For various different responsibilities people were selected. But that was more political and not related to religion.

But the abolishment of the *pathshalas* created a tremendous impact on religion, because the *pathshalas* and the *gurukulas* were the systems of formal learning. That came down. Therefore less people were knowledgeable in Vedas, *Puranas* etc. So this was the problem. Now just it comes back again, not in the form of *gurukulas*, but in the form of universities. We now have 700 universities in the country.

Inwiefern konnten Hindus während der muslimischen Periode ihre Kultur und Religion weiter ausüben?

Dave: Hindus remained in their own areas, Moslems resided in their areas. They were separate. During the Islamic period Hindus and Moslems did their work. Moslems had their mosques for prayers and Hindus their temples for prayers. Both had their own festivals and celebrations. But there were some good examples of integration also. Sometimes they did certain things together. This was also a kind of protection in the form of cooperation. Akbar for example tried to establish the religion *Tawide Ilahi*. That was also a matter of integration. But he did a partial job: he did not take the Moslems into confidence. Therefore his *Tawide Ilahi* did not work. And when he died the whole thing came back. Similarly another saint tried to do things together, to assimilate. But the assimilation did not work. This is still today. Germany for example tries to integrate, but integration is very slow.

Aber es kam doch eine Übereinkunft mit hinduistischen und muslimischen Mystikern.

Dave: The *Bhakti-Marga* was already there in Hinduism, but some Sufi-saints came up. And then the Moslem saints and the Hindu saints, they had a sort of a common approach: emancipation, salvation, development and so on. The whole tradition of Sufism grew during this period. There were some Moslem saints who started worshiping Hindu *avataaras*¹²² and writing poems on them. That type of a given tic occurred on a small scale. But it was not very influential compared to the large mass of people. This was a good development, but not very widespread. They were unorthodox and liberal and wanted unity, integration and oneness, and not separatism.

Könnte dies ein Beispiel für eine Erweiterung des „biologischen Friedens“ sein?

Dave: Yes, it can be seen like that. When people live together for a long period of time, that biological peace may occur. But it also depends in which attitude they live together. There are two ways in which people can live together: one is the political and economic aspect, and the other is the total, the holistic aspect. And you forget the differences you reconcile and live together like one group. Then biological peace occurs. But the example of Sufism did not last long, again there was separation. And this is happening today for example in Europe. Many efforts are being made to integrate by establishing dialogue, but it does not always work.

Wie ist die hinduistische Erziehung hinsichtlich prosozialen Verhaltens geregelt, wenn doch ein großer Bevölkerungsanteil nicht lesen kann?

Dave: One important thing that occurred in Hinduism during this period is the development of the old tradition for importing religious and ethical education. And this old tradition still continues. This is one, that those who

¹²² *Avataaras* = Inkarnationen von Vishnu

were knowledgeable people, they gave lectures, presentations, performances, doing ceremonies and they talked about religious and ethical aspects.

They also became the role models. So the role model system grew. One is the older tradition; the second is the role model system. For example Shankararcarya became a role model. And then he established institutions. Sometimes these persons become *gurus*. Ramakrishna, Vivekananda and also Gandhi himself became role models. So when there was not much for the people who could not read scriptures, they could still fall back on one the older tradition, second the role model system, third the observation by the young of the parental behavior, and the behavior of others, the community and the society.

The stories of *puranas* and *Ramayana*, they were elected in the form of dramas and so on. There were some critical stories written in a very fascinating manner, so that people could easily remember that various occasions. And there were particular characters like Druhva, Prahlada and Hanuman. They became the important critical characters. This is an interesting development that some certain important characters were highlighted in the community from the *vedic* and *upanishad* literature. Particularly in the *upanishads*, which are the extensions of *vedas*, there are certain characters like Yajnavalkya, Maitreyi, Gargi. And their stories were highlighted through the older tradition. Similarly, certain hymns are written based on Vedic scriptures.

In this way even if education was low, this mechanism was worked out to sustain the religion and these particular principles. That is how it remained alive, otherwise it would have died. Any religions died under certain circumstances, but Hinduism survived. There are certain processes that kept it alive – now with the new generation, with new education, the new way of understanding the world, the globalization etc. and the effort of Vivekananda, Brahma Samaj, Ramakrishna, Gandhiji and other people. Presently there is Neohinduism, which is still further liberalized Hinduism. At present, it is the liberalized Hinduism that functions in most part of Hindu society. But there are always some narrow-minded people and extremist people – that is life in every religion. Although it may now be the

minority, but you have to be very vigilant, every moment, and try to see, that the balance is struck. The basic principles of inclusiveness and assimilation are not compromised. That is the main thing.

Heute ist oft von Korruption in der hinduistischen Gesellschaft die Rede. Denken Sie, dass diese Korruption durch die Handelsbeziehungen zwischen dem Westen und Indien gekommen ist?

Dave: My personal observation is that there was not so much of corruption in India when I was young. I have not seen such a corruption for the first 45 years of my life. But when globalization took place and when the economy became more prominent. This is a recent phenomenon in India of the last 40 years. There was no corruption of this level. This I can say from my own life. That is because some people of business concerns from the West, from United States and other parts of the world, they went to India for their business etc. and started giving money. India learned the corruption from the outside efforts. And that was all because of some unscrupulous people who did this for earning money. It happens throughout the world. It is not just in India. But in India I can say from my own personal experience that was no such corruption for the first 40 years of my life.

