

Anthropologische Weltsuche

**Bemerkung des
Vinoba Bhave aus Indien**

von **Thomas Friedrich**

»Der Tanz der Sadhus, die Gesänge der Zelebranten, die Schreie und Rufe der Menge, sie bildeten Blasen in dem großen hypnotisierten See unter dem metallischen Regen, den die Ministranten mit den Eisenstangen erzeugten.« (Octavio Paz)¹

o.

Der hochgebildete Brahmanensohn Vinoba Bhave (1895-1982) schloss sich 1916 mit 21 Jahren dem Mahatma Gandhi und dem gewaltfreien indischen Befreiungskampf an. Neben seiner Beteiligung an ausgewählten *satyagraha*-Aktionen (Ziviler Ungehorsam) verlegte er sich aber vornehmlich und schnell auf eine nahezu lebenslange innergesellschaftliche Reform- und Sozialarbeit. Nach der Ermordung Gandhis sammelte er noch im März 1948 die verbliebene Schar der gandhianischen Sozialaktivisten zur Sarvodaya-Samaj, als Fortsetzung der elementaren Constructive Work² des Mahatma, kulminierte sie ab 1951 zur *bhoodan*-Kampagne (Landgabe) und durchwanderte dafür bis 1964 ganz Indien zu Fuß. Bis 1970 konzentrierte er sich noch auf die Umsetzung des weiterentwickelten *gramdan*-Konzeptes (Dorfkooperative) im nordindischen Bihar, zog sich danach aber zunehmend, immerhin 75-jährig, in seinen Paunar-Ashram ins Dekkhan-Hochland und aus der *vita activa* zurück. In seinem letzten Lebensjahrzehnt wurde er vom unbedingten parteipolitischen Machtwillen der Nehrutochter Indira Gandhi letztendlich überrollt und verkannte tragisch die wachsende demokratische und

außerparlamentarische Opposition seines Nachfolgers Jayaprakash Narayan als bloße Parteiendifferenz. Vinoba starb 87-jährig in seinem Ashram. Seine aktive engagierte Lebensader war beständig begleitet von Kontemplation und Schriftparbeiten, Beobachtung der vielfältigen religiösen Tradition Indiens und Kommentaren.

1.

Vinoba Bhave, Schüler und geistiger Nachfolger des Mahatma, lebte trotz seiner Modernität in anderen Gegenwarten als wir Nachgeborenen heute, in Zeiten, als Einzelne und ganze Völker ignorant sich anmaßten, Herrenmenschen weltweit zu sein und die Bürde eines Zivilisationsauftrages zu schultern,³ welcher in Wirklichkeit ein bis heute fortdauerndes Zerstörungswerk der Welt war und eine gigantische Selbstbereicherung,⁴ während derer zumindest jene so genannten Untermenschen oder Halbwilden oder Barbaren ihren Eigensinn und Ursprung zeigten oder sich eroberten, ihre Widerständigkeit und Verletzlichkeit dem Humanum angliederten. Zwangsarbeit, Folter, Erniedrigung, Körperstrafen, Verstümmelung, Tötung waren die gezielten Mittel der Ungleichmachung, Ungleichstellung, Inferiorisierung. Kürzlich erst, in unserem ökonomistischen und technifizierten Heute, griffen Vandana Shiva, die indische Biologin, und Arundhati Roy, die indische Architektin und Schriftstellerin, die nicht weniger ignorante und wohl versehentlich konstatierende Aussage vom »überflüssigen Menschen« auf, im brutalen Kontrast zu den stratosphärischen, hermetischen, königlichen »Himmelsbürgern«⁵, jenes alte Sozialverhältnis von Ungleichheit und Ausnutzung während, Inferiorität fortsetzend. Die Mittel sind moderater, unsichtbarer, unblutiger geworden, eine eher strukturelle Würgeklammer. »Jeffrey Sachs⁶ hat sich geirrt. Die Armen sind nicht jene, die [von der Industriellen Revolution] zurückgelassen wurden, sondern jene, die über den Rand

gedrängt wurden und denen der Zugang zu eigenen Existenzgrundlagen verwehrt wurden. Die Armen sind nicht deshalb arm, weil sie faul oder ihre Regierungen korrupt sind, sondern weil andere sich ihres Besitzes bemächtigten und ihre Fähigkeit, Vermögen zu schaffen, vernichtet wurde. [...] Ohne die Zerschlagung der reichen indischen Textilindustrie, ohne die Übernahme des Gewürzhandels, ohne den Völkermord an den indigenen Stämmen Afrikas bzw. die Sklaverei in Afrika hätte die Industrielle Revolution keine neuen Reichtümer für Europa und die USA schaffen können« (Vandana Shiva)⁷. Der Blick von außen, vom Rand, von der Dritten Welt mit ihren (nicht nur dort) vielfältigen »überflüssigen Menschen« ist wertvoll, erhellend, aus der Alterität das Irrogativ und Korrektiv. Vinobas Position innerhalb dieses andauernden Inferioritätsverhältnisses, das Jahrzehnt für Jahrzehnt neu fortgeschrieben wird, ist konstant gültig, aus hinduistischer und humanistischer Fundierung, in konsequenter Selbstzuordnung und stupend egalitärer Lebenspraxis, vielleicht sein Lebensmotiv.

