

Śānti und Daṇḍa - Harmonie durch Gewalt?

Friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren im Hinduismus

I.

Das Thema Religion und Friede ist problematisch, weil der religionswissenschaftliche Religionsbegriff vieldeutig ist und das Konzept des Friedens einen Wertbegriff impliziert, der kulturell und das heißt auch religiös bedingt ist. Wegen dieser hermeneutischen Schwierigkeiten verzichtet wohl die zeitgenössische Friedensforschung, so sie deskriptiv und soziologisch-analytisch vorgeht, weitgehend auf eine Analyse des Faktors Religion¹. Damit allerdings wird einer der entscheidenden Faktoren für den Unfrieden in der Menschheitsgeschichte ausgeklammert, wie der Historiker leicht belegen und jeder Zeitgenosse mit einem Blick auf die Landkarte gegenwärtiger Konflikte demonstrieren kann. Ob und inwiefern Religionen andererseits friedensstiftend wirken, ist ebenfalls ein kontrovers diskutiertes Problem.

Betrachtet man eine Religion wie den Hinduismus, wird das eben angezeigte methodische Problem noch verschärft. Zwar hat diese Religion einen historisch abgeschlossenen Kanon von Heiligen Schriften (*śruti*), die auf ihre Aussagen zum Frieden untersucht werden könnten, aber damit erfaßt man weder den Hinduismus noch die Frage nach den tatsächlichen Faktoren, die soziologisch und politisch in bezug auf Friedensfähigkeit und Friedenswillen im Spiel sind. Es wäre also methodologisch naiv, "Friedensworte" aus der *śruti* zu zitieren, danach "Kriegsworte" aufzulisten und somit zu glauben, man habe friedensfördernde und friedenshemmende Faktoren im Hinduismus aufgezeigt. Das heißt nicht, daß die Liste für Friedensworte und ihr Gegenteil nicht lang und erbaulich wäre und obendrein ein poetisch großartiges Zeugnis des indischen Genius böte, sondern es heißt, daß damit die Frage nach der soziologischen und politischen Relevanz des Themas nicht gestellt ist.

Nun ist die Wirklichkeit des Hinduismus so komplex, daß sich allgemeine Urteile fast von selbst verbieten. Bekanntlich spricht man in bezug auf den Hinduismus lieber von einem Komplex unterschiedlicher Religionen, die den geographischen Raum Indiens und einiger anderer Gebiete Südostasiens, Ozeaniens, der Karibik und vielleicht neuerdings auch Englands und der USA geistig und sozial prägen bzw. mitprägen.

Besonders aus diesem Grunde müssen wir thematisch eingrenzen, was im hinduistischen Bereich unserer Vorstellung des Friedens entspricht. Hier ist nicht nur der Begriff *śānti* zu beachten, der vor allem im spirituellen und auch psychologischen Sinn gebraucht wird, sondern vor allem die im Mythos wurzelnden Vorstellungen von *ṛta*, *dharma* und *karman*, die hinduistische Wertbegriffe auch im sozialen und politischen Sinn entscheidend geprägt haben, wie in den Literaturen der *dharmasāstras* und *arthaśāstras* deutlich wird.

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

Die soziale und politische *dhama*-Ordnung, die sich in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends herausgebildet und etabliert hat und bis heute noch die hinduistische Werteskala prägt, kann vor allem in zwei hierarchischen Grundmustern erfaßt werden: in den vier Kasten (*varṇa*) und den vier Lebenszeitaltern (*āśrama*).

Das Kastensystem ist Resultat der indischen Geschichte, die in der Überlagerung verschiedener einheimischer Kulturen durch Einwanderungswellen der Indogermanen ein spezifisches Gepräge erhalten hat, das Krieg und Frieden über Jahrtausende bis heute bestimmt.

Stammeskulturen, dravidische Kulturen in Südindien und die städtischen Flußzivilisationen an Indus und Ganges haben bereits im 2. vorchristlichen Jahrtausend existiert, bevor die indogermanischen Neuankömmlinge von Nordwesten her den Subkontinent eroberten. Militärisch überlegen, ethnographisch schwächer und kulturell in vielem unterlegen (wie Lehnworte im Sanskrit aus dravidischen Sprachen beweisen), mußten sich die Indogermanen klimatisch-kulturell anpassen, um zu überleben, gleichzeitig aber in Distanz zur besiegten Vorbevölkerung gehen, um nicht aufgesogen zu werden. Das Resultat ist das exogame Kastensystem, das differenziert genug war, zusätzlich zu seiner rassentrennenden Funktion arbeitsteilige Gesellschaften zu strukturieren. Die Vorbevölkerungen wurden dabei "sanskritisert" bzw. kolonisiert, und dieser Prozeß hält bis heute an, wobei sich etwa dravidische Gegenbewegungen nicht erst während der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte², sondern bereits in klassischer Zeit z.B. mit der Bewegung der Nāyanārs und Ālvārs oder eigenen Werteordnungen, wie sie sich etwa in Tirūvalluvars Tirukkural äußern, wehrten. Das Kastensystem hat eine einheitliche Gesellschaft geschaffen, dies kann man vielleicht als friedensfördernd angesichts der Migrationen auf dem indischen Subkontinent begreifen, andererseits hat es sozial und politisch repressive Züge, was ein konfliktträchtiges Moment ist. Selbstverständlich sind alle sozialen Organisationsmuster, ob sie nun religiös sanktioniert werden oder nicht, in diesem Sinne ambivalent.

Ganz allgemein ist zu sagen, daß friedenshemmende und friedensfördernde Faktoren im Hinduismus in zwei Gruppen eingeteilt werden können: (1) Faktoren, die allgemein menschlich sind, wie etwa Gruppenverhalten, das evolutionsbedingt sowohl Abgrenzung nach außen und somit Aggression wie auch Stabilisierung nach innen und somit Gruppensolidarität hervorbringt.