Now in the last 3-4 decades it increased tremendously in the world. The only thing is that sometimes it is protected, sometimes not. Sometimes it is operating only on the high level, not on all levels. This corruption is a universal economic or social disease that spread in the last 3-4 decades throughout the world. And you have at present a conflict between the economic values and the ethical values. There are the economic values which corrupt and the ethical values, which are not strong enough. People want to become rich, and there are many things they have to buy and there is a kind of availability, of variety of materials, and the materialism has increased.

Wenn Hindus so prosozial sind, wie die Schriften empfehlen, warum gibt es dann in der hinduistischen Gesellschaft so viel Diskriminierung? Warum

unternimmt die indische Regierung nicht mehr gegen diese Diskriminierungen?

Dave: First of all it has greatly reduced after attaining independence. It is going down. Second is in terms of legal arrangements. Law is against the discrimination of untouchability, of gender inequality etc. But the problem is slow to come about. The political change has come up, the legal change has come up, and now it is a matter of time to bring about the social change. Today you have less of these discriminations in cities and more in the small towns or villages. So it takes time. As education grows more and more, it is already grown, we have found that the discrimination is less.

Education is one major factor. Another important point is the programme of positive discrimination, like we already discussed. That is a programme of positive discrimination by the government and by the social agencies, nongovernment agencies. Through this process we are fighting these discriminations.

One interesting thing happened yesterday, the fourth of August, a bill was past by the parliament, where free and compulsory education for all children of the group of 6-14 became a fundamental right in India for the first time. Earlier it was only suggested. In that bill apart from giving this as a right to all, there is another important thing in terms of discrimination. And that is, that those who are poor, those who are backwards, those who are handicapped – for them 25 per cent of the fees in private schools will be reserved. As far as the government schools are concerned, all are automatically accepted.

We have now recent phenomena of private elementary school and private secondary schools. For the age of 6-14 it is compulsory now for the schools to admit children from all backward sections. And 25 per cent of the children should receiving free education in private schools. In the last 10 years we were preparing the bill, but the government was not ready to pass it. This is paid by taxes by the government, but private schools have fees. The government and ministerial schools are paid from taxes. But so far as the private schools are concerned, they charge high fees. And there-

fore, the poorer sections of the society are excluded. Now this is a matter of reducing discrimination. The government will provide some support, and the private schools will take little higher fees from the parents who can effort. But 25 per cent of the enrolment is from the poorer section of the society, who receives now education in private schools!

Ist die Bedeutung von Vergebung und Gnade in Christentum und Hinduismus dieselbe?

Dave: If you commit a mistake, that mistake should not be committed again. You do improve. So it is improvement-orientated forgiveness. That is the focus now.

Mercy has two meanings: one is very much like forgiveness. And the other is that you give a kind of good will. This is called *kshama* in Indian languages. The first three verses of Bhagavad-Gita, chapter 16 come across with the word *kshama*. *Kshama* is forgiving. The home is the community in the society. And whenever there are conflicts, that particular value is taken care of in three different ways: We have certain celebrations where you practice *kshama*, like *Divali*. If there is a quarrel between two families, then they will forgive one another and will revel then. *Divali* is a major national celebration and is called the “Festival of Lights”. Forgiveness is very important, that you forget the purpose, why the quarrel might have happen. Or any other type of critical interpersonal relationship, you forgive that and you sit together and embrace each other and share the sweets. There is another festival, called Holi, the festival of colours. This is another festival for forgiveness. If you have any problem, whether it is social, economical, you forgive each other. There is another festival, *Rakshavana-dana*. This is specifically between the brothers and the sisters, and also in the neighborhood.

And there is *kripa*, which is the special mercy for giving grace. There are parts in this connection: one is *kripa*, *ishvara-kripa*, this is God’s grace, and the other is called *Guru-kripa*, the mercy of your teacher or priest.

The other thing is the system of *ashidvar* and *namaskara*. The *ashidvar* system is also related to mercy and grace. When you are doing *namaskara*, you are doing it not to the body, but to the soul of the individual. That is the principle. And from that soul of the individual you receive *ashidvar*, which is grace or mercy. That is getting mercy from the good work and the soul and the piousness of that individual. And in return receive grace. In the case of Hinduism in order to be eligible to receive *namaskara* and *ashidvar*, you have the moral duty to become good and pure. Only those who are good and pure can really give *ashidvar*.

Zeittafel bis zur Unabhängigkeit Indiens¹²³

ab 7. Jahrtausend v .Chr. ab 4000	Siedlungen: Ackerbau Frühurbane Siedlungen in fruchtbaren Rand- gebieten des Indus-Tals: Vorratswirtschaft, Fernhandel
um 3000	Bevölkerungswachstum, Zunahme von Sied- lungen
2600-1900	Höhepunkt der Indus-Kultur (Harappa-Kul- tur), Großstädte am Indus und an den Neben- flüssen, Städteplanung und Kanalisation, (noch nicht entzifferte) Schrift, intensiver Handel mit dem Reich Akkad in Mesopota- mien
um 1700	Untergang der Indusstädte, vermutlich infol- ge von Natur- bzw. Dürrekatastrophen
ab 2000	vorvedische Arier-Gruppen im Nordwesten Indiens, spätharappazeitliche Siedlungen
Mitte des 2. Jahrtausends	Einwanderung der nomadischen Arier im Nordwesten Indiens; Siedlungen im Panjab, Rajasthan und Gujarat; Beginn der Vedischen Periode, Sanskrit-Schriften; Entstehung des Rigveda
1500-1000	Frühvedische Kultur in Nordwestindien, Sesshaftwerdung und Akkulturation der Arier, Stammeshäuptlinge, Varna-System, Eisennutzung, Beginn der Niederschrift mündlicher Überlieferungen in Sanskrit:

¹²³ Die historischen Zeitangaben divergieren in der Literatur aufgrund der noch nicht gesicherten Forschung. Daher werden hier vor allem religionsgesellschaftliche Daten zur Gruppen- und Staatenbildung, und weniger historisch-geografische Daten berücksichtigt. Die zeitlichen Angaben wurden mithilfe der Zeittafeln von Witzel 2003, Kulke 2005 und Berger 2007 vorgenommen.

