

polylog 16 2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechter Krieg?

MIT BEITRÄGEN VON

MICHAEL WALZER | ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM | CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER |
ANAND AMALADASS | ERICH PILZ | FRANZ MARTIN WIMMER | BERTOLD BERNREUTER | U.A.

SONDERDRUCK



11

MICHAEL WALZER

Die Debatte um humanitäre Interventionen

27

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

*Internationale Gesetzlichkeit gegen islamischen
und amerikanischen Jihad*

39

CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER

*Gerechter Krieg?
Eine völkerrechtliche Standortbestimmung*

59

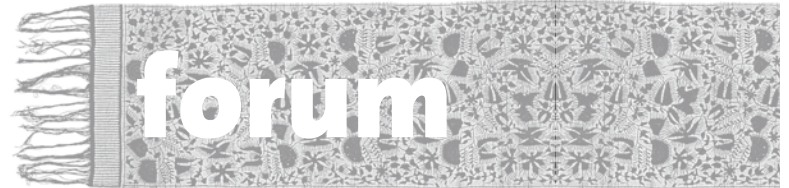
ANAND AMALADASS

Gerechter Krieg? Indische Perspektiven

71

ERICH PILZ

*Das Imperium der Qing in der Welt der
frühen Neuzeit
Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus*



97

FRANZ MARTIN WIMMER

*Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus
interkulturellen Begegnungen der Philosophie?*

113

BERTOLD BERNREUTER

*Zehn Fallstricke
in der Praxis interkultureller Philosophie*

128

BÜCHER & MEDIEN

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN



ANAND AMALADASS

Gerechter Krieg? Indische Perspektiven

Übersetzung aus dem Englischen von Michael Shorny

Über das Konzept eines gerechten Krieges aus indischer Perspektive zu schreiben ist sehr komplex. Zunächst: »Indische Perspektive« meint nicht nur die hinduistische, sondern auch jainistische, buddhistische, christliche, muslimische, Sikh- und auch säkulare Perspektiven. Das heißt, man darf nicht bloß klassische Sanskrit-Texte, wie etwa das *Manuśāstra*, Kautilyas *Arthaśāstra* oder das Mahābhārata-Epos berücksichtigen, um zu diesem Thema zu gültigen Erkenntnissen zu gelangen, wie dies üblicher Weise geschieht. Man sollte ebenso einschlägige Schriften durch die Jahrhunderte in anderen indischen Sprachen berücksichtigen, wie auch die jüngeren Entwicklungen dieser Ideen durch indische Denker und Leitfiguren wie Mahatma Gandhi, der in seiner Auseinandersetzung mit der britischen Besatzung sich sowohl auf in-

dische religiöse Traditionen als auch auf sein Verständnis des (britischen) Rechts stützte.

Einerseits scheint es eine Notwendigkeit zu geben, sich mit den Themen Gewalt und Krieg auseinanderzusetzen, weil der Eindruck besteht, dass wir in einer gewalttätigen Gesellschaft leben und die Suche nach Frieden als Gebot der Stunde gesehen wird. Die Weltreligionen scheinen daran gescheitert zu sein, Gewalt zu vermeiden, im Gegenteil: Religionen waren oft genug Grund für Kriege. Auf der anderen Seite begegnen wir im Studium der Hintergründe von Kriegen und Gewalt in den Weltreligionen auch Rechtfertigungen für den Krieg. Die Religionen des Westens und des Mittleren Ostens – Judentum, Christentum und Islam – befürworteten Gewalt und Krieg unter bestimmten Umständen.¹ Und auch

ANAND AMALADASS ist Direktor des Satya Nilayam Institute in Chennai und regelmäßig Gastprofessor u. a. am Institut für Indologie der Universität Wien.

¹ Howard ZINN: *Passionate Declarations. Essays and War and Justice*, London: Harper Perennial Ed., 2003, S. 68.





Offensichtlich initiiert eine Kultur einen bestimmten Prozess, oder sie gibt den ersten Impuls zu einer Suche nach oder einer Untersuchung von einer bestimmten Handlungs- oder Denkweise. Das bedeutet aber nicht, dass diese Kultur auch schon alle Nuancen dieses Prozesses entfaltet hätte.

heute debattieren VertreterInnen politischer Philosophie, ob Kriege oder welche Handlungen in Kriegen gerecht oder nicht sind. Aus diesem Zusammenhang fragen wir, ob andere, nicht-westliche Kulturen ein ähnliches Konzept von Krieg kennen.