(2) Faktoren, die historisch bedingt und spezifisch indisch sind, z.B. das Kastensystem, das soziale Werte- und Organisationsnormen stark lokalisiert und hierarchisiert, ferner Regionalisierung, die durch Sprachen, Klimata, Migrationen gekennzeichnet ist, vor allem aber die Eroberungen durch den Islam und später die europäisch-christlichen Kolonialmächte, die einen permanenten Identitätskonflikt bedeuten, der in seinen Folgen und Gegenreaktionen das heutige Indien in der Zerreißprobe stehen läßt. Uns interessiert hier nur die zweite Gruppe von Faktoren.

II.

Vedische Zeit

Die Vedas bieten bereits ein differenziertes Bild. Einerseits schwingt der Kriegsgott Indra seine Waffen und ist denen wohlgesonnen, die ihn anrufen und mit Opfern günstig stimmen. Agni tritt somit als Priester dem Indra zur Seite. Er gibt den Segen für alle Unternehmungen, auch die kriegerischen, wenn sie zum rechten Zeitpunkt erfolgen. Es ist die Zeit der Eroberungen und Einwanderungen durch die Arier. Wir wissen nicht, wie die militärische Situation dabei aussah, ob die Einwanderungen kriegerisch-plötzlich oder einsickernd-allmählich vor sich gingen. Mit Sicherheit findet man beides.

Die großen Kriege jedoch, von denen im Mahabharata berichtet wird, sind Erbfolgekriege bereits etablierter Dynastien. Diese Kriege werden gedeutet, und zwar nicht nur im Sinne der philosophischen *svadharma*-Lehre, wie wir sie in der Bhagavadgita finden, sondern auch auf mythischem Hintergrund. Das Morden auf dem Schlachtfeld wird natürlich auch im Mahabharata als ungeheuerlich empfunden. Boten werden zwischen den verfeindeten Armeen ausgetauscht, damit der Kampf verhindert wird, wobei der Autor aber resigniert feststellen muß, daß der Mensch Sklave seiner Begierden nach Besitz ist.³ Eine interessante Geschichte allerdings erläutert, daß der Schöpfergott Brahma wegen möglicher Überbevölkerung ein weibliches Wesen auf die Erde schicken wollte, um viele Menschen auszurotten. Mit Tränen in den Augen widersetzt sie sich und bittet, daß sich die Menschen wenigstens durch ihre eigenen Laster gegenseitig ausrotten mögen.⁴

Indra ist Herr des Universums, bewaffnet mit den kosmischen Kräften (Donner), hat die Welt als seinen Wagen und wird angerufen, um im Kampf beizustehen, damit das Volk reichlich Beute machen kann.⁵ Es ist aber bezeichnend, daß Indra nicht nur dem Krieg vorsteht, sondern auch Frieden schafft, indem er die Mächte des Bösen besiegt.⁶ Er wird angerufen, um exklusiv nur seinen Schützlingen und niemandem sonst beizustehen.⁷ Dieser henotheistisch-exklusive Zug der vedischen Götter wird aber überlagert von einer Mentalität, die bereits universal-metaphysische Fragen stellt

und die Einheit des Kosmos, auch der Geschichte zum Thema hat.⁸ Nicht nur das abstrakte Eine (*ekam*), sondern eben dieser mächtig-kriegerische Gott Indra enthält in sich bereits alle Welten und Ereignisse gleichsam als Saat. Die Entfaltung in der Vielfalt der Welt, die immer auch Entfaltung von Gegensätzen und Konflikten ist, stellt seine Selbstentfaltung dar.⁹ Später wechseln die Namen: Siva, der in seinem Tanz die Welt aus seiner eigenen Energie hervorbringt und wieder zerstört, Kālī, die als seine Kraft (*śakti*) identifiziert, dieselbe Funktion übernimmt, oder der Kṛṣṇa der Bhagavadgītā, der liebevoll alles lenkt und - hintergründig betrachtet und auf höheren Bewußtseisebenen erfahrbar - auf schreckliche Weise alles wieder zermalmt¹⁰, es ist immer dieses Grundmuster vorhanden.

Politisch ist die vedische Zeit vom Übergang der Nomadenkultur zu sesshaften Ackerbaukulturen geprägt, die nun ihr Territorium nach außen zu verteidigen haben. Unter den philosophischen Entwicklungen in spätvedischer Zeit und dann vor allem im Vedanta wird aber vor allem deutlich, daß andere Völker, Götter, Weltgegenden und Herrschaftsansprüche inklusiv in den einen überschaubaren Bereich eingegliedert werden. Was immer an Neuem begegnet - politisch, kultisch, psychologisch - kann in die Struktur der einen Wirklichkeit (*tad ekam*) eingeordnet werden, wodurch Harmonie und Frieden (*śānti*) verwirklicht wird. Diese inklusivistische Lösung des Problems der Vielheit (auch der vielen Werte- und Machtansprüche) ist also bereits in frühester Zeit ausgeprägt worden und für den Hinduismus bis heute typisch. Dies kann als friedensfördernd bezeichnet werden, wenn sich die Phänomene und Strömungen willig einordnen lassen. Solange etwa die verschiedenen rassischen und sozialen Schichten im Kastensystem ihre Identität finden oder auch unterschiedliche Kulte und Gottesvorstellungen sich zuordnen lassen, herrscht Harmonie. Sträuben sich Religionen - wie der Islam und das Christentum - gegen diesen Inklusivismus oder suchen Kasten und Bewegungen das System zu sprengen, ist der Konflikt vorprogrammiert.

Dharma- und Arthaśāstras

Wie schon hervorgehoben, ist der Hinduismus keine abgrenzbare Religion, sondern eine gesamte Lebenswirklichkeit im Gebiet Indiens, die alle betrifft, die sich nicht ausdrücklich von ihr abgrenzen (wie Jains, Buddhisten, Muslime, Sikhs, Christen usw.). Der Begriff Religion ist deshalb für dieses Phänomen problematisch, zumal die Selbstbezeichnung *dharma* etwas anderes meint. Der *dharma* ist das kosmische Gesetz, dem der einzelne Mensch wie auch die Gesellschaft zu entsprechen hat. Man kennt den *dharma* durch göttliche Offenbarung in den Vedas, die wiederum interpretiert werden durch die brahmanische Literatur, durchaus auch aber durch das konkrete Verhalten, d.h. die Gewohnheiten und Sittengesetze derjenigen, die sich auf die Vedas berufen. Im letzteren Sinne gibt es also flexible Tradition und Anpassungsfähigkeit der Kultur.¹¹

Hier ist es nun wichtig, die wesentlichen Klassifikationen zu nennen, denn durch sie bestimmt sich, was jeweils für diese oder jene Gruppe mit Frieden gemeint ist, und mehr noch: wie diese oder jene Gruppe den Frieden bzw. die notwendige Gewaltausübung zu praktizieren hat.