	Rigveda, Brahmana-Texte, Brahmanenritualistik, Feueropfer
um 1000	Vedische Kultur breitet sich an Ganges- und Yamuna-Flusstälern aus, Kuru-Reich, Niederschrift der vier Veden (bis 500), Naturgötter
9. bis 6. Jahrhundert	Spätvedische Zeit, Ausweitung des Kuru-Reichs nach Osten, neue Einwanderungen aus dem Westen, erste Siedlungen und Klan-kämpfe im oberen Ganges- und Yamuna-Gebiet, Stammesfürstentümer; erste östliche Staaten, Siedlungshierarchie und beginnende soziale Stratifizierung, Upanishaden
ab 6. Jahrhundert	Frühstaatliche Entwicklungen: Entstehung von 16 Großstämmen in Nordindien, Urbanisierung im Gangesal, Handel, Buddha – Erlösungslehre, Jainismus; Gründung der Universität Nalanda (später bes. buddhistisch)
ab 4. Jahrhundert	Erstes Großreich: das Nanda-Reich von Magadha; Niederschrift der Epen Mahabharata (Bhagavad-Gita) und Ramayana
327-325	Indien-Feldzug Alexanders
ca. 320-185	Erstes Gesamtgroßreich: das Maurya-Reich, gegründet von Chandragupta; Arthashastra-Lehrbuch von Chanakya Pandit
ca. 268-233	Höhepunkt des Maurya-Reichs unter Kaiser Ashoka, Blütezeit des Buddhismus
200 v. Chr. bis 200 n. Chr.	Manusamhita
2. bis 1. Jahrhundert v. Chr.	Indo-Griechen erobern Nordwestindien
1. Jhdt. v. Chr.	Zentralasien und Perser erobern Teile
bis 1. Jh. n. Chr.	Nordwestindiens

1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. Kushanas aus Zentralasien errichten Großreich von Afghanistan bis zum Gangestal
1. bis 2. Jahrhundert Handel mit den Mittelmeerstaaten
1. bis 4. Jahrhundert Erste drawidische Fürstentümer in Südindien
- 320 bis ca. 527 Gupta-Großreich in Nordindien; Stärkung des Hinduismus; dann Zerfall des Reichs
- 500 bis ca. 1000 Bhakti-Poeten; Alvars
- 606-647 Harsha von Kanauj, Erneuerung des Großreichs Nordindien; ca. 630 Niederlage gegen zentralindische Chalukya-Dynastie; Pallava-Dynastie in Südindien
- 712 Araber erobern Indus; wegen Widerstands der Regionalreiche keine weitere Expansion des Islam
- 800-1300 Rückgang des Buddhismus; Gründung hinduistisch-philosophischer Schülerschulen, z.B. Shankaras (ca. 780-812) Monismus, Ramanujas (1017-1137) Monotheismus; Bhakti-Bewegung
- 1000-1027 Plünderungszüge in Nordindien durch Mahmud von Ghazni (Afghanistan), Zerstörung von Tempeln
- 1200-1500 Muslime regieren in Nordindien; Gründung des Delhi-Sultanats (1206), hinduistische Königreiche im Süden, z.B. Chola-Dynastie; Hauptströmung Shivaismus
- 1200-1700 Bhakti-Heilige und -Reformer wie Chaitanya, Mirabai, Tukarama; Nanak gründet die Sikh-Religion
- um 1300 Niedergang des altindischen Bildungssystems
- ab 1334 Zerfall des gesamtindischen Delhi-Sultanats

- 1336 Gründung des hinduistischen Vijanagara-Reichs in Südindien, Restauration; Tempelarchitektur
- 1398 der Muslime Timur plündert Delhi; Ende der Vormacht des Delhi-Sultanats in Nordindien
- frühes 15. Jahrhundert Aufstieg des hinduistischen Rajputenstaates Mewar
- spätes 15. Jahrhundert Blütezeit des ostindischen Orissa-Reichs
- 1451-1526 Wiederenstehung des Delhi-Sultanats
- 1448 Vasco da Gama in Südindien, portugiesischer Seehandel, Eroberung Goas, christliche Missionare
- um 1500 mehrere Sultanate in Zentralindien
- 1509-1529 Blütezeit des Vijanagara-Reichs
- 1526 Gründung des Mogul-Reichs durch Babur
- 1556-1605 Untergang der letzten Hindu-Reiche von Vijanagara
- 1556-1605 Akbar erkämpft Mogul-Reich zum Großreich über fast ganz Indien, integriert hinduistische Fürsten, propagiert Politik der interreligiösen Toleranz, Beginn der indopersischen Kunst
- 1600 Gründung der englischen Ostindien-Kompanie; niederländische, dänische und französische Kompanien folgen
- 1658 Aurangzeb, letzter Großmogul über ganz Indien
- 1674 Krönung Shivajis; unter ihm wird das hinduistische Marathen-Reich im westlichen Zentralindien zum gefährlichsten Gegner des Mogul-Reichs
- ab 1707 Marathen-Föderation wird jahrzehntelang zur stärksten Macht Indiens
- 1739 Zerfall des Mogul-Reichs