Meine Schreibe⁸ durchzieht ein dialogischer Modus, ein Wechselspiel von Eigenheit und Alterität, unternimmt die Wahrnehmung anderer Perspektivität, sucht das Hören auf Stimme und Frage der Andersheit. Das Geleit für den Horizont insbesondere indischer Alterität bereitet mir erneut Vinoba Bhave: gleichsam eine humane Pforte zu fremder Welt und Denkwirklichkeit, gleichsam eine Einführung in den kulturellen Ort hinduistischen Zusammenhangs. Insofern Vinoba selbst seinen Kulturort unablässig aufarbeitete, seinen individuellen Code aus Wahrnehmungs- und Deutungsmustern⁹ in den kollektiven Code der indischen Alterität einbettete und diesen fortsetzte, in seinen fortwährend neu aufgelegten und weitverbreiteten *Talks on the Gita* vorführte – jenem Kommentar zur entscheidenden Metaphysik des Hinduismus und implizit seine per-

sönliche Vordeutung humanen Daseins –, zeichnet sich auch der Nachweis für die Beheimatung seiner Person ab. Im Nachvollzug entsteht hier ein Vokabularium hinduistischer Grundbegriffe (hier im Textfortlauf kursiv gesetzt¹⁰).

Stattgefunden haben die *Talks* an 18 aufeinanderfolgenden Sonntagen vom 21. 2. - 19. 6. 1932 im Gefängnis Dhulia in Bombay vor und auf Wunsch von Vinobas Mithäftlingen; jedes der 18 Kapitel der *Bhagavadgita* wird mit ihnen Woche für Woche abgedeckt. Sein Haftgenosse Sane Guruji, ein Marathi-Poet, hatte sie mitprotokolliert.¹¹ Sie sind keine Wiederholung

1 Octavio PAZ, *Der sprachgelehrte Affe*, Frankfurt a. M. 1990, 123.

2 Siehe dazu die Aussagen, Stellungnahmen, Programmentwürfe bei M. K. GANDHI, *Sarvodaya (Wohlfahrt für alle)*. Mit Beiträgen von Vinoba Bhave und anderen, Gladenbach/Hessen 1993.

3 Vgl. Henning MELBER, *Der Weißheit letzter Schluß*. Rassismus und kolonialer Blick, Frankfurt a. M. 1992, 15-19.

4 Vgl. Helmut REINICKE, *Wilde Kälten 1492*. Die Entdeckung Europas, Frankfurt a. M. 1992, 29-41.

5 Arundhati ROY, Der Kampf um Lebensraum, in: *Meine Welt* 25 (2008) H. 2, 70.

6 Bezug auf den Aufsatz *Das Ende der Armut* des US-Ökonomen Jeffrey Sachs, diskutiert in der Ausgabe des *Time-Magazine* v. 14.03.2005.

7 Vandana SHIVA, Wie man Armut beenden kann, in: *Meine Welt* 25 (2008) H. 2, 58.

8 Die folgenden Abschnitte sind überarbeitete Auszüge aus meiner Dissertation; vgl. Thomas FRIEDRICH, *Die Perspektivität des Anderen*. Ein interkultureller Diskurs zu den Anfängen von Sonderpädagogik, mithilfe des indischen Pädagogen Vinoba Bhave, Remchingen 2002.

9 Vgl. Alfred HOLZBRECHER, Interkulturelle Begegnung als Lerngelegenheit, in: *epd-Entwicklungspolitik* (1997) H. 15-16, 33.

10 Zur Verstehenshilfe der Sanskritbegriffe dient mir Sri AUROBINDO, *Verzeichnis der Sanskrit-Ausdrücke*, Gladenbach/Hessen 1989.

11 Siehe dazu engl.: Vinoba BHAVE, *Talks on the Gita*, Varanasi 1997; in deutscher Übertragung: Vinoba BHAVE, *Gespräche über die Gita*, Gladenbach/Hessen 1974. Als selektiver Kommentar zu Gita II, 55-72, ebenso im Gefängnis diesmal 1944 entstanden, gilt Vinoba BHAVE, *Struktur und Technik des inneren Friedens*, Gladenbach/Hessen 1976.

oder Lesung der *Bhagavadgita*, sondern eine persönliche selektive Reflexion angepasst an die Gegenwart ihrer – der politischen Häftlinge – subjektiven Situation. Nichtsdestotrotz enthalten sie kaum eine Widerspiegelung der damals aktuellen Tagespolitik. Doch auffallend ist ihre sprachlich formale Gestalt, die sich bei manchem der Vinoba-Schriften wiederholt: sie sind eine Resultante diskursiver Prozesse, sind schriftlich fixierte Antwort auf Fragen eines unsichtbaren und wechselnden Publikums. Vinoba spricht selber auch einmal für sich von einer »Antwort auf die Rechenaufgabe des Lebens«¹². Insonderheit exemplarisch können die *Talks* für einen partizipativen Modus des Dialogs gelten, sie wollen ein Mitdenken und eine aktive Auseinandersetzung seitens der Hörer- und Leserschaft vollziehen, wollen einen eigenaktiven Prozess wachrufen, keinesfalls aber eine Präskription vortäuschen. »Nachdenken bedeutet keine Gefahr für das dharma« (Bhave)¹³.