Grundsätzlich unterscheiden die hinduistischen *dharmaśāstras* vier Lebensziele (*puṇyārtha*), die jeder Mensch in der ihm gemäßen und von seiner sozialen (kastenmäßigen) und geistigen Stellung abhängigen Weise zu erfüllen hat: *artha* (Wohlstand), *kāma* (Sinneslust), *dharma* (tugendhaftes und harmonisches Verhalten), *mokṣa* (Befreiung aus dem Daseinskreislauf). Grundsätzlich sind die ersten drei Ziele innerweltlich, da sie im *samsara* zu erfüllen sind, während *mokṣa* den *samsara* transzendiert. Der *dharma* als kosmisches Gesetz, das Harmonie verlangt, gilt aber auch in bezug auf *artha* und *kāma*. Die spirituelle Erziehung muß sich also im alltäglichen Verhalten darstellen, und dies ist gewiß ein friedensförderndes Moment, wenn auch nicht in jeder Hinsicht, wie wir sehen werden.

Allerdings setzen diese Lebensziele Schwerpunkte, die in den unterschiedlichen Lebensaltern des Menschen (*āśrama-dharma*) zu verschiedenen Gewichtungen führen. Jedes Lebensalter weist dem Individuum spezifische Pflichten zu, die aber dem *dharma* insgesamt

unterstehen. So lebt der *brahmacārin*, der Student, in der Familie des Lehrers (*gurukula*), dient ihm und empfängt Unterweisung. Gehorsam ist hier eine der entscheidenden Tugenden. Vor allem wird das gelernt, was *dharmā* heißt, und schon dadurch ist das Handeln im folgenden Stadium qualifiziert. Der Haushalter (*gṛhasthin*) nämlich ist verpflichtet, Wohlstand (*artha*) zu schaffen und Sinnenlust (*kāma*) so zu genießen, daß in harmonischer Partnerschaft der universale *hieros gamos* in jedem ehelichen Akt neu vollzogen wird. Das menschliche Handeln ist eingebettet in die Harmonie des Kosmos, der Reichtum muß maßvoll bleiben bzw. im Sinne der Kastensolidarität dem Wohl der Allgemeinheit dienen. *Vānaprastha*, das Leben in der Waldeinsiedelei, ist der nächste Schritt, eine Vervollkommnung in der spirituellen Praxis, die schließlich zur völligen Aufgabe aller Bindungen in *sannyasa*, dem vierten Stadium führt. Der *sannyāsīn* lebt völlig gewaltfrei, er nimmt nur, was ihm gegeben wird und strahlt *śānti* in der Gesellschaft aus. Das ist sein *dharmā*, das aber mit den anderen *dharmā* in Zusammenhang steht.

Dieses ideal-typische System ist so natürlich nie von der gesamten Gesellschaft in Reinkultur praktiziert worden. Es setzt aber auch heute noch Wertemuster, die unterschwellig in der indischen Gesellschaft wirksam sind. Durch Migration, Urbanisierung und Industrialisierung wird der Hinduismus allerdings gerade an dieser Stelle stark getroffen. Einst gültige Maßstäbe verschwinden und es bleibt ein Werte-Vakuum, das Konflikte schürt und friedenshemmend wirkt.

Schließlich ist das entscheidende soziale Muster die Kastengliederung, auf die im einzelnen einzugehen hier allerdings nicht möglich ist.¹² Nur soviel sei gesagt: Die, wie bereits angedeutet, historisch bedingte und religiös sanktionierte¹³ Kastengliederung schreibt dem *ṣṭriya* die Funktion zu, den *dharmā* auch mittels Gewalt (*daṇḍa*) und Kriegsführung aufrechtzuerhalten. Gewalt dient zur Strafe und Abschreckung, Krieg gilt - so die Manusmṛti und vor allem Kautilyas Arthaśāstra - als wohl unvermeidlich.

Gemäß der Klassifikationsschemata der indischen Gesellschaft bleibt der *dharmā* nicht abstrakt, sondern bedeutet für jede Kaste den jeweiligen *svadharmā*, d.h. die eigene Pflicht, der das Individuum

nachzukommen hat, damit die kosmische Ordnung aufrechterhalten und somit Harmonie und Frieden (*śānti*) erhalten werden. Wenn ein Brahmane etwa zur prinzipiellen Gewaltlosigkeit (*ahimsā*) verpflichtet ist - ein Konzept, das aus dem Jainismus stammt und ursprünglich so nicht für die brahmanischen Kreise verbindlich war, - so obliegt es dem König, durch Ausübung von strafender Gewalt (*daṇḍa*) die Gesellschaft in Schranken zu halten. Ein König, der diesem seinem *svadharma* nicht nachkommt, ist ein Übel für das Land wie ein Brahmane, der das Studium der Vedas vernachlässigen würde.¹⁴ Dem entsprechend waren auch vor dem Gesetz nicht alle gleich, obwohl abstrakt gesehen auch Manu meint, alle Menschen seien gleich geboren, was im metaphysischen, nicht aber im sozialen Sinn gilt.¹⁵ Wer sich etwa an Frauen aus niederen Kasten vergeht, hat nach altindischem Gesetz entsprechend der Kaste des Opfers abgestufte Geldstrafen zu zahlen. Wer aber einer Frau der oberen Kasten Gewalt antut, muß mit der Todesstrafe rechnen.¹⁶ In der modernen und säkularen indischen Verfassung gibt es solche Unterscheidungen zwar nicht, doch wird auf den Dörfern direkt oder indirekt durchaus so gedacht und gehandelt. Dies schafft Konflikte, die Aggression und Gewalt verursachen, wie sie in täglichen Kastenkämpfen überall spürbar werden.