Die Aufgabe hier ist nicht, nach einem indischen Äquivalent zum europäischen Begriff des Krieges zu suchen. Es wäre ein vergeblicher Versuch, Äquivalente in allen Kulturen finden zu wollen, worauf es ankommt, ist das Identifizieren von »homöomorphen Äquivalenten«, wie das Panikkar nennen würde, also ob es Konzepte gibt, die in einem ähnlichen Funktionszusammenhang stehen. Ein Versuch einer solchen interkulturellen Suche lohnt, denn sie ist hermeneutisch bereichernd. Weiters bleiben antike Texte ja nicht ein für alle Male unverändert, wie sehr auch immer die Quellen und die ursprüngliche Bedeutung eines Textes in dessen historischen Kontext herausgearbeitet werden. Texte wachsen in einer Tradition und unterliegen verschiedenen Faktoren und LeserInnen entdecken unterschiedliche, zuvor unbemerkte Nuancen im selben Text. Wenn also ein bestimmter Aspekt der Wirklichkeit in einer Kultur zu einer gewissen Zeit nicht wahrgenommen wurde, so trägt doch die hermeneutische Perspektive zum Wachstum dieser traditionellen Texte bei. Sogar der Begriff des Textes selbst unterlag in jüngerer Zeit einigen Veränderungen. Aber schließlich geht es aus einer interkulturellen Perspektive nicht darum, zu beurteilen, was besser oder höherwertiger wäre. Offensichtlich initiiert eine Kultur einen bestimmten Prozess, oder

sie gibt den ersten Impuls zu einer Suche nach oder einer Untersuchung von einer bestimmten Handlungs- oder Denkweise. Das bedeutet aber nicht, dass diese Kultur auch schon alle Nuancen dieses Prozesses entfaltet hätte. Hier liegt der Schlüssel zu einem interkulturellen Austausch in einem Unterfangen wie diesem.

I

Mehrere Studien zu diesem Thema Krieg in verschiedenen Kulturen sind in letzter Zeit erschienen². Im allgemeinen wird in der europäischen Tradition hinsichtlich des gerechten Krieges zwischen einem »Recht zur Kriegsführung« (*ius ad bellum*) und »rechtmäßigen Kriegsmitteln« (*ius in bello*) unterschieden und oft wird davon ausgegangen, dass die Europäer ein starkes Interesse in den Angelegenheiten eines *ius ad bellum* hätten, während die Hindu-Autoren ein geringes Interesse in dieser Frage³ hätten. Die Kriterien zur Definition eines Rechts zur Kriegsführung werden wie folgt aufgelistet: 1. der gerechte Kriegsgrund, 2. die rechtmäßige Autorität zur Kriegserklärung, 3. die richtige Absicht der Kriegsführung, 4. Verhältnismäßigkeit der Zwecke, 5. Krieg als letzter Ausweg. Die beiden grundlegenden Kriterien für das *ius in bello* sind 1. die Verhältnismäßigkeit der Mittel, 2. Schutz

² Adel Theodor KHOURY u. a. (Hg.): *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*. Freiburg: Herder, 2003.

³ Vgl. Torkel BREKKE: »The Ethics of War and the Concepts of War in India and Europe«, in NUMEN, vol. 52. 2005, S. 59–86.





der Zivilisten und die Immunität vor absichtlichem Schaden.⁴

Wenn wir diese Definitionen eines gerechten Kriegsgrundes teilen, finden wir genügend Parallelen dazu in indischen Texten: Es herrscht weitgehend Übereinstimmung, dass Schlichtung der beste Weg zu politischem Erfolg ist und Gewalt der schlechteste. Die Unterscheidung zwischen Anwendung von Gewalt und der anderer Mittel ist: Gewalt wird nur als letzter Ausweg empfohlen. »(Vamadeva sagte:) Der König sollte seinen Sieg größer machen, indem er keinen Krieg führt. Man sagt, der Sieg, der durch einen Krieg errungen wird, ist der schlechteste.«⁵ »Du solltest niemals den Konflikt suchen, wenn es auch nur die geringste Chance gibt, ihn zu vermeiden. Krieg, sagt man, ist der letzte Ausweg, nach der Schlichtung, dem Spalten des Feindes und dem Anbieten von Zahlungen.«⁶, denn er ist immer unsicher und die ideale Eroberung wird durch die Vermeidung von Kämpfen erreicht. (MBh VI 4, 32; XII 95, 1).

Das Ziel aller politischen Bewegungen ist es, Größe, Macht und Wohlstand des Staates zu vermehren: sowohl absolut, als auch in im Verhältnis zu den jeweiligen Rivalen. Das

4 Zitate nach James Turner JOHNSON: *Morality and Contemporary Warfare*. New Haven: Yale University Press, 1999, S. 27–40

5 [Übersetzung der vom Autor verwendeten englischen Übersetzung:] Mahābhārata (in der Folge »MBh«) 12.95.1 (Poona ed.) JAMES L. FITZGERALD, (tr., ed. and annotated): *The Mahābhārata. 11 The Book of the Women. 12 The Book of Peace, Part One*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

6 MBh 12.103.22, Manu VII 108.

Fernziel eines jeden Königs wäre die Welt-herrschaft als Souverän (*cakravartin*). Dann aber stellt sich die grundlegende Frage nach den Kriegsgründen. Warum ziehen Leute in den Krieg? Handelt es sich immer um das Spiel böser Mächte gegen gute Mächte? Sind die Menschen selbst verantwortlich für dieses Phänomen? In der hinduistischen Weltanschauung sind sogar die Götter in Kriege verwickelt und alle werden sie waffentragend dargestellt. Die Herabkunft der Götter in diese Welt geschieht, um die Bösen zu vernichten in einem kriegerischen Kampf, mit der Absicht, die Guten zu beschützen und so die Ordnung des Universums wieder herzustellen. Das bedeutet, dass die bösen Kräfte Teil dieser Welt sind, und das verursacht die Verstrickung der Menschen in den Krieg, der damit auch nie ganz aus der Welt geschafft werden kann, da die bösen Mächte von Zeit zu Zeit auftauchen. Aber die Götter sind in jedem Zeitalter bereit, zu kommen, um die Menschen zu retten, wann immer nötig.