Der Leser ist unmittelbar angesprochen; durchgängig wird er mit Pronomina wie Du, Wir, Mein, Unser etc. einbezogen, erfolgt bald sein Rollentausch mit der Hauptfigur Arjuna. Geschickt macht Vinoba den Leser zum tatsächlichen Empfänger der Unterrichtung des Wagenlenkers Krishna und sich selbst zum vermittelnden Übersetzer der *Gita*-Worte. »Für alle, für Frauen und Kinder, für Kastenlose und Kaufleute, für Bauern und Arme, für die Schwachen, Kranken, Lahmen, ja für jedermann ist moksha leicht erreichbar geworden.«¹⁴ Der Theologe Huber schreibt daher zurecht von einem besonderen »Anredecharakter«¹⁵ bei Vinoba: in den *Talks* gehe es nicht um eine philologisch exakte Auslegung der *Bhagavadgita*, sondern vielmehr um ihre Anwendung für das Alltagsleben, mehr um den zweckdienlichen Nutzen einer existentialen Orientierung an Betracht aktueller Situatiertheiten. So gesehen praktiziert Vinoba für sich und seine Hörerschaft in geradezu klassischer Weise die Applikation der Gadamer'schen

Hermeneutik. »Den Sinn alter Wörter umzuwandeln, ist eine gewaltlose Methode geistiger Revolution. [...] Dadurch haben die Worte der Gita einen erweiterten Sinn bekommen und bleiben frisch und jung, so daß alle Denker darin ihrem Bedürfnis und ihrer Erfahrung entsprechend verschiedene Bedeutung finden können. Von ihren verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen, können all diese verschiedenen Auslegungen richtig sein, und ich bin der Ansicht, daß auch wir diese Worte ganz unabhängig auslegen können, ohne die Auslegung anderer widerlegen zu müssen.« (Bhave)¹⁶.

Vinoba arbeitet in seinen 18 der *Bhagavadgita* angelegenen Vorträgen mit Zusammenfassungen und Wiederholungen, mit Rückblenden und Vorausblicken. Lebendig gestaltet stecken sie voller Abschweifungen mit Geschichten und Parabeln; Episoden mit weltzugewandtem Bezug sind eingestreut (z. B.

12 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 102.

13 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 246; *dharma* stellt im Hinduismus die umfassende Kategorie von Pflicht, Berufung, Gebot dar.

14 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 113; *moksha* ist die Erlösungskategorie des Hinduismus, die letztgültige Befreiung und Lösung.

15 Friedrich HUBER, *Die Bhagavadgita in der neueren indischen Auslegung und in der Begegnung mit dem christlichen Glauben*, Erlangen 1991, 34.

16 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 23.

17 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 43.

18 Das Andere Ufer ist eine beliebte Metapher für *moksha* und bedarf der Querung des Lebensflusses sowie eines Lenkers und Wegweisers hinüber, des »Fährmanns«; siehe dazu Henri LE SAUX, *Die Spiritualität der Upanishaden*, München 1994; Heinrich ZIMMER, *Indische Mythen und Symbole*. Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen, München 1993.

19 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 267.

20 *Sadhaka* ist der Mensch, der innerlich unterwegs ist, sich geistig auf den Weg begibt, sich auf die Suche macht nach seinem Platz und seiner Wahrheit in der Welt.

21 Vinoba berührt an einigen Stellen seines Werkes kurz die abstrakte Theo-

der Händler Tuladhar, dessen Ladenwaage ein feines inneres Gleichgewicht schenken kann¹⁷). Einprägsame, beredete Metaphern sind Vinoba so lieb wie mathematische Analogien. Seine okkasionelle Ironie in der Sprache – bspw. anlässlich der Priorität von Achtsamkeit und Gegenwärtigkeit: »Was nützt es, an das Glück und die Freude am Andern Ufer¹⁸ zu denken, wenn man dabei ist, im Wasser zu ertrinken?« (Bhave)¹⁹ – offenbaren eine illustrative, eingängige Logik für die Vermittlung seiner Botschaft. Seine Ironie erhält einesteils ihren mäßigenden Ausgleich im Inhalt durch den inhärenten *brahmacharya*, der strengen Selbstdisziplin Vinobas in Wort und Tat, erhält andernteils ihre maßgebende Lauffläche mittels dem bei Vinoba zentral positionierten und durchgängig schimmernden *ananda*, der Freude am Dasein.

2.

Der *ananda* ist im Hinduismus die Fülle beständiger fundamentaler Seligkeit und Wonne. Ananda erreicht den *sadhaka*²⁰ in der intensiven Erfahrung eigener Bewusstheit (*cit*) inmitten des beständigen Stromes des Seins (*sat*); er behauptet für ihn die Invarianz, für immer in der Mitte gegründet zu sein.²¹ Der *sadhaka* verliert darüber seine existentielle Angst, seinen humanen Schrecken vor Vernichtung und Nichtsein. Die innere Disharmonie, das humane Unbehagen, kommt zur Ruhe in der transzendenten Einheit aller Existenz und ihres Selbstgewahrwerdens, entsprechend der vedantischen Formel des *tat tvam asi* (übs.: das bist du). Den *ananda* verbindet Vinoba nur zu gerne mit dem Seinsmodus von Kindern. »In der tätigen Freundschaft der Kinder, in ihrer Bereitschaft, Freuden zu teilen, die Gefährten mitessen²² zu lassen, verkörpert sich nach Vinoba nicht allein eine umfassende Teilhaberschaft am Reichtum des Dorfes, sondern auch der wahre Himmel auf Erden.« (Köpcke-Duttler)²³. Kindsein nimmt ihm die Auf-

hebung sozialer Hierarchien und auseinanderdividierender Kastengrenzen vorweg, antizipiert für ihn die oft missachtete Egalität der Menschen. Auffallend oft sucht Vinoba in den *Talks* Zuflucht bei Beispielen mit Kindern, erhebt sie gegenüber dem klugen Dünkel von Erwachsenen oder Zeitgenossen zum eigentlichen Vorbild in der Welterkundung, für den menschlichen Bildungsgang (*sadhana*). »Und nun soll jeder Mensch seine eigene Anstrengungen [*karmana*] machen, denn darin liegt die Freude [*ananda*]. Kleinen Kindern macht es Freude, selber Bilder zu zeichnen. Sie lieben es nicht, wenn jemand ihnen die Hand führt und das Bild für sie zeichnet. Wenn der Lehrer sofort alle Fragen der Kinder beantwortet, wie kann sich da ihre Intelligenz entwickeln? Daher haben Eltern und Lehrer lediglich die Aufgabe, den Kindern Anregungen zu geben.« (Bhave)²⁴.