Manu und Kautilya sind zweifellos die bedeutendsten Autoren, die mit der *Manusmṛti*¹⁷ und dem *Arthaśāstra*¹⁸ (letzteres erst 1908 wiederentdeckt) die kosmo-sozialen Normen des Hinduismus ihrer Zeit (wohl etwa 1. bis 2. nachchristliches Jahrhundert, im Grundstock aber älter) beschrieben und zugleich systematisiert und geprägt haben.

Alle einzelnen Regeln werden in den Kontext der kosmischen Ordnung gestellt, ja der kultische und ethische Aspekt der sozialen Vorschriften können gar nicht getrennt werden.¹⁹ Die Sozialordnung (der Kasten) ist ein Aspekt der Theogonie des *brahman* selbst und hat damit absolute Autorität.²⁰ Manu lehrt die Unterscheidung zweier Gewalten: a) Lehre und Erziehung, die den Brahmanen obliegt, und b) militärischer Schutz des Volkes vor inneren und äußeren Feinden, den die Ksatriyas zu gewährleisten haben. Vor allem ist damit die Aufrechterhaltung der Kastenordnung und ihrer Restriktionen gemeint.²¹ Der Schlüsselbegriff ist hier *daṇḍa*. Wie J.J. Meyer überzeugend nachgewiesen hat, ist damit nicht nur das

königliche Strafhandeln im juristischen Sinn gemeint, sondern Gewalt- und Machtausübung überhaupt.²² Schon im Mahābhārata heißt es, daß *danḍa* den Fortbestand des Universums ermöglicht, "sonst fräßen, wie im Wasser die Fische, die Stärkeren die Schwächeren auf".²³ Gäbe es nicht *danḍa*, so bliebe das Mädchen nicht keusch, der Schüler würde nicht lernen, keiner würde die Kühe melken und Eigentum anerkennen, es gäbe Mord und Totschlag, und auch die Tiere könnten nicht ins Joch genommen werden, um den Wagen zu ziehen.²⁴

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

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

Alles hängt an *danḍa*, und die Aufrechterhaltung des *dharmā* ist nur durch *danḍa* möglich. Damit aber wird nicht nur das politische Geschehen, sondern der Verlauf des *saṃsāra* und letztlich das Heil überhaupt, das ja aufgrund des Verhaltens im *saṃsāra* erlangt wird, von der Ausübung des *danḍa* abhängig gemacht.²⁶ Für Manu, der ein Preislied auf *danḍa* singt, ist die Gewaltausübung jedenfalls göttliches Geschenk.²⁷ Manu hält den Eroberungskrieg für möglich, schreibt allerdings die Verhältnismäßigkeit der Mittel vor.²⁸ Der Eroberungskrieg hat reinigende Wirkung, und dies sei im Kali-Yuga, dem Zeitalter der Gesetzlosigkeit, zur Erhaltung des *dharmā* nötig. Wir wollen nun einige Einzelbeispiele aus Kautilyas Arthasāstra

anführen.²⁹

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

Im 6. Buch werden die Grundlagen des Staatenkreises erörtert. Bekanntlich knüpft Kautilya an die Vorstellung des *cakravartin*, des Weltenherrschers an, die schon die Maurya-Kaiser als Königsideologie kannten. Bedeutendster Sohn dieses Hauses ist Aśoka (um 250 v. Chr.), der, zum Buddhismus konvertiert, als erster historischer Friedenskönig der Weltgeschichte gefeiert wird, nachdem er allerdings in blutigen Feldzügen sein Reich ausgedehnt und geeint hatte.³⁰ Der König ist (potentieller) Weltenherrscher, und es ist völlig legitim, wenn er sein Reich vergrößert, um gleichsam den *dharma*-Herrschafts-Bereich zu erweitern. Bei Kautilya entspricht diesem Konzept der *vijigṣu*, der als expansiver Machtpolitiker im Zentrum eines Kreises vorgestellt wird, bei dem der nächste Ring angrenzender Staaten als feindlich gilt, die Staaten, die wiederum an die des ersten Ringes von außen angrenzen, als potentielle Verbündete usw. Mit allen Mitteln der Zweckmäßigkeit (was Lügen, Bestechung, Spionage usw. einschließt), ist dementsprechend geschickte Machtpolitik nicht nur erlaubt, sondern Pflicht des Königs. Friedensverträge sind als zweckmäßiges Mittel im Falle eines Gleichstands der Kräfte sinnvoll, aber kein Zweck in sich.³¹ Kautilya argumentiert gegen andere Autoritäten, daß einerseits weniger die Tatkraft eines Königs ausschlaggebend sei, sondern seine finanzielle Stärke, die es ihm erlaubt, klugen Rat und vor allem Verbündete zu kaufen. Andererseits aber ist auf dieser Grundlage List und guter Rat von Vorteil, um die Kunst des Möglichen mit dem geringsten Einsatz von Mitteln zu praktizieren.³² Im einzelnen werden Kriegslisten empfohlen, die vom Anstiften zum Verrat in den Reihen des Gegners über das Anlegen von Hinterhalten bis zur Kesselschlacht reichen.³³

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

Arjuna ist Prinz, also ein *kṣatriya*-Krieger, der auf dem Schlachtfeld steht und Zweifel bekommt, ob das Töten rechtens sei. Der Gott Kṛṣṇa überredet den Prinzen Arjuna zum Kampf.³⁴ Arjuna ist nun zweifellos nicht kampfunwillig, weil er einem allgemeinen *ahiṃsā*-Prinzip angehangen oder pazifistische Skrupel bekommen hätte, sondern weil er erkennt, daß auf der gegnerischen Seite des Schlachtfeldes Verwandte zum Kampf angetreten sind. Die Bindung an Familie und Clan, die dem allgemeinen zeitlosen Sittenkodex (*sanātana kula dhama*) entspricht, läßt ihn zögern.³⁵ Sein *svadharma* als Angehöriger der *kṣatriya*-Kaste steht dem entgegen, und Kṛṣṇa überzeugt ihn, daß diese Pflicht höher zu bewerten sei, da es sich um einen gerechten Krieg handle, der der Wiederherstellung der Ordnung (*dhama*) diene. Der Kampf Arjunas ist also nicht Aggression, sondern eine Form von *danḍa*. Das Schlachtfeld von Kurukṣetra ist *dharmaksetra*.