Das Mahābhārata-Epos gibt im 12. Buch ein Beispiel für die Spannung zwischen der idealen Hingabe an den *dharma*, der Lebensregel, zu der auch gehört, niemandem absichtlich Schaden zuzufügen einerseits und der Anerkennung der Unausweichlichkeit, in manchen Situationen Schmerz zufügen zu müssen, andererseits. Es handelt sich um ein langes Streitgespräch um einen gerechten Krieg: Nach langen Debatten schließlich wurde der Mahābhārata-Krieg widerstrebend begonnen. Yudiṣṭhira, der älteste von fünf Brüdern, die ihres Königsreiches beraubt wurden und sich

»Du solltest niemals den Konflikt suchen, wenn es auch nur die geringste Chance gibt, ihn zu vermeiden. Krieg, sagt man, ist der letzte Ausweg, nach der Schlichtung, dem Spalten des Feindes und dem Anbieten von Zahlungen«

MAHABHARATA



... acht verschiedene Arten von Kriegsgründen: 1) Liebe zwischen Menschen, 2) Gier, 3) Teile des Territoriums, 4) verletztes Ehrgefühl, 5) für Freunde oder Verwandte, 6) aus Ehrgeiz, 7) Unwissenheit und 8) Narretei.

eben daran machen, es in einem Kampf zurückzuerobern, spricht sein Entsetzen aus, nun Schmerzen im Krieg zufügen zu sollen, und zögert nun gerade zum Schlachtbeginn, ob er überhaupt in den Krieg ziehen soll. Yudiṣṭhira fragt, wie ein Krieg, selbst wenn er zwischen Kriegern geführt wird, gerechtfertigt werden kann⁷. Kriege können vermieden werden, wenn Könige weise und gerecht sind. Es ist aber auch der gerechte und weise Herrscher, der ohne zweifelndem Gewissen, einen notwendigen Krieg führt.⁸

In den klassischen indischen Texten wird darauf hingewiesen, dass der König den Ratschlag des Kriegsrates berücksichtigen solle. Die Konsultation soll nicht mit mehr als dreien abgehalten werden und der König sollte nach der einmütigen Friedensentscheidung der Mitglieder des Kriegsrats handeln. Die Untersuchung dieses Themas wird *naya viveka* genannt, und die zu verfolgende Politik muss in *nīti* (Rechtschaffenheit) wurzeln. Andernfalls würde der König Schmach durch die Hände eines Schwächlings erleiden, wie der im Schlamm steckende Elefant durch den Fisch. Letztlich, so Bhīṣma im Mahābhārata, hängt der Sieg von der Bedachtsamkeit und der Vernunft ab.

In seiner Analyse des Krieges (*vigraha*) legt Kauṭilya mehr Gewicht auf diplomatische Auseinandersetzungen als auf den bewaffne-

ten Streit (*saṁgrāmika*, Arthaśāstra, Bd. X). *Vigraha* ist ein diplomatisches Mittel zur Vermeidung von Kriegshandlungen. Dieser Text differenziert, Śivatattvaratnākara⁹ (5, 11, 46f) folgend, auch zwischen acht verschiedenen Arten von Kriegsgründen: 1) Liebe zwischen Menschen, 2) Gier, 3) Teile des Territoriums, 4) verletztes Ehrgefühl, 5) für Freunde oder Verwandte, 6) aus Ehrgeiz, 7) Unwissenheit und 8) Narretei. Diese Ausführungen zeigen gewisse Überlegungen in Richtung begründeter Kriegsführung. Das Konzept von *vigraha* beinhaltet auch die Verschiebung des Kampfes sogar nach der Kriegserklärung, um Zeit vor dem eigentlichen Krieg zu gewinnen, mit dem Ziel, durch Zahlungen oder durch das Eingehen von Verbindungen mit Alliierten den Kampf abzuwenden (Manu 8,161).

Die Instrumente oder Hilfsmittel der Diplomatie wiederum sind Methoden, Krieg und damit Gewalt und Scherz zu vermeiden, namentlich Schlichtung (*sāman*), Geschenke (*[upapra]dāna*), Zwietracht (*bheda*) und Zwang (*daṇḍa*).¹⁰ Mit anderen Worten – Gewalt ist nur der letzte Ausweg, so sie in einer bestimmten Situation unausweichlich wird. Dennoch zeigt Kauṭilya keine Bedenken, wenn es um Kriegsführung geht: Es gehört zu den Pflichten des Königs, das Königreich sogar durch Präventivschläge zu verteidigen, dementsprechend ist auch der zweite Teil des Arthaśāstra eine vollständige Analyse zu Methoden, mit Staatsfeinden umzugehen.

7 MBh 12, 96.

8 Francis CLOONEY: »Pain But Not Harm: Some Classical Resources toward a Hindu Just War Theory« in: *Just War in Comparative Perspective*, ed. By Paul ROBINSON (London: Ashgate Publishing Ltd. 2003, S. 109–125.