1761	Ende der Marathen-Vormacht; Briten stoßen in Machtvakuum vor und übernehmen die administrative Kontrolle über Indien
17./18. Jahrhundert	Ausweitung des europäischen Handels mit Indien
1792	Gründung des Sanskrit College in Varanasi
1828	Hindu-Reformbewegung Brahma Samaj
1829	Verbotserlass der Witwenverbrennung
ab 1854	Etablierung des englischen Bildungssystems zur Ausbildung indischer Verwalter, Abschaffung der Pathshalas und Gurukulas
1858	Indien wird britische Kronkolonie
1875	Hindu-Reformbewegung Arya Samaj
1881	Erster britischer Zensus
1897	Vivekananda gründet Ramakrishna-Mission
1914	Gandhi beginnt den Kampf zur Befreiung Indiens
1947	Unabhängigkeit und Teilung Indiens; Abtretung indischer Gebiete an die Muslime
1948	Gandhi wird von einem Hindu-Fanatiker ermordet; Ausarbeitung der Verfassung unter Ambedkar
1950	Gesetzliche Abschaffung des Kastensystems

Glossar

- acharya* – jemand, der durch sein eigenes Beispiel lehrt; geistiger Lehrer
ahankara – das Selbst, das sich mit dem Körper identifiziert
ahimsa – „Nicht-Gewalt“, Gewaltlosigkeit
Arier – Nomadenvolk, das sich ca. 2000 v. Chr. vom Nordwesten her in Indien niederließ
ashrama – klosterähnliche Einrichtung
atma – Selbst, Seele
atyahara – nicht mehr ansammeln als nötig
avatara – „Herabgestiegener“, Inkarnation
bhakti – Hingabe zu Gott
bhakti-yoga – Pfad der Hingabe zu Gott
brahman – göttliche Ausstrahlung
brahmana – Erster Lebensstand: Priester, Lehrer
brahmachari – im Zölibat lebender Student, lebt meist in einem *ashrama*
Chaitanya (Mahaprabhu) (1486-1534) – Heiliger und Reformier, Gründer der Krishna-Bhakti-Bewegung
Chaturvarna – System der vier *varnas* (Lebensstände)
deva – Halbgott
dharma – das „Getragene“; göttliche Ordnung, Sitte, Religion, Rechtschaffenheit, Pflicht, ewige wesensgemäße Pflicht etc.
gandharvas – engelhaft, „feinstoffliche“ Wesen
grihastha – Zweite Lebensstufe: Haushälter
guna – Erscheinungsweise oder Eigenschaft der Natur
guru – spiritueller Meister, Lehrer
gurukula – Schul-*ashrama* eines *gurus*
Indra – Himmels-gott
jiva – Lebewesen
jnana – theoretisches Wissen, Gelehrtheit
jnani – jemand, der nach Erkenntnis strebt
kalpa – Zeitalter
kama – Liebe, Lust

karma – „Werk“, „Handlung“, reaktionsbedingtes Schicksal
karma-yoga – Pfad der Gotteserkenntnis, bei der ein Mensch Gott die Früchte seiner Arbeit darbringt
Krishna – Inkarnation *Vishnus*
kshatriya – Zweiter Lebensstand: Krieger, König, Verwalter, Beschützer
Mahabharata – „Geschichte des Königreichs *Bharata-varsha*“; mit über 110 000 Doppelversen längstes Epos der Weltliteratur; enthält die *Bhagavad-Gita*
mahatma – „große Seele“, Lehrer, Heiliger
manah – Geist
mantra – (*mana* = Geist; *traya* = befreien) meditative Klangschwingung
Manu – „Mensch“, Vater der Menschheit, Verfasser der *Manusamhita* – Verhaltenskodex für die Menschheit, von *Manu* verfasst
Maya – illusionierende Energie, durch die der Mensch sich mit der vergänglichen Materie identifiziert
Mayavadis – asketische Unpersönlichkeitsanhänger
Mukti – Befreiung
Narada Muni – Heiliger
Narayana – Inkarnation von *Vishnu*
nirvana – Beendigung der materiellen Existenz
Pandavas – die „fünf Söhne“, Hauptfiguren im *Mahabharata*
*paradharm*a – fremde Pflicht
paramatma – „Überseele“, Gott
parampara – Schülernachfolge von *gurus*
Patanjali – Verfasser des achtfachen *yoga*-Systems
Puranas – die 18 philosophischen Ergänzungsschriften zu den *Veden*
purusha – „der höchste Genießer“, Gott
rajah – Leidenschaft
Rama – Inkarnation *Vishnus*, Hauptfigur im *Ramayana*
Ramanuja (ca. 1050-1137) – Philosoph und Vertreter der monotheistischen *dvaita*-Philosophie, nach der die Individualseele von der höchsten Seele verschieden bleibt

Ramayana – nach dem *Mahabharata* das bekannteste Nationalepos
Indiens. Spätestens im 4. Jahrhundert v. Chr. von *Valmiki* ver-
fasst. Umfasst 24 000 Verse, die sich auf sieben Bücher verteilen.
Hauptfiguren *Rama* und *Sita*, die das Ideal der Treue verkörpern.