Interessant sind die Argumente, die der Gott Kṛṣṇa anführt, um Arjuna zum Kampf zu ermutigen. Es sind dies vor allem der Dualismus von Leib und Geist, die Lehre vom absichts- und ichfreien Handeln (*naiṣkarmya*) und der Hinweis auf die notwendige Partizipation am göttlichen Schöpfungs- und Ordnungshandeln.

a) Das erste Argument ist eine Beschwichtigung, die nur bedingt überzeugen kann. Kṛṣṇa erklärt, daß Arjuna ja gar nicht den ewigen (*nitya*) und ungeborenen (*aja*), darum auch unsterblichen (*avināsina*)

Geist töten könne.³⁶ Das Unvergängliche wird zunächst nicht näher bezeichnet, es ist "der Verkörperte" (*śarīrin*), aber gemeint ist natürlich der *ātman*, der innere Lenker (*antaryāmin*), der gerade nicht das individuelle Ich bezeichnet. Der *ātman* ist dem Kreislauf der Geburten nicht unterworfen, und mit Kṛṣṇa's Argument wird also dieser *saṁsāra* überhaupt als irrelevant für die Wahrheitsfindung betrachtet. Dann aber stellt sich die Frage, weshalb dem *dharma* überhaupt zur Geltung des *saṁsāra* verholfen werden muß. Das Argument endet im Zirkelschluß.

b) Das Handeln in Pflichterfüllung darf nicht die Resultate (*phala*) des Handelns zum Ziel haben.³⁷ Nicht Abwägung des Erfolges oder Mißerfolges also motiviert zur Gewaltanwendung (oder deren Unterlassung), sondern allein der rechtfertigende Hintergrund (*dharma*). Damit ist der Ideologie vehement widersprochen, die Kautilya vertritt. Wenn das Handeln nicht aus der Begierde nach einem Ziel entspringt und somit keine egoistische Motivation im Spiel ist, erzeugt die Tat auch kein *karma*. Die *Gītā* sagt: "Der Mann, der alles Verlangen aufgibt und ohne Begierde lebt, nichts sein Eigentum nennt und frei von Egoismus ist, der geht in Frieden hin."³⁸ Da Arjuna also, seinem *svadharma* entsprechend, kein *karma* auf sich lädt, wenn er gleichsam völlig ohne emotionsbestimmte Absicht wie Wut, Haß usw. tötet, entsteht ihm kein karmischer Nachteil. Die Tat wirkt nicht auf ihn selbst zurück. Arjuna kann also auch im Töten Frieden (*śānti*) finden, wenn er dabei nicht ichverhaftet ist. Dieses Argument läßt den Tenor anklingen, der den ganzen Hinduismus durchzieht, wobei das Friedensproblem als letztlich spirituelle Frage erscheint.

c) Für Arjuna stellt sich nun die Frage: wodurch erlangt man Heil? Gott Kṛṣṇa antwortet: weder durch Askese, noch durch den Versuch, überhaupt nicht zu handeln (was unmöglich ist), sondern durch Handeln im eben genannten Sinne, wodurch die notwendige Tat (*niyata karma*) getan wird. Notwendig ist sie als Opfer an die Götter, von denen letztlich jede Tat herkommt. Der höchste Schöpfer-Gott selbst ist in eben dieser Tat gegenwärtig, weil er durch sie die Welt erschafft und erhält.³⁹ Nicht Arjuna also ist der Täter im Töten, sondern es ist die göttliche Kraft durch die Prinzipien, die der schöpferischen und zerstörerischen Natur (*prakṛti*) innewohnen.⁴⁰

Lehrreich ist an diesem für den gesamten Hinduismus maßgeblichen Gespräch zweierlei:

1. die Verbindung von *dharma*, *svadharna* und *karman*;
2. die spirituelle Qualifikation des Handelns.

1. *karman*: Dieser Begriff ist zentral für unser Thema. Er besagt, daß die Welt einen unauflösbaren Zusammenhang bildet, daß das Gesetz der Kausalität auch im moralischen Bereich gilt.⁴¹ Jede Tat hat nicht nur eine äußere Wirkung, sondern sie wirkt insofern auf den Täter unmittelbar zurück, als sie sein karmisches Feld prägt, das eine Art Persönlichkeitsstruktur bildet, was wiederum Auswirkungen auf zukünftiges Denken und Handeln hat. Dieses Feld wird nicht unterbrochen, wenn der betreffende Mensch stirbt, sondern es schafft die Bedingungen für eine neue Existenz. Erst wenn alle karmischen Verknüpfungen aufgelöst sind, kann der Betreffende Heil oder Befreiung (*mokṣa*) erfahren. Wie dies im einzelnen geschieht, wird in den unterschiedlichen philosophischen Systemen (*darśana*) und religiösen Traditionen verschieden beurteilt, aber das Grundmuster verbindet den gesamten Hinduismus.

Eine kriegerische Handlung oder auch sonst jede Aggression hat also nicht nur zur Folge, daß ein anderer verletzt oder getötet wird, sondern belastet vor allem das eigene *karman*. Die indischen Denker waren meist vielmehr an diesem als an jenem Aspekt interessiert. Dabei ist Aggressivität die Folge des Ich-Strebens, was auf der Illusion beruht, das individuelle Ich sei das, womit sich der Mensch zu identifizieren habe, um seiner Identität gewahr zu werden. Aggressivität ist Ich-Behauptung, die durch die Projektion eigener Wünsche ein Ich stabilisieren möchte, das so aber gar nicht existiert. Hier sind sich Hindus und Buddhisten einig. Was nun aber tatsächlich existiert und womit sich der Mensch identifizieren sollte, ist zwischen beiden - aber auch innerhalb des Hinduismus - umstritten.