9 5, 11, 46f nach V. R. Ramachandra DIKSHITAR: *War in Ancient India*. Delhi: Motilal 1948, S. 319.

10 KAUṬILYAS *Arthaśāstra*, II 10, 47–56; IX 6 56–61.



Eine andere Art, Krieg gänzlich zu vermeiden, ist die Internalisierung eines Konfliktes. Jan Heesterman stellte die These auf, dass im Kern des antiken vedischen Königsopfers ein religiös politischer Konflikt steckte. Im Zeitalter der großen Upanischaden wurde der Kontext zur Gänze von Brahmanen und Kshatriyas, die gelernt hatten, einen äußeren Konflikt in der Arena oder dem Schlachtfeld eines inwendigen Opfers zu integrieren, internalisiert. Eine kampflustige und konfliktreiche Wirklichkeit (sei es säkular oder religiös) wird in eine Angelegenheit innerer Gegensätze und Gleichgewichte transponiert, die immerhin als prominente Alternativen zu fortgesetzten Opfer- und Militärpraktiken bestehen. Gerade in dieser inneren Welt werden wirkliche Kämpfe gefochten.¹¹

Auch die Bhagavadgītā kann in diesem Zusammenhang so gelesen werden. Obwohl der Kontext der eines Krieges ist, sahen traditionelle Kommentatoren die Gītā als eine Belehrung über eine innere Transformation von Arjuna, in dem die Entdeckung des Selbst und der eigenen Identität begleitet wird durch das Entwurzeln von Zorn, Gier und Hass und durch das Beenden der Unterteilung der Welt in Feind und Freund. Es sieht so aus, als benutze der Autor der Gītā die Kriegsszenerie des Mahābhārata als literarischen Rahmen, um etwas anders zu sagen. So werden wir nach dem Kapitel 2, 9 auf ein metaphysisches Reflektionsniveau gehoben. Vers 38 sagt, dass »in dem du das Angenehme und den Schmerz für

¹¹ Jan HEESTERMAN: *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, Univ. of Chicago Press 1993.

gleich hältst, Gewinn und Verlust, Sieg und Niederlage, und so du dich »yogifizierst« für den Krieg (also ihn als Yoga übst), wirst Du keine Sünde begehen«. Die Verwendung der Wurzel *yuj-* (von dem sich auch das Wort *yoga* ableitet) ist hier bezeichnend, da der Kampf auf einer verinnerlichten, spirituellen Ebene ausgefochten wird. Es ist denkbar, sich eine Welt, in der Kriege nicht mehr vorkommen, vorzustellen, wenn jede und jeder ihre oder seine gewalttätigen Neigungen ausgemerzt und den inneren Feind besiegt hat.¹²

II DIE BUDDHISTISCHE HALTUNG ZU STAAT UND HERRSCHER

Es scheint, dass Buddha soziale Stabilität als eine notwendige Voraussetzung sozialer und moralischer Erneuerungen gesehen hat. Im damaligen Nord-Indien des fünften Jahrhunderts (v. u. Z.) scheint der sicherste Garant sozialer Stabilität in Form einer starken und wohlwollenden Monarchie bestanden zu haben. Das scheint die zugrunde liegende Logik für die Haltung Buddhas gegenüber dem zeitgenössischen Monarchen von Kosala und Magadha zu sein, wie sie uns Pali-Kanon begegnet. U. N. Ghosal bemerkt, dass »der wichtigste Beitrag der frühbuddhistischen Kanoniker zu unserem antiken politischen Gedankengut in ihrer konsequenten Anwendung der Prinzipien von Rechtschaffenheit auf alle

¹² Francis CLOONEY, Fn. 9., vgl. *Holy War: Violence and the BhagavadGītā* hg. v. Steven J. ROSEN DEEPAK Hampton, Virginia: Heritage Books, 2002.



Eine andere Art, Krieg gänzlich zu vermeiden, ist die Internalisierung eines Konfliktes.



In einigen buddhistischen Geschichten wird dem souveränen Herrscher die große Verantwortung auferlegt, rechtschaffen zu handeln, soweit es sein eigenes Leben und seine Angelegenheiten betrifft, und weise im Sinne einer sozio-ökonomischen Ethik, wofür er dem Ratschlag der Mönche folgen möge.

Aspekte innerer und auswärtiger königlicher Verwaltung besteht.«¹³

Die Unerleuchtetheit der Mehrheit, das Bedürfnis nach sozialer und ökonomischer Stabilität als Voraussetzung für die Vorschriften zum Überwinden dieser Unerleuchtetheit, das Entstehen mächtiger Monarchien: dies alles mag erklären, warum der Buddha, der doch die republikanische Sangha (Gemeinschaft) als ideale Regierungsform sah, in seiner Lehre der wichtigen Rolle des rechtschaffenen Monarchen soviel Platz einräumte. Eine ganze Reihe von Jataka-Geschichten (über die früheren Leben des Buddha) beinhalten Beschreibungen des idealen Königs und Ermahnungen betreffend eine guten Regierung.¹⁴ Das Reich des weisen Königs ist frei von Unterdrückung, wird nicht willkürlich, sondern ausgeglichen regiert, wo gute Menschen geehrt werden und wo der König und seine Beamten Qualitäten zeigen von Selbstlosigkeit, Aufrichtigkeit, Barmherzigkeit, politischer Weisheit und einem Sinn für den gleichen Respekt für alle Wesen, inklusive der verschiedenen Gesellschaftsklassen und sogar für Vögel und Tiere.