Damit auch erreiche ich schon die Kernaussage der *Talks*: wo Gandhi aus der

logie des Saccidananda – einer metaphysischen Konjugation aus *sat* (Sein), *cit* (Bewusstheit) und *ananda* (Freude) – und gewichtet sie schnell auf Letzteres, auf das »glückselige Erlebnis höchster Selbsterkenntnis« (BHAVE, *Gespräche* [wie Anm. 11], 29). Der Benediktinermönch Henri Le Saux (1910-1973), 1948 nach Indien gekommen und selbst zu einem Sadhu geworden, hatte sich ausführlich dieser Theologie gewidmet und mit ihr eine christlich-hinduistische Synthese der Trinität entworfen; siehe dazu Henri Le SAUX, *Wege der Glückseligkeit*, München 1995; Thomas FRIEDRICH, Henri Le Saux' Gott der Saccidanada-Trinität. Eine Hindu-Christliche Integration, in: *ZMR* 87 (2003), H. 3, 181-199.

²² Das Teilen von Essen wie auch dessen Zubereitung ist eine heikle Angelegenheit für orthodoxe Hindus. Um das Essen ist ein diffiziles Regelwerk aufgebaut, das streng auf rituelle Reinheit achtet, sei es die der Speisen selbst, sei es die der Person, die die Speisen berührt, und daher Kastenfremde, vor allem Kastenlose, von der Teilhabe an der Mahlzeit ausschließt.

²³ Arnold KÖPCKE-DUTTNER, Lehrer Indiens, in: DERS., *Buber Gandhi Tagore*. Aufforderung zu einem Weltgespräch, Frankfurt a.M. 1989, 152.

²⁴ BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 19.

Bhagavadgita vor allem den *anasakti-yoga* herausgelesen hatte²⁵ – die Kunstfertigkeit des selbstlosen Handelns –, kulminiert die *Bhagavadgita* für Vinoba zum *samya-yoga*.²⁶ Im Sanskrit bedeutet *samya* »Gleichheit, Gleichmut, geistige Balance, Identität«²⁷. Die Gleichheit und Gleichwertigkeit, mit der Wagenlenker (und Gottperson) Krishna alle Welt und alle Lebewesen betrachtet (Gita V,18; IX,29)²⁸, mit der im absoluten *brahman*, d.h. der allumfassenden und allinwohnenden Weltseele, die gesamte Schöpfung aufgeht, wird bei Vinoba zum ethischen Postulat, mit ebendiesem »equal eye« (zit. n. Nargolkar²⁹) die ganze Menschheit unterschiedslos wertvoll zu umfassen. So sehr *brahman* der *parama-samya* ist, d.h. die höchste Egalität und Identität, so sehr gilt ihm *samya* auch in sozialen, ökonomischen, politischen Belangen, so sehr gilt die Egalität für »the downtrodden, the suppressed, the backward«³⁰.

Mit dieser radikal egalitären Konsequenz überschreitet Vinoba Bhave weit das orthodoxe Gita-Verständnis, erschüttert er die eingefahrene, penibel durchgesetzte und sonst allpervasiv hierarchische soziale Division, ohne allerdings die differenzierende *varna*-Idee³¹ sogleich mit umzustürzen. Denn den *varna* sieht er als den von Generation zu Generation tradierten Berufsstand, als Funktionsträger einer organischen, aufeinander abgestimmten Gesellschaft, aber nicht als soziale Klasse oder Machtverteiler, auch nicht als soziales Gefängnis. Ausnahmen, Ausbrüche aus dem dichten Geflecht der Sozialität stimmt er zu.³² Der Schlüssel eines Lebensweges ist ihm aber gewisslich mehr der subjektale *svadharma* (s. u.) als der sozietäre *varnadharma* (klassisches Kastengebot).

Sadhana als lebensgeschichtlicher Lernweg, als welterkundende Bemühung erinnert mehr an das Leitbild sokratischer Mäeutik als an die altindische Metapher des Fährmanns, da das mutuale Wechselspiel von Pädagogen und Edukanden ein eigenständiges Fortschreiten, ein aktives Suchen des Edukanden provoziert, da über die Präsenz

von Interpersonalität die Lernbereitschaft stabilisiert, eine Lerngemeinschaft aufgebaut wird. Martin Bubers Bild einer »Entzündung der Antwort«³³ drängt sich auf, die sich zu Levinas' »Verantwortung«³⁴ fortsetzt, zum Aufmerken auf die gleichsam fragende Gegenwart und Bedürftigkeit des je anderen. Das Verantworten eines Anderen gestaltet sich zur Antwort auf des Anderen Anruf. In der Eigenart seiner religiösen Sprache plädiert Vinoba adäquat für eine reziproke Bejahung und Beachtung: »Sowohl in den Schülern als auch in dem Lehrer offenbart sich Gott.« (Bhave)³⁵. Im Rückgriff auf die gängige Töpfermetapher sieht er einen Menschen nicht passiv wie ein objektale Material von einem Schöpfer (oder Lehrer) zurechtgeknetet und geformt,³⁶ sondern achtet den Menschen (oder Edukanden) als den Töpfer seiner selbst,³⁷ fordert ihn zum arbeitsamen Prozess des Knetens, Formens und Brennens seiner Selbst auf, zu dem die eigene Existenz gerinnt: »Wir sind doch keine Tontöpfe, sondern lebendiges Bewußtsein.«³⁸ – »Ein Mensch ist kein Lehmklumpen.«³⁹

25 Vgl. Michael BLUME, *Satyagraha. Wahrheit und Gewaltfreiheit, Yoga und Widerstand* bei M. K. Gandhi, Gladenbach/Hessen 1987, 83.