Wir können die Ursachenbeschreibung für die Aggressivität hier kurz und dies wiederum nur mit Bezug auf den Vedānta demonstrieren. Mit geringen Modifikationen gilt sie für die meisten indischen Denksysteme:⁴² Das Übel beruht auf dem Nichtwissen des *brahman*, des letzten und absoluten Grundes der Wirklichkeit, wobei aber schließlich auch das *brahman* durch seine *māyā*, die verschleiende und zugleich schöpferische Kraft, Urheber der Verblendung ist.⁴³

Wer meint, er sei vom *brahman* getrennt, identifiziert sich als isoliert dastehendes Ich. Um dieses Ich behaupten zu können, grenzt er sich ab und begeht böse Taten. Denn durch die Isolation wird der Mensch von Angst befallen⁴⁴, und Angst ist die Wurzel der Aggressivität. Die Illusion (*avidyā*) erzeugt weiterhin falsche Identifizierung mit endlichen Dingen und Zielen⁴⁵, und das hat den fortwährenden Ich-Behauptungskampf der Individuen zur Folge⁴⁶. Wenn man nicht erkennt, daß alle Wesen ihre Identität im *ātman* haben, dem wahren Selbst, das mit dem *brahman* identisch oder zumindest ganz eng verbunden ist, kann man nicht zur Befreiung (*mokṣa*) von dieser Illusion finden. Das Böse und die Aggressivität beruhen hier also auf einer existentiellen Illusion, die allerdings sehr wirksam ist und die Menschen in eine Kette von Leiden stürzt. Warum das alles? Es ist die *īlā*, das Spiel Gottes.

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

Gelassenheit, die aus der Loslösung vom Ich kommt, ist die Grundlage für das Handeln, auch für die Ausübung von Gewalt (*daṇḍa*), die dem König um der Erhaltung der Ordnung willen aufgetragen ist. Dies meint die Definition für Geduld (*ksānti*), als Voraussetzung für Frieden (*sānti*), die Śāṅkara selbst gibt: Unveränderlichkeit des Gemütes, wenn einem dies oder das getötet wird.⁴⁷

III.

Es bleibt zu fragen, was dies für den zeitgenössischen Hinduismus bzw. das gegenwärtige Indien bedeutet. Alle Argumente und Traditionen, die wir angeführt hatten, sind im heutigen Indien lebendig, und zwar nicht nur als Instanzen, auf die man sich beruft, sondern vor allem als mehr oder weniger reflektiertes Wertesystem, in dem die Kasten nach wie vor ihre Identität finden.

Wir haben bisher vermieden, Gandhi zu erwähnen, an dessen Denken und Werk vermutlich zuerst gedacht wird, wenn man von friedensfördernden Faktoren im Hinduismus spricht. Seine Methode des Festhaltens an der Wahrheit (*satyāgraha*) auf dem Hintergrund der unbedingten Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) legt diese Verbindung nahe. Allerdings ist Gandhis Einfluß gegenwärtig in Indien relativ gering. Man wird aber auch nicht sagen können, daß sein Denken gescheitert sei. Es ist, vom antibritischen Befreiungskampf einmal abgesehen, noch nicht zum Zuge gekommen. Dabei ist es kein Geheimnis, daß Gandhis gewaltfreier Versuch, friedensfördernd in den Streit von Muslimen und Hindus sowie zwischen den Kasten und Kastenlosen einzugreifen, zutiefst auch von nicht-hinduistischen Elementen, d.h. vor allem vom Jainismus und der Bergpredigt, geprägt war.⁴⁸ Gandhis Denken steht natürlich vor dem Dilemma, daß der *ahimsā*-Gedanke nicht mit der klassischen *svadharm*a-Theorie vereinbar ist, weshalb sich Gandhi ebenso auf die Bhagavadgītā berufen konnte wie sein Mörder.⁴⁹ Dies weist wiederum auf die Ambivalenz hin, die in jeder Religion begründet liegt, so auch im Hinduismus: Er verkündet ein Ideal der Harmonie, dessen Durchsetzung im politisch-gesellschaftlichen Bereich Gewalt auslöst und somit Disharmonie erzeugt.

Solange die hinduistischen Ideale allein den Aspekt der spirituellen Vervollkommnung, der Meditation und inneren Läuterung betreffen und *śānti* als innerer Zustand des "Seelenfriedens" in der vollkommenen *nivṛtti* des *sannyāsin* erscheint, haben verschiedene hinduistische Schulen viel Friedensförderndes beizutragen. Allein die Analyse des menschlichen Verlangens, das zu Aggression führt, ist in diesem Sinn äußerst hilfreich, wobei diesbezüglich viele Erkenntnisse der buddhistischen Schulen in den Hinduismus aufgenommen wurden.

Wenn allerdings die soziale Realität betrachtet wird, so zeigt der Hinduismus ein zwiespältiges Bild, das sich nicht nur aus der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit ergibt. Es bedarf keiner Erörterung, daß das Problem der Unberührbarkeit ein "Krebsgeschwür" des Hinduismus ist, das nicht nur Gandhi ausmerzen wollte. Es ist bezeichnend, daß hier eine der Hauptursachen für gewaltsam ausgetragene Konflikte im heutigen Indien besteht. Viele Spannungen zwischen dem Islam und dem Hinduismus sind zwar ein Ventil für die kastenmäßig bedingte Gruppensolidarität, mit dem sich wirtschaftliche und politische Frustrationen entladen. Mehr noch kann man aber beobachten, daß Religionskonflikte zwischen diesen beiden Gruppen wegen der Gruppen-Konversionen von kastenlosen Hindus zum Islam entstanden. Diese haben nun ihre Ursache primär nicht in materiell unterstützten Abwerbungskampagnen der Muslime, sondern in dem Versuch des Aufbegehrens der Kastenlosen gegen die Unfähigkeit des Hinduismus, dieses Problem der Unberührbarkeit zu lösen.⁵⁰ Fortschritte gibt es während der letzten Jahrzehnte durchaus zu verzeichnen, aber diese Unfähigkeit ist der eigentlich friedenshemmende Faktor im gegenwärtigen Hinduismus. Durch Rückbesinnung auf die authentischen Traditionen des Hinduismus (so auf Manu, die Dharmasāstras, die Gītā), die auch von "fundamentalistischen" Gruppen angestrebt wird (Shiv Sena, RSS), könnte an diesem Punkt durchaus gewaltüberwindendes Handeln möglich sein.