Das ökonomische Wohlergehen des Volkes sollte aus buddhistischer Sicht ein besonderes Anliegen des weisen Königs sein: er wird ermahnt, entschiedene, besondere Maßnahmen zu ergreifen, die dem Land nützen, zusammen mit oder zusätzlich zu den Wirkungen seiner persönlichen Rechtschaffenheit. Im Kudānta

Sutta (Kap. V) wird uns von einem großen König berichtet, der es nach einem großen Opfer für ratsam hielt, seinen Wohlstand zu erhalten. Sein Ratgeber aber wies darauf hin, dass es noch weiser sei, präventive Maßnahmen gegen mögliche Kriminalität zu ergreifen. Das könnte geschehen, schlug sein Ratgeber vor, indem der ökonomische Grund für Unzufriedenheit beseitigt würde. Wenn dies getan würde, gäbe es keine Gefahr mehr durch eine Unterwanderung des Staates durch die Unzufriedenen, ganz im Gegenteil, die Einnahmen des Königs würden steigen und das Land wäre ruhig und friedlich. Der König folgte diesem Rat und alle waren glücklich. Opfer sei Zeitverschwendung, der König solle sich vielmehr mit der Absicherung der Vollbeschäftigung befassen.¹⁵ In dieser und in ähnlichen buddhistischen Geschichten wird dem souveränen Herrscher die große Verantwortung auferlegt, rechtschaffen zu handeln, soweit es sein eigenes Leben und seine Angelegenheiten betrifft, und weise im Sinne einer sozio-ökonomischen Ethik, wofür er dem Ratschlag der Śramaṇas (Mönche) folgen möge.

Der Hauptabschnitt der Geschichte im Cakkavatti Sihanada Sutta¹⁶ scheint zu zeigen, wie aus der Missachtung des Königs, seine Verpflichtungen fair und ausgewogen zu erfüllen, soziale Unordnung folgt: Ökonomische Ungleichheit, Diebstahl, Gewalt, Straßenraub, Unehrllichkeit, verkürzte Lebenszeit, Tücke,

¹³ U. N. GHOSHAL: *A History of Indian Political Ideas*, 1959. Zitiert in: TREVOR LING: *The Buddha*, London: Temple Smith, 1973, S. 141.

¹⁴ Fn. 13, S. 142.

¹⁵ Fn. 13, S. 143.

¹⁶ Abs. 19ff. Texte in der Anordnung der Ausgabe von TREVOR LING: *The Buddha's Philosophy of Man*, New York: Everyman's Library 1981, S. 114ff.



sexuelle Unsittlichkeit, Fehlen des Respekts vor den Eltern und der Achtung der Heiligen und der Älteren: das ist die Folge des moralischen Abstiegs und Degeneration, die die Gesellschaft in den Abgrund führt, nach der Lehre dieses Sutta. Dann geht dieses Sutta über zu einer Prophetie: die Zeit wird kommen, da Promiskuität und gegenseitiges Abschlagen unter den Bewohnern der Erde diese den Tieren gleich machen wird. Einige werden in die Wildnis und in die Berge entfliehen, wo sie sich von Wurzeln und Beeren ernähren werden, bis das allgemeine Schlachten beendet ist, sie wieder hervorkommen können, einander grüßen, entschlossen, eine Gesellschaft in moralischer Ordnung zu gründen. Dann wird Maitreya, der kommende Buddha, erscheinen, um das neue Zeitalter einzuleiten.

Es gibt einen bedeutenden Unterschied zwischen der Staatsethik, mit der der frühe Buddhismus befasst war, und den brahmanischen Vorstellungen zu den moralischen Verantwortungen des Königs. Wie U. N. Ghoshal festhält, »war die brahmanische königliche Ethik dessen persönliches Dharma, oder seine Pflicht, verstanden in hinreichlich dehnbaren Begriffen, um die Bedürfnisse des Königreiches zu berücksichtigen und um in Manu und vielmehr noch im Mahābhārata (nach Bhīṣma) die vollständige Integration der Arthaśāstra-Kategorien zu erlauben.« Andererseits beinhaltet das buddhistische Dharma bezüglich des Königs, die Anwendung dessen Universalethik auf die Staatsangelegenheiten.¹⁷ In der brahmanischen Theorie

¹⁷ Fn. 13, S. 144.

arbeitet der König sein eigenes persönliches Heil aus, indem er seine angemessene Pflicht oder sein Dharma als König erfüllt – das beherrschende Prinzip der brahmanischen Theorie. In buddhistischer Sicht aber ist der König der Handelnde, durch den das ewige, universale Dharma wirksam wird. Dieser Punkt wird im Anguttara Nikaya deutlich gemacht, wo der Buddha sagt: »der König, der das Rad des Staates dreht, ein Dhamma-König, dreht wahrhaftig kein unkönigliches Rad. Der Dhamma-König, also jener König, dessen Regierung für das Implementieren eines buddhistischen Gesellschaftsplanes notwendig ist, ist der König, der in Unterordnung unter eine einzige Macht regiert: das ewige, universale Dhamma.«¹⁸