26 Vgl. Vasant NARGOLKAR, *The Creed of Saint Vinoba*, Bombay 1995, 46.

27 NARGOLKAR, *The Creed* (wie Anm. 26), 46.

28 »Einem mit Wissen und Zucht ausgestatteten Brahmanen, eine Kuh, einen Elefanten, einen Hund und selbst einen Hundesseer betrachten die Weisen (alle) als gleich.« (Gita V,18). – »Gleich bin ich zu allen Wesen; niemand ist mir verhaßt oder lieb. Aber die liebend mich verehren, die sind in mir; in denen bin auch ich.« (Gita IX,29). Zit. n. *Die Bhagavadgita: Des Erhabenen Gesang*.

Aus dem Sanskrit übers. u. hg. von Klaus MYLIUS, München 1997, 50, 68.

29 NARGOLKAR, *Creed* (wie Anm. 26), 46.

30 NARGOLKAR, *Creed* (wie Anm. 26), 46.

31 *Varna* meint »Farbe« und kennzeichnet die 4 sozialen Hindu-Stände der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shudras. Unberücksichtigt bleiben in dieser orthodoxen Gliederung die Kastenlosen, die sich selbst Dalits nennen, und die Adivasis, die Stammesvölker.

3.

Die *Bhagavadgita* ist das klassische Lehrgespräch zwischen dem verborgenen Gott Krishna und dem Fürstensohn Arjuna, in der Entstehung datierbar zwischen 2. Jh. v. C. und 2. Jh. n. C.; sie ist nur ein kleiner Teil des großen Epos *Mahabharata* aus 18 Büchern um den sagenhaften Krieg zwischen Kauravas und Pandavas. Vinobas *Talks* des 20. Jh. beginnen mit der subjektiven Aporie des Feldherrn Arjuna, wörtlich mit menschlichem Verzagen und Selbstzweifel; die Schlachtreihen auf dem Kurufeld illustrieren zugleich die kollektive humane Situiertheit von Gewalt und Zerstörung.⁴⁰ Aus solcher *conditio humana* allgegenwärtiger Destruktivität leitet Vinoba drei anthropologische Prämissen ab, die ich in den Begriffen des a) *svadharma*, des b) *karma* und des c) *bhavana* finde.

a Der *svadharma* bei Vinoba ist nicht einfach im gängigen Sinne der Orthodoxie eine individuelle Unterwerfung unter die althergebrachten Kasten- und Familienregeln (*varnashramadharma*), sondern ist weit darüber hinaus, an sich jenseits profaner Vorschrift, die ideale und eher sakrale innere Berufung eines Menschen, die je unabdingbare und individual genuine Aufgabe jeglicher Humanexistenz.⁴¹ Vinoba erhebt den *svadharma* zur lebenslangen und einzigen »Stütze«⁴² des Menschen in der Ungewissheit und dem Unbehagen des Daseins. Dem in seine Sozialität hineingeworfenen Menschen fallen seine Dispositionen *per natum* so sehr mühelos zu wie die Aufforderungen zur Tat seitens seiner Mitwelt. Affinitäten gedeihen und Visibilitäten wandeln sich, doch der elementare »rote Faden« einer Biographie auf dem Fundament eigener Kindheit und Familie bleibt und windet sich voran. »Es wurde nicht mir überlassen, mir für dieses Leben meine Mutter selbst auszuwählen. Das war schon vorher entschieden.« (Bhave)⁴³.

Parallel mit der Fürsprache zum *svadharma* beklagt Vinoba ausführlich die allgemeine Verherrlichung des Körpers, die

vermeintliche Identifizierung des Ich mit dem Körper, den Schönheitskult.⁴⁴ Tatsächlich aber sei der Körper doch nur ein Käfig für das Selbst, ein immerhin absterbender, schaffe einen dornigen »Grenzwall«⁴⁵ gegen die Weite des *atman* und gegen die eigene Zugehörigkeit zur Mitwelt,⁴⁶ demütige den Menschen unter seinesgleichen mithilfe von Todes-, Folter-, Schmerzensängsten.⁴⁷ Seine Körperbindung liefere den Menschen dem Schrecken der Gewalt (*himsa*) aus. Die Transzendierung des Körpers stattdessen und mit ihr die Erkenntnis des *atman* seien dagegen der Modus und das Ziel humaner Existenz. Sie erst schafften das Entkommen aus dem Machtkreis des *himsa*. Nicht zu verabsolutieren sei der Körper, aber zur Erfüllung des *svadharma* einzusetzen, zur Dienlichkeit des Wachstums des Selbst (*purusha*, *atman*) zu instrumentalisieren, dafür auch ausreichend zu versorgen. »Nur mit Hilfe des *svadharma* können wir uns weiterentwickeln.« (Bhave)⁴⁸.

b Der *svadharma* in seiner Unumgänglichkeit ist kaum denkbar ohne Praxis, Tätigwerden, Realisierung (*yoga*), An-

32 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 263.

33 Martin BUBER, *Reden über Erziehung*, Gerlingen 1998, 29.

34 Emmanuel LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1987, 223.

35 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 125.

36 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 20.

37 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 44.

38 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 20.

39 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 57.

40 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 16.

41 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 18.

42 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

43 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

44 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 179.

45 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

46 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 28; der *atman*, aufgehoben im *brahman*, ist die Weltseele in Individualgestalt.

47 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 183.