Rigveda – ältester der 4 Veden, entstanden zwischen 1750 und 1200 v.Chr.

rishi – Weiser
ṛta – Ordnung
sadhu – Heiliger
samsara – Kreislauf der Geburten und Tode
sanatana-dharma – „ewige Religion“, „Pflicht“, wesensgemäße Religion
und Pflicht des Menschen
sannyasa – Zölibat, Entsagung
sannyasi – Vierte Lebensstufe: in Entsagung Lebender
satyagraha – Festhalten an der Wahrheit
sattvah –Tugend
saucha – Reinheit
savodaya – Wohlwollen
shaktyavesha-avatara – von Gott bevollmächtigte Inkarnation
Shankararcarya – Unpersönlichkeitsphilosoph (8. Jahrhundert n. Chr.)
shastra – offenbarte Schrift
Shiva – Gott der Zerstörung
smṛiti – Ergänzungsschrift zu den *Veden*, darunter die *Puranas* und das
Mahabharata
Shrimad-Bhagavatam, (auch *Bhagavad-Purana*) – das wichtigste *Purana*
mit 18 000 Versen von *Vjasadeva*
shruti – die vier *Veden* und die *Upanishaden*
shudra – Vierter Lebensstand: Arbeiter, Handwerker
svadharmā – soziale Ordnung, Gesellschaftspflichten
tamah – Unwissenheit
tapasya – freiwilliges Aufsichnehmen von Entsagung zur Erreichung eines
höheren Ziels

tantra – „Ausbreitung“ oder „Ausdehnung“ des Wissens. Die Tanten sind nachvedische Lehren zur Verwirklichung des Absoluten; entstanden im 2. Jhdt. n. Chr.

Upanishaden – 108 philosophische Abhandlungen, die in den *Veden* enthalten sind

vaishnava – *Vishnu*-Anhänger

vaishya –Dritter Lebensstand: Gewerbetreibende und Bauern

vanaprastha – Dritte Lebensstufe: zurückgezogenes Leben nach dem Haushälter-Dasein

varna – Lebensstand

varnashrama-dharma – das *vedische* Gesellschaftssystem der vier *varnas* und *ashramas*

Vedanta-sutra – Schlussfolgerung der *Veden*

Veden – die vier ursprünglichen Schriften: *Rig*, *Sama*, *Atharva* und *Yajur*

vijnana – verwirklichtes Wissen

vikarma – sündhafte Handlungen

Vishnu – Gott

Vyasadeva – Verfasser der *Veden*

yajna – Opfer

yoga – „Verbindung“, Vorgang des Sichverbindens mit dem Göttlichen

Literatur

- BERTHOLET, ALFRED V. (HRSG.) 1976: Wörterbuch der Religionen. Stuttgart Kröner
- BERGER, FRANK V. 2007: Der große Weltatlas der Weltreligionen, Islam – Judentum – Buddhismus – Hinduismus – Christentum. Münster Premio
- BHAGAVAD-GITA: übersetzt und kommentiert von DE, ABHAY CHARAN 1987: siehe dort
- BILSKY, WOLFGANG 1978: Dimensionsanalytische Untersuchungen zur Prosozialität (Diss.), Versuch einer empirischen Teilintegration vorliegender Forschungsergebnisse. Braunschweig Universität
- BOEREE, C. GEORGE 1998: Personality Theories – Abraham Maslow 1908-1970. University Shippensburg
- BUCHKREMER, HANSJOSEF 1995: Handbuch Sozialpädagogik – Dimensionen sozialer und gesellschaftlicher Entwicklung durch Erziehung. Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- BUCHKREMER, HANSJOSEF ET AL. 2001: Versuchung zum Guten, Teil 1: Spurensuche. Mainz/Aachen Verlag Mainz, Wissenschaftsverlag Aachen
- BUCHKREMER, HANSJOSEF; EMMERICH, MICHAELA: Über die Troika von Individualpädagogik, Sozialpädagogik, Globalisierungspädagogik. – Assoziationen – und eine Reminiszenz an die Erlebnispädagogik. In: Buchkremer, Hansjosef, Emmerich, Michaela (Hrsg.) 2008: Individualpädagogik im internationalen Austausch. Hamburg Verlag Dr. Kovac
- DAVE, RAVINDRA 2001: Some Spiritual and Ethical Dimensions of Hinduism. In: Spiritualität und ethische Erziehung. Lähnemann, Johannes (Hrsg.), Hamburg EB-Verlag

- DAVE, RAVINDRA 2009: Interview mit Alice Schumann (im Anhang dieser Arbeit)
- DE, ABHAY CHARAN 1977: Upadeshamrita (engl.). Zürich Bhaktivedanta Book Trust
- DE, ABHAY CHARAN 1978: Shrimad-Bhagavatam (engl.) Zürich BBT-Verlag,
Korsnäs Gard (Schweden)
- DE, ABHAY CHARAN 1979: Varnashrama Dharma – Die ideale Gesellschaft (dt.)
Zürich BBT-Verlag, Frankfurt am Main
- DE, ABHAY CHARAN 1983: Die Lehren Shri Chaitanyas (dt.). Zürich BBT-Verlag
- DE, ABHAY CHARAN 1987: Bhagavad-Gita – Wie sie ist (dt.). Zürich BBT-Verlag, Korsnäs Gard (Schweden)
- DEADWYLER, WILLIAM 1992: Die Vielfalt der Religionen. In: Govinda, Heft 12/92 Frankfurt am Main, Govinda-Magazin
- DIRKES, NICHOLAS B. 2001: Castes of Mind – Colonialism and the Making of Modern India. Oxford Princeton
- DONIGER, WENDY 1991: The Laws of Manu. Übersetzt von BRIAN K. SMITH, Kalkutta. Penguin Classics
- DUBOIS, ABBÉ 1825 (übersetzt von KOHL, THOMAS 2002): Leben und Riten der Inder. Bielefeld Peter Rump
- DUMONT, L. M. 1966: Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens (Originaltitel: (Homo Hierarchicus; dt. von M. Venjakob). Wien
- DUPRÉ, WILHELM 1980: Kultur und Ethos, Zum Problem der Sittlichkeit in Primitivkulturen. In: Carl Heinz Ratschow (Hg.), Ethik der Religionen. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz Kohlhammer