Wenn Gewaltlosigkeit und Freigiebigkeit das Wesen der buddhistischen Moral für das gemeine Volk sind, so sind diese auch in einem buddhistischen Staat die Minimalvoraussetzungen für den König und für die Gemeinschaft der professionellen Buddhisten, dem Sangha. Es ist klar, dass die buddhistische Gemeinschaft bestimmte Organisationsformen und -methoden von Stammes-Republicken übernommen hat. Sicherlich brachte der Buddhismus eine neue Perspektive gegen Gewalt und Krieg. Die buddhistische politische Theorie war auf dem Prinzip gegründet, dass das Rad der Macht sich abhängig vom Rad der Rechtschaffenheit dreht und nicht einfach, dass Macht *per se* richtig ist, wie in Kauṭilyas Arthaśāstra. Der Konflikt zwischen diesen beiden Philosophien wurde von König Aśoka als

¹⁸ Fn. 13, S. 145.



In buddhistischer Sicht ist der König der Handelnde, durch den das ewige, universale Dharma wirksam wird.



Rachsüchtigen Schaden einem zufügen, der unbeabsichtigt Fehler begangen hat, wird in Folge endlos Böses mit sich bringen.

Tirukkural

Gewissenskonflikt erlebt. Er trat seine Laufbahn als Prinz im Erbe einer brahmanischen Tradition von Staatskunst an, war dann aber anderen Traditionen, wie dem Jainismus und dem Buddhismus ausgesetzt. Nach dem Kalinga-Krieg sieht man die buddhistischen Einflüsse auf Aśokas Politik. Sein siebtes Säulen-Edikt besagt, »der Fortschritt im Dhamma wurde durch zwei Mittel erreicht: Gesetzgebung und Überredung. Von diesen zwei war die Gesetzgebung weniger einflussreich, und einflussreicher aber die Überredung [...] Die Menschen haben ihr Anhängen an das Dhamma vermehrt, indem sie überredet wurden, Lebewesen nicht zu verletzen und Leben nicht zu nehmen.«¹⁹ Nicht-Verletzen und Nicht-Töten werden in diesem Säulen-Edikt als charakteristische Weisen genannt, in denen sich das öffentliche Befolgen des Dhamma sich selbst in Aśokas Reich zeigt.

III TIRUKKURALS HALTUNG ZU GEWALT UND KRIEG

Es ist durchaus interessant, hier einen weiteren Text aus der Tamil-Tradition heranzuziehen: den *Tirukkural*,²⁰ der eine andere Orientierung und andere Schwerpunkte hinsichtlich

¹⁹ Fn. 13, S. 160.

²⁰ Dieses Werk wird dem Dichter Tiruvaḷḷuvar zugeschrieben. Die Forschung schwankt in der Festlegung der Entstehungszeit zwischen dem 3. Jhd. vor Chr. und dem 5. Jhd. n. Chr. Der Text selbst ist in drei Teile unterteilt: *aṟam* (fundamentale Lebensprinzipien), *poruḷ* (Management) und *inbam* (Liebe in der Familie). Insgesamt 133 Kapitel zu je zehn Versen bilden also 1330 Strophen.

des Gewaltthemas hat. Der *Tirukkural* wird in der Regel, etwa nach Karl Graul²¹ und Kamil Zvelebil²², für einen Jaina-Text gehalten, obwohl ihn sowohl hinduistische Śivaiten und Viṣṇuiten als auch sogar Christen für den je ihrigen reklamieren.²³ Auch dieser Text handelt von Staatsadministration und Management-Skills verknüpft mit Werten. Er zählt die notwendigen Faktoren eines Königs auf, wie etwa weise Regierung durch den König, die Kunst der Verwaltung durch die Minister, Verteidigungsstrukturen, ökonomische Ressourcen, militärische Strukturen, Verbündete und Familie. Mit diesen Themen setzt sich der zweite Teil des Werkes in den Kapiteln 29 bis 108 auseinander, der Abschnitt ist mit »Fundamentale Lebensprinzipien« oder »Politische Fähigkeiten und soziales Leben« überschrieben.

Obwohl mehrere Punkte dem *Arthaśāstra* und dem Dharma-Konzept der Hindu-Texte ähnlich sind, liegt der Schwerpunkt des *Tirukkural* letztlich woanders: Der *Kural* besteht auf einen rechtschaffenen Leben harmo-

²¹ Andreas NEHRING: *Orientalismus und Mission*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2003, S. 228–241.

²² Kamil ZVELEBIL: *Tamil Literature*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1974, S. 119–125.