48 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 24.

strennung (*karmana*). Karma schließt sich hier nahtlos an: »In der Gita bedeutet karma die Ausübung des svadharmas.«⁴⁹ Vinoba folgt überzeugt dem *karma-marga*, dem Lösungsweg der Tat,⁵⁰ der über den *vikarma*, d. h. der inneren Haltung der Uneigennützigkeit, den Ketten des einvernehmenden und nicht an Gewalt mangelnden *samsara* (ewiges Weltenrad der andauernden Wiedergeburten und des Werdens-Vergehens) entrinnt. Und folgt so zugleich nicht dem gängigen *karma*-Dogma der Orthodoxie aus den *Manu-Smriti*,⁵¹ derzufolge ein jedes Tun eine *karma*-Last anhäuft und gar noch schwergewichtiger an das Rad des *samsara* fesselt. »Karma ist für Hindus eine unsichtbare [...] Kraft, die sich in früheren Leben gebildet hat und die jedes Individuum in den psychischen und physischen Bedingungen seiner Existenz bestimmt. Karma, abgeleitet von kri = tun, beinhaltet, daß jede Handlung oder Unterlassung ihre Folgen nach sich zieht, die nicht nur physischer, sondern auch geistiger und moralischer Art sein können. Nichts [...] kann ohne Grund geschehen und jedes Leben mit Schmerz und Freude ist die Folge von Verhalten in vergangenen Leben und [...] wieder Ursache von entsprechenden zukünftigen Geburten.« (Sontheimer)⁵². Analog werden im indischen Alltag gerne Verelendung, soziale Deprivation, gerade auch Behinderung erklärt.⁵³ Entsprechend des klassischen Vergeltungsprinzips wird den Betroffenen (Behinderten) ein Eigenverschulden zugewiesen, wird ihnen ihre Not als vermeintlich gerechte Strafe für frühe Missetaten angekreidet. Die Konsequenz hinduistischen Denkens leitet daraus die Rechtfertigung eigenen Besser-gestelltseins und schlechthin eine Gefährlichkeit des *karma* ab: denn wer wisse schon um die Richtigkeit seines Handelns. Radikal adaptiert resultiert daraus auch der Verzicht auf weltliche Aktivität; dieser wächst bis zu einer allgemeinen Verachtung von Körperarbeit aus. Je mehr die Arbeit als »unrein«, als befleckend bewertet wird, desto mehr wird sie nach unten, zu den

Shudras und schließlich zu den Kas-tenlosen (Dalits), abgeschoben, desto mehr gilt sie als negatives Statussymbol. »Sie [Dalits] sind auf die schmutzigsten und verachtetsten Arbeiten festgelegt, sie sind Abdecker, Straßen- und Toilettenreiniger, Lederarbeiter, auch Wäscher und Schmiede. Aber auch sie halten untereinander oft strikt auf Abstand und Hierarchie«, bestätigt der Journalist Uwe Hoering.⁵⁴

Von dieser althergebrachten Dogmatik, welche die soziale Division und Benachteiligung fast selbstgerecht entschuldigt und gutheißt, entfernt sich Vinoba vehement. Handeln, *karma*, ist ihm unverzichtbar, da allein für das physische Fortbestehen schon unvermeidlich, Brotarbeit gar ist ihm ein religiöses Mittel und zudem dem *ahimsa* (Gewaltfreiheit) förderlich. Denn mit dem praktischen Ideal selbstsuffizienter »Brotarbeit« entfallen das eigennützige und profitbestimmte Abschöpfen der Arbeitsergebnisse anderer. Die *conditio humana* destruktiver Tendenzen braucht tätige Alternativen, die Ausbeutung und Repression (*himsa*) aushebeln können. »Arbeit ist ein Weg zur Erlangung der Reinheit der Vernunft

49 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 49.

50 In der *Bhagavadgita* sind drei Heils- oder Lösungswege notiert: der *jnana-marga* als Weg des Wissens, der *bhakti-marga* als Weg der Hingabe und der *karma-marga* als Weg der Tat.

51 Die *Manusmriti* (als Teil der *Dharmashastras*) können wohl nahezu zeitgleich zur *Bhagavadgita* entstanden sein und gelten als brahmanischer Rechtskodex mit der Festlegung der gestuften Kastenordnung und der Exklusion von Frauen, Unberührbaren und Stammesvölkern. Die Rechtsprechung oblag den Hindu-Königen.

52 Günther-Dietz SONTHEIMER, *Die Ethik im Hinduismus*, in: Carl Heinz RATSCHOW (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1980, 356.

53 Dies zeigte sich mir auch in persönlichen Gesprächen in Indien mit Sozialarbeitern, behinderten Personen, Sadhus, Priestern, Gärtnerinnen.

54 Uwe HOERING, *Indien ohne Gandhi*. Begegnung mit einer Gesellschaft auf dem Weg in das 21. Jahrhundert, Wuppertal 1986, 27.

und des Herzens.« (Bhave)⁵⁵. Allerdings benötige *karma* den *vikarma*, um sich von dem die Vergeltungslinie aufrecht-erhaltenden Eigennutz freizumachen. Die Flamme des uneigennütigen *vikarma* nämlich verwandle den gefährlich egoistischen *karma* zu *akarma*, Selbstlosigkeit⁵⁶: es werde nicht nur keine *karma*-Last aufgehäuft, keinerlei Kettenglied des *samsara* geschmiedet, sondern gegenteilig werde Bürde wie Welthaftung »verbrannt«. *Vikarma* bereite die Möglichkeit zur »innerweltlichen Askese« (Kantowsky)⁵⁷: zur Aktivität in den Weltturbulenzen bei gleichzeitiger innerer Entsagung und Ablösung. Eine Modifikation des kruden, durchaus üblichen, weil simplen *karma*-Dogmas vermutet Sontheimer nun in neuerer Zeit: »Es sind vielleicht nicht so sehr die vergangenen Taten als ihr indirektes Resultat, die Tendenzen zu Handlungsweisen ([...] *samskaras*), die den einzelnen zu Handlungen ›veranlassen‹, ihn aber nicht dazu ›zwingen‹ [...]«⁵⁸.