- ELST, KOENRAAD 1993: Indigenous Indians. Agastya to Ambedkar.
New Delhi Voice of India VIII
- ELST, KOENRAAD 2007: Return to the Swastika. Hate and Hysteria versus
Hindu Sanity. New Delhi Voice of India VIII
- FARUQI, I. A. AZAD 1990: Sufismus und Bhakti, Maulana Rumi und Sri
Ramakrishna. Hinder & Deelmann
- FINGER, JOACHIM 1987: Gurus, Ashrams und der Westen. Frankfurt am
Main P. Lang
- FISCHER, KARL 1965: Der Maurya- und der Mogulstaat. Berlin, Akademie-
Verlag
- FÖRSTER, HERBERT 2001: Die neue Philosophie Ludwig Feuerbachs,
Bremen (Internetmanuskript)
- FRAUWALLNER, ERICH (HRSG.) 1992: Philosophische Texte des
Hinduismus. Wien Verlag der österreichischen Akademie der
Wissenschaften
- FRAWLEY, DAVID 2002: Arise Arjuna. Hinduism and the Modern World. In:
Voice of India, 5. Auflage, New Delhi
- FRIEDRICH, THOMAS 2008: Mahatma Gandhi und die heilpädagogische
Frage. Oldenburg Paulo Freire
- GADAMER, HANS-GEORG 1960: Wahrheit und Methode.
Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag
- GADAMER, HANS-GEORG 1975: Wahrheit und Methode. 4. Auflage
Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag
- GANDHI, MAHATMA 1960: Autobiographie. Übersetzt von DESAI,
MAHADEV, München Karl Alber
- GAMALIEL, JAMES CANJANAM 1997: Dharma in the Hindu Scriptures and in
the Bible. Delhi Cambridge Press
- GENSICHEN, HANS-WERNER 1985: Weltreligionen und Weltfriede.
Göttingen Vandenhoeck und Ruprecht

- GLASENAPP, HELMUT VON 1938: Unsterblichkeit und Erlösung in der indischen Religion. In: Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft (Heft 1). Halle Max Niemeyer
- GLASENAPP, HELMUT VON 1940: Entwicklungsstufen des indischen Denkens. In: Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft (Heft 5). Halle Max Niemeyer
- GLASENAPP, HELMUT VON 1950: Vedanta und Buddhismus. Wiesbaden Akademie der Wissenschaften und der Literatur
- GLASENAPP, HELMUT VON 1954: Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen-Main Holzner-Verlag
- GLASENAPP, HELMUT VON 1954: Die Religion der Menschheit – Ihre Gegensätze und ihre Übereinstimmungen. Wien Wilhelm Frick Verlag & Co.
- GLASENAPP, HELMUT VON 1960: Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart Koehler
- GLASENAPP, HELMUT VON 1967: Die fünf Weltreligionen, Köln
- GONDA, J. 1960: Die Religionen Indiens, Bd. I-III. Stuttgart
- GUPTA, KRISHNA PRAKASH, 1984: Probleme der Bestimmung des Hinduismus in Max Webers Indienstudie, in: Schluchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Frankfurt am Main Suhrkamp
- HACKER, PAUL 1978: Kleine Schriften. Wiesbaden Franz Steiner Verlag
- KANT, IMMANUEL 1975: Werke in sechs Bänden. Band VI. Kritik der praktischen Vernunft (Seite 161). Darmstadt.
- KAKAR, SUDHIR 2007: 3306 Götter, die eine Gottheit sind. In: „Die Zeit“, Nr. 11/2007: Seite 12 Hamburg
- KERBER, WALTER (HRSG.) 1995 Religion und Prosoziales Verhalten. Mit Referenten: Khoury, Adel Th.; Grom, Bernhard; Haeffner, Gerd;

- Kerber, Walter; Kerkhofs, Jan; Müller, Johannes; Pompey, Heinrich.
München Kindt Verlag
- KLÖCKER, MICHAEL; TWORUSCHKA, UDO (HRSG.) 1984-86: Ethik der
Religionen, Lehre und Leben, Bd. 5. München Kösel
- KLOSTERMAIER, KLAUS 1965: Hinduismus. Köln J.P. Bachem
- KOHL, THOMAS 2002: Abbé Jean Antoine Dubois – Leben und Riten der
Inder. Bielefeld Peter Rump
- KOZHUPAKALAM, MATHEW 1984: Ethik im Dialog: Ansätze in der
Bhagavad-Gita für eine Begegnung zwischen Hinduismus und
Christentum. St. Ottilien EOS Verlag Erzabtei
- KRÄMER, ADELHEID 1958: Christus und Christentum im Denken des
modernen Hinduismus. Bonn Ludwig Röhrscheid
- KÜNG, HANS; ESS, JOSEF VAN; STIETENCRON, HEINRICH VON; BECHERT,
HEINZ 1984: Christentum und Weltreligionen. München Piper
- KÜNG, HANS 1990: Stiftung Weltethos. München Piper
- KULKE, HERMANN & ROTHERMUND, DIETMAR 1982: Geschichte Indiens.
Stuttgart Kohlhammer
- KULKE, HERMANN 2005: Indische Geschichte bis 1750.
München Oldenbourg Wissenschaftsverlag
- KULKE, HERMANN 2006: Geschichte Indiens – Von der Induskultur bis
heute. München Beck
- LOVELACE, ANN; WHITE, JOY 1997: Beliefs, Values and Traditions:
Hinduism. Oxford Heinemann
- LÜCK, HELMUT 1975: Prosoziales Verhalten: Empirische Untersuchungen
zur Hilfeleistung. Köln Kiepenheuer & Witsch
- MALL, RAM ADHAR 1997: Der Hinduismus – Seine Stellung in der Vielfalt
der Religionen. Darmstadt Primus
- MALINAR, ANGELIKA 2009, 1.: Hinduismus Reader. Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht

- MALINAR, ANGELIKA 2009, 2.: Hinduismus. Studium Religionen. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht
- MEES, G. H. 1935: Dharma and Society. A Comparative Study of the Theory and Ideal of Varna (“natural class”) and the Phenomena of Caste and Class. ‘s-Gravenhage, zit. in: Kozhupakalam, Mathew
- MENSCHING, GUSTAV 1942: Kastenordnung und Führertum in Indien. Bonn Verlag Gebr. Scheur, Bonner Universitätsdruckerei
- MENSCHING, GUSTAV 1955: Toleranz und Wahrheit in der Religion. Hamburg
- MENSCHING, GUSTAV 1968: Soziologie der Religion. Bonn Ludwig Röhrscheid Verlag
- MENSCHING, GUSTAV 1969: Der Irrtum in der Religion. Heidelberg Quelle & Meyer
- MURKEN, SEBASTIAN 1988: Gandhi und die heilige Kuh – Die Darstellung des Hinduismus in deutschen Religionsbüchern. Marburg Diagonal
- NAYAK, G. C. 1997: Understanding Religious Phenomen. Bangalore National Printing Press Bangalore
- NEHRU, JAWAHLRAL 1961: The discovery of India. Bombay Asia Publishing House
- NIKHILANANDA, SWAMI 1952: Moral Principles of Actions, Ruth Nanda Anshen (ed.), New York, zit. in: Kozhupakalam, Mathew Seite 148
- OBERHAMMER, GERHARD 1997: Bemerkungen zum Phänomen religiöser Tradition im Hinduismus. In: Oberhammer, Gerhard (Hrsg.): Studies in Hinduism. (Seite 9-43). Wien
- PANDHARINATH, H. 1991: Hindu Social Organisation – A Study in Socio-Psychological and Ideological Foundation. Bombay Popular Prakashan
- PANIKKAR, RAIMUNDO 1999: Gott, Mensch und Welt. Petersberg Verlag Via Nova

- PARASHAR, SHUBRA (ÜBERS.) 2006: Mirabai: Liebesnärrin – Die Verse der indischen Dichterin und Mystikerin. Kelkheim
- PECIK, MECHTHILD 2003: Weltethos und indische Tradition. Frankfurt am Main Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften
- PILLAI-VETSCHERA, TRAUDE 2004: Das indische Kastenwesen. Vorlesung Uni Bochum
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1928: Die Lebensanschauung des Hindu. Aus „Morgenland“, Heft 19. Leipzig Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1941: Religion und Gesellschaft – Persönliche Freiheit und soziale Bindung. Darmstadt/Genf Holle
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1952: Die Gemeinschaft des Geistes – Östliche Religion und westliches Denken. Darmstadt /Genf Holle
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI, MOORE CHARLES A. (HRSG.) 1957: A Source Book in Indian Philosophy (engl.). New Jersey Princeton University Press
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1961: Meine Suche nach Wahrheit. Gütersloh Bertelsmann
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1961: Religion in Ost und West. Gütersloh Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1969: The Concept of Man (engl.). London George Allen & Unwin
- RADHAKRISHNAN, SARVEPALLI 1977: Indian Philosophy (engl.). London/New York
- RATSCHOW, CARL HEINZ 1980: Ethik der Religionen – Ein Handbuch. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz Kohlhammer
- RENDTORFF, TRUTZ 1980: Ethik – Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Stuttgart

- RÖSEL, JAKOB 1982: Die Hinduismus-These Max Webers.
München/Köln/London Weltform Verlag
- ROTHERMUND, DIETMAR 2003: Mahatma Gandhi. München Beck
- ROTHERMUND, DIETMAR 2006: Geschichte Indiens – Vom Mittelalter bis
zur Gegenwart. München Beck
- RUBEN, WALTER, FISCHER, KARL 1965: Der Maurya- und der Mogulstaat.
Berlin Akademie-Verlag
- RUPA GOSWAMI ca. 1549: Upadeshamrita, engl. Übers. A. C. De 1977.
Zürich BBT
- SACHSSE, H. 1978: Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des
Menschen in der Welt. Braunschweig
- SADHU, SUNDAR SINGH 1925: Das Suchen nach Gott.
München Verlag von Ernst Reinhardt
- SCHLENSOG, STEPHAN 2006: Der Hinduismus – Glaube, Geschichte, Ethos.
München Piper Verlag
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (HRSG.) 1984: Max Webers Studie über
Hinduismus und Buddhismus. Frankfurt am Main Suhrkamp
- SCHULZ, HANS; BASLER, OTTO 2004: Deutsches Fremdwörterbuch, Bd. 5.
Berlin/New York Walter de Gruyter
- SCHUMANN, ALICE 2006: Wege und Umwege zur Bhakti. In: Religionen im
Gespräch Band 8. Iserlohn
- SCHURIG, ARTUR 1922: Tagore – Seine Persönlichkeit, seine Werke, seine
Weltanschauung. Dresden C. Reissner Verlag
- SHRIMAD-BHAGAVATAM: 1978; übersetzt und kommentiert von DE, ABHAY
CHARAN, Zürich BBT-Verlag, Korsnäs Gard (Schweden)
- SHULMAN, DAVID 1984: Die Integration der hinduistischen Kultur. In:
SCHLUCHTER, W., Max Webers Studie über Hinduismus und
Buddhismus Frankfurt am Main Suhrkamp