²³ Christliche Missionare schätzten den *Tirukkural* sehr für dessen ethische Werte. Der dänische Missionar August Friedrich Caemmerer hat den Text zum ersten Mal 1800 ins Deutsche übertragen, 1865 veröffentlicht Karl Graul eine Neuübersetzung. C. J. Beschi übersetzte den Text ins Lateinische, G. U. Pope 1889 ins Englische. Das mag die Faszination, die dieser Text auf Missionare ausübte, verdeutlichen.





nisch in der Welt, und in diesem Zusammenhang wirkt der Text kritisch gegenüber den Brahmanen: Wenn ein Brahmane die Veden vergisst, so erhält er sie zurück, wenn er sie nochmals liest. Wenn er aber die richtige Lebensführung missachtet, verliert er sogar sein Geburtsrecht (Kuraḷ 134). Nicht unbedingt das richtige Wissen, sondern vielmehr die richtige Handlung in dieser Welt wird vom Kuraḷ wertgeschätzt: »Was ist der Vorteil großen und genauen Wissens«, sagt er, »wenn sich ein Mann aus Gier gegenüber seinem Nachbarn schlecht verhält« (175). Ins Auge fällt der Unterschied zur Forderung der Gītā, dass der Wissende sich von seinen Handlungen lösen muss, um frei von der Welt zu werden (Gītā 410). In der Gītā wird ein freies und interesseloses Handeln verlangt, und man hält keinenfalls an der Frucht des Werkes fest, da dies nur neue Bindung schaffen würde. Das Ziel ist, auf diese Weise »frei von Handlung« zu werden (*akarman*). Aber im Kuraḷ geht es größtenteils nicht um die innere Freiheit von Besitz, Frau und Kindern, Haben, als ob man nicht hätte, und Tun, als ob man nicht täte: dies würde den Werten des Kuraḷ widersprechen. Der Kuraḷ verlangt reine und verinnerlichte weltliche Handlungen und keine Gleichgültigkeit gegenüber der Welt oder eine mystisch losgelöste innerliche Handlung. Dieses Handeln unterscheidet sich auch von einem christlichen Handeln: in der Welt, aber nicht von der Welt.²⁴

24 Hans-Joachim KLIMKEIT: *Anti-religiöse Bewegungen im modernen Südindien. Eine religionssoziologische Untersuchung zur Säkularisierungsfrage*. Bonn: Röhrscheid 1971, S. 132.

Das kommt nun nicht überraschend, denn im Kuraḷ findet sich eine Religionskritik, bzw. -kritik an den Göttern. Kuraḷ 1073 sagt: »prinzipienlose Menschen sind wie die Götter, denn sie tun, wie ihnen gefällt.«, im selben Zusammenhang wird auch über die Erniedrigung des Bettelns gesagt: »Wenn der Schöpfer beabsichtigte, dass einige Menschen betteln sollten, um sich im Leben durchzuschlagen, dann möge auch er in solch einer Welt und einhergehen und zu Grunde gehen.« (1062)

Die politische Ethik zeigt sich in der Grundlegung des Staates (Kap. 74–95) und dem Verhalten der Staatsminister (Kap. 64–73), sie unterscheidet sich von der klassischen Hindu-Schrift, dem Arthaśāstra. Nicht richtiges Handeln, sondern nur *daṇḍa*, Machtausübung, Gewalt und Strafe scheinen im Arthaśāstra die empfohlenen Grundlagen politische Macht zu sein, auch wenn die Anwendung von *daṇḍa* nicht als nackte Gewalt (*bala*) empfohlen wird, sondern versteckte, subtile Formen von Schläue oder der Macht heimlicher Abmachungen. Im Gegensatz dazu verlangt der Kuraḷ vom Herrscher eine rechtschaffene Pflichterfüllung, vergleichbar den Wolken, die über Gut und Böse regnet und keine Gegenleistung erwartet und damit zum Ausdruck bringt, dass Dharma (Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit) von Artha (weltliche Angelegenheiten) nicht wie im Arthaśāstra getrennt werden dürfen.

Es ist bezeichnend, dass ein tugendhafter Mensch anderen keinen Schaden zufügen würde, selbst wenn es seinen Ruhm und seinen Reichtum mehrten würde. Der rechtschaffene

Wer Freiheit von Schmerz sucht, sollte keinen zufügen.

Tirukkural



»Die beste Strafe für jene, die dir Böses tun ist, sie damit zu beschämen, indem Böses mit Gutem vergolten wird.«

Tirukkural 314

Mensch wird angewiesen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten, selbst wenn er es selbst erleiden musste. Als beste Strafe gilt es, jene zu beschämen, die Böses getan haben, indem man Böses mit Gutem vergilt. Würde man jenen auch Böses antun, wie würde man dann von seiner Weisheit profitieren?

»Sogar wenn es dem Reichtum und dem Ruhm zuträglich wäre: Ein tugendhafter Mensch würde keinem anderen Schaden zufügen. (311)

Sogar wenn einer aus Bosheit Schaden zugefügt hätte, das Ideal des rechtschaffenen Menschen ist dennoch, dies nicht mit Bösem zu vergelten. (312)

Rachsüchtigen Schaden einem zufügen, der unbeabsichtigt Fehler begangen hat, wird in Folge endlos Böses mit sich bringen. (313)

Die beste Strafe für jene, die dir Böses tun ist, sie damit zu beschämen, indem Böses mit Gutem vergolten wird. (314)

Wenn du den Schmerz des anderen nicht als deinen eigenen siehst: von welchem Nutzen ist dann deine großartige Weisheit? (315)

Wovon man begreift, dass es einem selbst Schmerz zufügt, das sollte auch dem Nachbarn nicht zugefügt werden. (316)«²⁵

Es wird klar darauf verwiesen, dass anderen Schaden zuzufügen auf den Übeltäter selbst zurückfällt.