Mithilfe des *karma-marga* wendet sich Vinoba insgesamt entschieden gegen die oberflächlich bequeme, aber tiefergründig selbstsüchtige Verurteilung anderer, predigt und praktiziert alternativ ein selbstloses, von eigenem Gewinn absehendes Handeln zugunsten anderer. Mittels *vikarma* unternimmt er eine Innenschau, wendet den Blick eigenen Schwächen zu und erkämpft sich eine korrektive Disziplin (*tapas*). *Vikarma* ist ihm die »Bemühung um Reinigung des inneren Wesens«⁵⁹ von *kama* (Begierde) und *krodha* (Zorn), ist ihm jener das manifeste Tun durchdringende »Tau des Herzens«⁶⁰, ein Pol der Reziprozität von Innen und Außen und daher Bedingung für den menschlichen Bildungsgang (*sadhana*) zur Realisierung der Möglichkeit eigener Potentialität (*svabhava*).

c »Der Weg richtet sich nach der inneren Haltung, und die Antwort ergibt sich aus der Frage.« (Bhave)⁶¹. Entscheidend ist der *bhavana* hinter dem, besser: inmitten

des *karma* (Tun). *Bhavana* meint die innere Einstellung, die Emotionalität, erfährt bei Vinoba oft die Terminologie des »Gemüts« und vor allem des »Herzens«⁶². Erst mit entsprechendem *bhavana* kann der *karma-yoga* einen Menschen verwandeln; schon genannte Beispiele von einflussstarken *bhavanas* sind *ahimsa* oder *vikarma*. Vinoba behauptet im Sinne hinduistischer Tradition ein Wechselverhältnis, eine Wechselwirkung von äußerer Handlung (*karma*) und innerer Haltung (*bhavana*).⁶³ Die Visibilität des *karma* ist bloß ein Spiegel, ist der Ausdruck innerer Prozesse, des beweglichen Gemüts.⁶⁴ Der *bhavana* ist mit dem *verbum interius* des Augustinus analog setzbar. Inhärent verweist der *bhavana* auf die hermeneutische Bewegung von Außen nach Innen, von der »Schale der Frucht« zum »Fruchtfleisch im Innern«. (Bhave)⁶⁵. »Der Entschluß, in allen Dingen das innere Wesen zu erfassen, ist großartig.«⁶⁶

Der *bhavana* ist wie herkömmlich auch bei Vinoba eingebunden in die Treibkräfte der drei *gunas*. In den *gunas* sind die in den Zitaten oben so nebenher eingespielten Bewertungen von »beschmutzt« oder

55 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 43.

56 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 52.

57 Detlef KANTOWSKY, *Von Südasien lernen*. Erfahrungen in Indien und Sri Lanka, Konstanz 1992, 66; siehe dazu auch Detlef KANTOWSKY, *Sarvodaya – Eine autochthone Form »innerweltlicher Askese« in Südasien*, in: *Internationales Asienforum* 13 (1982) H. 3-4, 197-210.

58 SONTHEIMER, *Ethik* (wie Anm. 52), 363.

59 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 49.

60 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 51.

61 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 34.

62 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 51.

63 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 43.

64 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 57.

65 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 176.

66 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 176.

»rein« verankert, eine laut Sontheimer⁶⁷ tief eingewurzelte Dichotomie. Die »Reinheit« vertritt unter ihnen das *sattva*, die Wachheit, Ausgeglichenheit. Wo mit *rajas* (Umtriebigkeit) und *tamas* (Trägheit) die Sinne der Menschen hin- und herlenken, ihn mit ihren vielerlei Impulsen zum »Sklaven« (Bhave)⁶⁸ degradieren, stehe mit der *sattva*-Kraft dem Menschen ein »Meister im Innern«⁶⁹ beiseite, vollbringe *sattva* die stetigsuchende Bewegung der Äquilibration. Das Symbol für *sattva* sei die Lotusblume: wachsend aus Schlamm und Dreck verkörpere sie die zweifache Kraft von Reinheit und Freiheit, illustriere sie die Umwandlung der Destruktivität aus *tamas* und *rajas* in die Konstruktivität von *sattva*, so Vinoba.⁷⁰ »Die Vorstellung der Reinheit stimmte nicht nur mit dem überein, was als wohltuend, voll von Prestige und magisch glückverheißend galt, sondern es leitete sich auch die Vorstellung von ›Gut‹ und ›Böse‹ davon ab. [...] Sattva hat für den englischsprechenden Inder den Inhalt von ›sincere‹, offen-aufrichtig-echt, für den Bauern [...] den von Wahrheit (in Gegensatz zu Falschheit) -Aufrichtigkeit-Verlässlichkeit.« (Sontheimer)⁷¹. Der *sattva* ist auch für Vinoba ein habituelles Qualitätsmerkmal des Verhaltens, oder in seinen Worten: eine bestimmende Einfärbung des *bhavana*. Dem *sattva*-geleiteten *bhavana* wird leicht *vikarma* und *ahimsa* eigen; er zeigt in die Richtung eines aktiven mitmenschlichen Dienstes, kommt dem sozialen Auftrag des Gita-Verses III,25 nach *lokasamgraha*, dem Welterhalt⁷², nahe. So ist der *sattva-guna* zum praktischen Ideal eines sozialen Pflichtbewusstseins gewachsen, ist anerkannter Maßstab für Lauterkeit geworden. Zum Exponenten dieser Haltung erklärt Sontheimer⁷³ den Mahatma Gandhi.