Obwohl das Kastensystem als solches in der Geschichte Stabilität, soziale Sicherheit und Ausgleich gegen möglichen Machtmißbrauch eines Herrschers gebracht hat, vermag es dies unter den Bedingungen der Moderne nicht mehr zu leisten, wenn auch noch keine Institutionen sichtbar sind, die an die Stelle treten könnten.⁵¹ Die Kastensolidarität müßte vom Hinduismus durch eine wirklich nationale oder politisch-universale Gesamtschau ersetzt werden. Dabei kann an die Toleranz angeknüpft werden, die sich aus der Kastentalentität selbst entwickelt hat: Die strengen und strukturierenden Maßstäbe etwa der Speise- und Reinheitsvorschriften gelten ja nur für die eigene Kaste, die aber neben anderen existiert, die andere Normen und Werte haben, was Toleranz voraussetzt.⁵² Allerdings ist damit nicht die Aufgabe beschrieben, von der Toleranz für zur Solidarität mit den jeweils anderen Gruppen überzugehen. Ob der gegenwärtige Hinduismus - abgesehen von einigen Philosophen und im interreligiösen Dialog Engagierten - dazu in der Lage ist, kann

nicht vorhergesehen werden. Nationalistische und fundamentalistische Strömungen stimmen vielmehr exklusivistische Töne an, wobei sowohl die Deklassierten und "De-kastierten" wie auch Muslime, Christen und Sikhs ausgeschlossen und aggressiv bekämpft werden, wenn sie sich nicht vereinnahmen lassen, was in vielen Fällen die Preisgabe ihrer Identität bedeuten würde. Ein echter Pluralismus, der das empirisch Vielfältige auch in seiner politischen und sozialen Eigenart gelten lassen muß, hat in der Tradition der Arthasastras wenig Chancen. Damit scheinen aber die friedenshemmenden Faktoren im gegenwärtigen Indien zumindest stark zum Zuge zu kommen.

Allerdings hat ein solcher Pluralismus in der hinduistischen Tradition Ansatzpunkte, die friedensfördernd wirken können. Drei dieser Faktoren seien genannt:

1. Der Hinduismus versteht sich trotz größter kultischer und philosophischer Unterschiede als Einheit. Der *dharmā* als allgemeines Gesetz, das soziale Harmonie bewirkt, entspricht dem kosmischen *rta* sowie der individuellen Verantwortung im *karman*. Der *dharmā* aber ist letztlich erfahrbar in einer spirituellen Erfahrung (*anubhava*), die alle konkreten Ausdrucksformen transzendiert.⁵³ Isolationistische Identitätsfindung kann es danach nicht geben. Kultisch hat es im Hinduismus immer wieder Exklusivität gegeben, d.h. Viṣṇuiten und Śivaiten etwa haben durchaus jeweils eigene und abgegrenzte Kultgemeinschaften aufgebaut, vor allem bevor die *bhakti*-Frömmigkeit etwa seit dem 11. Jahrhundert nach Christus Einheit stiftete. Trotz dieser Exklusivität aber ist die Verpflichtung, unter dem einem *dharmā* zu leben, nicht zerstört worden.

2. Das Konzept von *adhikāra* (die je spezifische Eigenart) erlaubt Toleranz auf pädagogischem Hintergrund. Je nach spiritueller Reife oder den Umständen und Fähigkeiten entsprechend, kann einer Person diese oder jene Religionsform angemessen sein. So können das aktive Handeln (*karma mārga*), die hingebungsvolle Frömmigkeit (*bhakti mārga*) oder die intellektuelle Wahrheitssuche (*jñāna mārga*), eine mehr am Kult oder mehr an der Kontemplation orientierte Frömmigkeit für den einen oder anderen zum angemessenen Ausdruck der Religion werden. Gemäß seinen eigenen karmischen Potenzen wächst der Mensch allmählich, ohne daß institutioneller

Druck von seiten religiöser Autoritäten sinnvoll oder notwendig wäre. Die Vielfalt im hinduistischen Pantheon wird durch diese Klammer wirkungsvoll zusammengehalten, wie die Bhagavadgītā klassisch formuliert:⁵⁴ "Welche Form auch immer irgendein Gläubiger mit tiefem Glauben anzubeten wünscht, so bin ich es, der seinen unerschütterlichen Glauben (in eben dieser Form) befestigt."

3. Der gesamte Hinduismus ist von einer Sehnsucht nach Gott bzw. der Göttin durchdrungen. Die gesamte *bhakti*-Frömmigkeit ist davon erfüllt. Hier zeigt sich ein friedensstiftendes Band, zumal die *bhakti* sekten- und auch kastenübergreifend wirken kann.⁵⁵ Die größte Gabe des in Liebe verehrten Gottes ist der Frieden, *śānti*, und zwar ein Frieden, der sowohl die Erde (*bhūh*), die Zwischenbereiche (*bhuvah*) und den Himmel (*svah*) durchdringen soll, mithin also kosmische Harmonie anstrebt. Aus diesem Grund wird der *śānti-mantra* dreifach rezitiert. Er steht am Anfang und Ende allen Handelns. Als Utopie kann diese Sehnsucht den reinen Utilitarismus Kautilyas durchaus relativieren und den heutigen Hinduismus friedensfördernd durchdringen:

Friede dem Himmel, den Zwischenbereichen und der Erde,
Friede den Wassern, Pflanzen und allen Bäumen,
Friede den Göttern, Friede dem Brahman,
Friede allen Menschen, jetzt und allezeit -
Friede auch mir.⁵⁶