- SINGH, EKTA 2005: Caste System in India: A Historical Perspective
Delhi Mehra Offset. Press
- STIETENCRON, HEINRICH VON 1976: Moral im zyklischen Denken: Die
Auswirkungen der Wiedergeburtstheorie auf soziale Werte und
Normen. In: GLADIGOW, BURKHARD (Hrsg.): Religion und Moral,
Seite 118 ff. Düsseldorf Patmos Verlag
- STIETENCRON, HEINRICH VON 1976 In: GLADIGOW, BURKHARD (HRSG.):
Religion und Moral, Düsseldorf Patmos Verlag
- STIETENCRON, HEINRICH VON 2001: Der Hinduismus. München Verlag C.
H. Beck
- TAGORE, RABINDRANATH 1928: Brahma dharma. Kalkutta Brahma Mission
Press
- SUNDERMEIER, THEO; KLAES, NORBERT (HRSG.) 1992: Theologiegeschichte
der Dritten Welt *Indien*, Wilfred, Felix / M.M. Thomas aus der
Reihe: Sundermeier / Klaes, (Hrsg.) Theologiegeschichte der Dritten
Welt
- THANIPARA, ALEXANDER 1992: Saccidananda – Isvara – Avatara.
Bonn/Bangalore, Dissertation (engl.)
- TURNWALD, ERIK 1967: Die Wirtschaftsethik des Hinduismus und der
Kommunismus. Kirnbach Johannes-Mathesius-Verlag
- VIVEKANANDA, SWAMI; ÜBERS. LANDENBERGER, EDITH 2004: Bhakti-
Yoga. Der Pfad der Liebe, Neuenkirchen Phänomen-Verlag
- WALKER, BENJAMIN 1983: Hindu World, Volume I & II – An Encyclopedic
Survey of Hinduism. Neu Delhi Munishiram Manoharlal
- WEBER, MAX 1916-1920: Gesamtausgabe Band 20: Die Wirtschaftsethik
der Weltreligionen Hinduismus und Buddhismus. 1996: Schmidt-
Glitzner, Helwig (Hrsg.) Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- WEBER, MAX 1966: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. II,
Tübingen

WITZEL, MICHAEL 2003: Das alte Indien. München Beck

ZAEHNER, R. C. 1986: Der Hinduismus, seine Geschichte und seine Lehre.
München Goldmann Verlag

ZIMMER, HEINRICH 1979: Philosophie und Religion Indiens (dt.: von Heyer-
Grotte, L.). Zürich

Aus unserem Verlagsprogramm:

Erwin Rauscher / Hans-Ferdinand Angel / Michael Langer (Hrsg.)

Edgar Josef Korherr –

Studien zur religiösen Erziehung und Bildung

Streiflichter aus der religionspädagogischen Zeitgeschichte

Hamburg 2008 / 416 Seiten / ISBN 978-3-8300-3792-7

Renate Hofmann

Religionspädagogische Kompetenz

Eine empirisch-explorative Studie zur Evaluation

religionspädagogischer Kompetenz von ReligionslehrerInnen

Hamburg 2008 / 476 Seiten, mit CD-ROM / ISBN 978-3-8300-3450-6

Irimie Marga, Gerald G. Sander & Dan Sandu (Hrsg.)

Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft –

Religion between Church, State and Society

Hamburg 2007 / 294 Seiten / ISBN 978-3-8300-2570-2

Klaus Diepold

Identität und Mystagogie

*Erfahrung des Transzendenten im schulischen Religionsunterricht
und ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung Jugendlicher
in der Zweiten Moderne*

Hamburg 2006 / 300 Seiten / ISBN 978-3-8300-2367-8

Nicole Manon Lehmann, Andrea Luithle

Selbstopfer und Entsagung im Westen Indiens

Ethnologische Studien zum sati-Ritual und zu den Shvetambara Jaina

Hamburg 2003 / 452 Seiten / ISBN 978-3-8300-0816-3

Matthias Puthenpurackal

Sensus fidei and satyagraha

A theological dialogue with Mahatma Gandhi

Hamburg 2000 / 372 Seiten / ISBN 978-3-8300-0153-9

Katharina Poggendorf

Der Gottmensch aus Puttaparthi

*Eine Analyse der Sathya-Sai-Baba Bewegung
und ihrer westlichen Anhänger*

Hamburg 1999 / 182 Seiten / ISBN 978-3-8300-0060-0

Roland Hardenberg

Die Wiedergeburt der Götter

Ritual und Gesellschaft in Orissa

Hamburg 1999 / 466 Seiten / ISBN 978-3-86064-869-8

Peter Münster

Wahrheit und Gewaltfreiheit als Wurzeln der Erziehung

Die Bedeutung Mahatma Gandhis für die Pädagogik im Atomzeitalter

Hamburg 1995 / 296 Seiten / ISBN 978-3-86064-203-0

 **VERLAG DR. KOVAČ**
FACHVERLAG FÜR WISSENSCHAFTLICHE LITERATUR 

Postfach 570142 · 22770 Hamburg · www.verlagdrkovac.de · info@verlagdrkovac.de