Ein Tun ohne *bhavana*, ohne innere Beteiligung, ist dem Vinoba so fern wie kraft- und freudlos. Der Schritt zum *bhaktimarga* ist nur klein, denn *bhakti* heiße nichts anderes als die »Beteiligung des Herzens« (Bhave)⁷⁴. Vinoba identifiziert *bhakti* aus

dem *bhavana* und fügt noch *ananda* hinzu. Der Strom des *bhavana* setzt den *karmayoga* zum *bhakti-yoga* fort, indem das weltliche Tun zum religiösen Dienst geriert, indem die innerweltliche Askese sich zur weltüberschreitenden Beziehungsgestalt und liebevollen Hingabe ausweitet. Vinoba nennt dies auch den *raja-yoga*, d. h. seinen persönlichen »Königsweg«, für ihn der Gipfel der *Bhagavadgita*: die Vereinigung von Handeln (*karma*) und Hingabe (*bhakti*)⁷⁵. *Bhavana* korreliert dabei mit *ananda*.

4.

Bezeichnend ist, wie nahezu belanglos für ihn der transzendente *purushottama* (unendliche Gottseele, ewige Personalität), sonst der Gipfel der Gita-Lehre, gegenüber der Weltimmanenz ist, die er in

67 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 399.

68 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 79.

69 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 81.

70 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 209.

71 SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 399.

72 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 400.

73 Vgl. SONTHEIMER, Ethik (wie Anm. 52), 403.

74 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 90.

75 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 127.

76 Vivekananda (1863-1902) stellte sich selbst der Konsequenz und der Glaubwürdigkeit seines Denkens und baute ab 1897 den dem bengalischen Mystiker Ramakrishna (1836-1886) nachfolgenden vedantischen Mönchsorden zu der Ramakrishna-Mission um. Mit dieser Mission beginnt im modernen Hinduismus eine unmittelbare sozial-karitative Tätigkeit unter der armen Bevölkerung und das Engagement für eine breitere, möglichst allen zugängliche Volksbildung. Mit Vivekananda legitimiert sich eine religiös fundierte Reformierung der Hindu-Gesellschaft und ein gemeinwohlorientiertes Wirken in der Welt.

77 Vgl. BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 74.

78 BHAVE, *Gespräche* (wie Anm. 11), 86.

seinen *Talks* unermüdlich und seitenlang, gar ganze Vorträge (den 11., 12. und 13.) bedeckend, ausbreitet. Nicht die Huldigung des *purushottama* interessiert Vinoba, sondern das Gelingen der Existenz in der Welt; das Wohl des einzelnen *purusha* (inneres Wesen) ist ihm naheliegender. Daher begreift er den Gottesdienst als einen Menschendienst. Ein Mensch ist für Vinoba keine heteronome Marionette unter den Impulsen der *gunas* und den Satzungen der *varnas*; jeder habe die Chance zur Autonomie in der Beachtung des je eigenen *svadharma* und in der übenden Haltung des *bhavana*. Hier finde ich eine Nähe zum okzidentalischen Subjektbegriff: der Mensch als Träger und Akteur seiner Einmaligkeit, dem in Eigenleistung seine Existenz aufgetragen ist – was radikal von der Vorstellung des klassisch-brahmanischen Hinduismus, d.h. von der gänzlichen Einbindung des Einzelnen in die Kastenmoral, abweicht.

Bündig gesehen kann ich schlussfolgern: Vinoba steht sehr auf dem Boden hinduistischer Tradition, aber bewegt sich darauf behände und übersteigt einige ihrer Schranken. Der Nukleus der *Talks*, der *samya-yoga*, zeigt die Gewichtung Vinobas auf eine Gleichzeitigkeit von *karma*- und *bhakti-marga*. Seine Sympathie für die *bhakti* verschweigt Vinoba nicht und entwickelt daraus eine Gegenkraft zur Destruktivität des allgegenwärtigen *himsa*. Die ethische Konsequenz des *samya-yoga* (Gita V,18) lehnt sich unmittelbar der vedantischen Interpretation von Swami Vivekananda⁷⁶ an.

Diese drei von mir hier ausgegrenzten Termini der *Bhagavadgita*, der *bhavana*, der *karma* und der *svadharma* – gestützt auf die Determinante der *gunas* und auf das prinzipielle Fundament des *atman*, dem invarianten Seinsgrund jedes Menschen – sind mehr Splitter als System, lassen daher noch einen anthropologischen Spielraum jenseits einer Totalität definitorischer Einkreisung bestehen. Bildung ist ein Gang ins Offene. Die *Talks* dienen der Ermutigung zur lernbereiten Achtsamkeit und dem Aufbruch

zum *sadhana*⁷⁷; Vinoba vermittelt durch sie seinen Hörern Selbstvertrauen in das eigene Vermögen und Können. »[...] der Mensch [soll] den festen Entschluß fassen: Ich muß mich selbst erretten. Ich werde vorwärts kommen. [...] Ich werde nicht hilflos in diesem menschlichen Körper liegen bleiben« (Bhave)⁷⁸. Vinoba leitet daraus seine ubiquitäre Handlungsmaxime der humanen Selbstgestaltung ab. Eine innere Ablösung aus der körperbestimmten Egomanie ist zum individualen Anspruch formuliert. Menschsein, obwohl es ihm der Bedingung der Gewalt ausgesetzt ist, bedeutet nichtsdestotrotz eine Adäquation des Göttlichen. ◆