Anmerkungen

1. *H. W. Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985, 12.*
2. *H. J. Klimkeit, Anti-religiöse Bewegungen im modernen Südindien, Bonn 1971.*
3. *Mahābhārata VI, 4, 41.*

4. *Mahābhārata XII*, 248-250; vgl. S. Bhattacharji, *The Concept of Peace in Ancient India*, in: M. Siguan (Hg.), *Philosophia pacis. Homenaje a Raimon Panikkar*, Madrid 1989, 58.
5. *Ṛg Veda (RV) I*, 7,4.
6. *RV III*, 46,2; *VIII*, 1,2, Vgl. I,7,5.
7. *RV I*,7,10.
8. *Vor allem die berühmte Schöpfungshymne RV X*, 129, aber auch das Lied an Indra, der als alleiniger Herr der Welt gepriesen (*RV III*, 51,4) und als einziger König der ganzen Welt (*viśva bhuvana*) verehrt wird (*RV VI*, 36,4).
9. *Atharva Veda X*, 7, 30.
10. *Bhagavadgītā (BG) XI*, 27.
11. P. Schreiner, *Das richtige Verhalten des Menschen im Hinduismus*, in: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen* (Hg. P. Antes u.a.), Stuttgart 1984, 91.
12. Vgl. L.M. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens*, Wien 1976.
13. *RV X*,90.
14. Zitat nach B. Walker, *Danḍa*, in: *Hindu World Bd. I*, New Delhi 1983, 267.
15. *Manu II*. 172.
16. *Kautilya, Arthaśāstra II.*, 36, 56.
17. Jha, G., *Manu Smṛti. The Laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, Vol. 1-5, Calcutta 1926; Die gebräuchlichste englische Übersetzung: G. Buehler, *The Laws of Manu, Sacred Books of the East XXV*, Delhi 1967.

18. *T.G. Sastri/R. Shamasastri (Hg.), Arthasastra, Mysore 1956; ins Deutsche übertragen und erläutert von J.J. Meyer, Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, Leipzig 1926.*
19. *T.M. Manickam, Dharma according to Manu and Moses, Bangalore 1977, 60.*
20. *Manu I, 31; XII, 125 u.a.*
21. *Manu VII, 2 u. 35.*
22. *J.J. Meyer, Einleitung. Das Altindische Buch vom Welt- und Staatsleben, aaO, LVIII.*
23. *Mahābhārata XII, 67, 12.*
24. *Mahābhārata XII, 14ff.*
25. *Mahābhārata XII, 15, 9.*
26. *Vgl. Meyer, aaO, LIX, der Mahabharata XII, 15, 43 zitiert: daṇḍe svargo manusyānām loko 'yam supratīṣṭhitah.*
27. *Manu VII, 14-25.*
28. *Gensichen, aaO, 41.*
29. *Es sei nur am Rande erwähnt, daß auch das tamilische Lebens- und Gesetzbuch, Tiruvalluvar's Tirukkural, den Erwerb von Reichtum und militärische Macht in engem Zusammenhang sieht und eine starke Armee hoch preist. (Kural 76-78; deutsche Ausgabe: A.Frenz/K. Lalithambal, Tirukkural von Tiruvalluvar, Madurai 1977)*
30. *S. Bhattacharji, The Concept of Peace in Ancient India, 53.*
31. *Arthaśāstra, VI, 1.*
32. *Arthaśāstra, IX, 1.*

33. *Arthasāstra*, X,3.
34. *BG II*.
35. *BG I*, 40.
36. *BG II*, 18.
37. *BG II*, 47.
38. *BG II*, 71: *vihāya kāmān yaḥ sarvān pumāms carati niḥsprhaḥ
nirmamo nirahamkāraḥ sa sant im adhigacchati.*
39. *BG III*, 15.
40. *BG III*, 24ff.
41. Vgl. M.v.Brück, *Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung
und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog*, München
1987, 88ff.
42. Vgl. z.B. neuerdings: G.Chemparathy, *The Nyaya-Vaisesika
Quest after Everlasting Peace*, in M. Siguan (Hg.), *Philosophia
paci*, aaO, 97-113.
43. *BG X*, 4f. *Das Verhältnis von brahman und maya ist nicht
bestimmbar oder auflösbar (anirvacaniya).*
44. Sankara, *Brahma-Sutra-Bhasya I*, IV, 19.
45. Sankara, *Brahma-Sutra-Bhasya II*, III, 46.
46. *BG XIV*, 7.
47. Sankaras Kommentar zu *BG XIII*, 7: *paraparaghapraptau avikriya*
48. Vgl. zu Gandhis religiösem Denken neuerdings: M. Chatterjee,
Ghandhi's Religious Thought, London 1985.
49. Gensichen, aaO, 51f.

50. *Vgl. die ausgezeichnete Analyse von Mumtaz Ali Khan, Mass Conversions of Meenakshipuram. A Sociological Enquiry, Madras 1983.*
51. *Dumont, aaO, 261ff.*
52. *Dumont, aaO, 232.*
53. *Vgl. D.S. Amalorpavadass, Sharing Worship, its relevance in a multi-religious society and in an inter-faith sharing of life, in: P. Puthanangady (Hg.), Sharing Worship. Communicatio in Sacris, Bangalore 1988, 44ff.*
54. *BG VII, 21: yo-yo yāṁ-yāṁ tanuṁ bhaktah śraddhayā 'rcitum icchati tasya-tasya 'calāṁ śraddhāṁ tām eva vidadhāmy aham.*
55. *Keineswegs nur die Ramakrishna-Mission wirkt in diesem Sinn. Als weitere Beispiele seien die sozial tätigen Bewegungen des Vīrasaivismus in Karnataka und die Adisakti-Bewegung Bangaru Adigalars in Tamil Nadu genannt. Zu letzterer vgl. M. v. Brück, Friedensgespräche zwischen den Religionen in Indien, in: J. Lähnemann (Hg.), Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz, Hamburg 1989, 268-275.*
56. *Yajur Veda XXXVI, 17; vgl. auch Atharva Veda XIX, 9.*