²⁵ Der Tirukkural wurde mehrmals in westliche Sprachen übersetzt, ins Deutsche zuletzt von Albrecht FRENZ & K. LALITHAMBAL: *Die Welt lebt durch Güte. Die indische Spruchweisheit des »Tirukkural«*, Zürich und Düsseldorf 1999, die Übersetzung hier aber folgt dem Autor. (Anm. d. Übers.)

»Warum sollte einer, der den Schmerz einer Verletzung erfahren hat, verursachen, dass anderen Schaden zugefügt wird? (318)

Wenn einer am Vormittag seinem Nachbarn Schaden zufügt, wird Schaden sicherlich am Nachmittag über ihn selbst kommen. (319)

Aller Schmerz der Welt kommt auf jenen zurück, der ihn verursacht hat. Wer Freiheit von Schmerz sucht, sollte keinen zufügen. (320)«

Diese Denkweise stimmt nicht mit dem Arthaśāstra überein. Der Tirukkural hält das Nicht-Töten auch für den höchsten Wert, selbst wenn das den eigenen Tod mit sich bringt. Sogar wenn große Vorteile von einem Opfertod zu erwarten sind, wird der tugendhafte Mensch vom Töten Abstand nehmen.

»Von allen, die sich aus der Welt zurückgezogen haben, um der (Wieder-)geburt zu entkommen, sind jene, die Gewalt verweigern und Nicht-Töten anpreisen, die besten. (325)

Der Gott des Todes soll nicht Hand anlegen an jene, die das Gelübde des Nicht-Tötens einhalten. (326)

Sogar wenn es den Verlust des eigenen Lebens mit sich bringt, ist es am besten davon Abstand zu nehmen, andere zu töten. (327)

Sogar wenn großartige Vorteile aus einem Opfertod gezogen werden können, wird ein Mensch von wahren Adel und Tugend das Nicht-Töten vorziehen. (328)

Jene, die das Schlachten von Tieren als Beruf ausüben, werden von jenen, die zu unterscheiden vermögen, als abscheulich betrachtet. (329)

Jene, die vom Töten von Tieren leben, werden sicherlich in ein Leben von Krankheit, Armut und Ehrlosigkeit stürzen. (339)«





Das ist eine Ansage gegen das Töten von Opfertieren, wie es in den Veden empfohlen wird.

Die obenstehenden Überlegungen des Tirukkural müssen in Betracht gezogen werden, will man eine »indische« Position zum Thema Gewalt in Zeiten des Konflikts verstehen. Das bringt auch eine neue Perspektive auf das wofür Gandhi stand: Gewaltlosigkeit. Gandhis Festhalten am *Satyagraha* mag ebenso realitätsfremd erscheinen, wie die andere Backe hinzuhalten, wenn man auf die eine geschlagen wurde. Aber genau das ist die Herausforderung der Weisheitstraditionen Indiens gegen gewalttätige Aggressoren. Diese Tendenz berechtigt zu keinerlei Gewaltanwendung und schon gar nicht zu einem »gerechten Krieg«. Der Kural scheint widerzuspiegeln, was der Dhammapada sagt: »Feindschaft endet in dieser Welt nicht durch Hass, sondern durch Nicht-Hass. Das ist die ewige Wahrheit.« (1, 5)

IV MAHATMA GANDHIS KONZEPT DES SATYAGRAHA (1869–1948)

Gandhi war mit den wesentlichen religiösen und ethischen Prinzipien des Hinduismus vertraut und brachte diese Dimensionen bewusst in ein politisches Leben. Sein Leben und Werk muss daher als repräsentativ für einen gewaltfreien politischen Hinduismus gesehen werden, im Gegensatz zu dem gewalttätigen, militanten und chauvinistischen Fundamentalismus, der in jüngster Zeit unglücklicherweise in den Mittelpunkt getreten ist und ein ganz anderes Bild eines politischen Hinduismus vermittelt.

Gandhi verstand seine »Experimente mit der Wahrheit« als eine spirituelle Suche nach Befreiung (*mokṣa*). So muss Gandhis politisches Engagement im Rahmenwerk seines frommen hinduistischen Lebenshintergrund, der in seinen Lehren eine Synthese mit christlichem Denken eingeht, gesehen werden.

Nach dem Massaker von General Dyer in Amritsar mit 380 Toten und über 1000 Verletzten begann Gandhi seinen gewaltfreien Weg, eine von ihm entwickelte Methode: ziviler Ungehorsam und Nicht-Kooperation. Letzteres besteht in der Verweigerung von Ehrentiteln und -positionen, dem Boykott britischer Waren und die Verbreitung indischer Textilien. Ziviler Ungehorsam bedeutet bewusste Opposition gegenüber der ungerechten Kolonialherrschaft, was zu Massenarresten führte.

Das Ziel des gewaltfreien Widerstands war Eigenständigkeit und damit Unabhängigkeit vom britischen Thron. Die Nicht-Kooperation-Bewegung begann 1920 und dauerte zwei Jahre. In dieser Zeit wurde Gandhi zu einer charismatischen Leitfigur der Unabhängigkeits-Bewegung. Ohne ein politisches Amt angenommen zu haben, wird er von den etablierten Politikern der Kongress-Partei anerkannt.

Gandhis politische Originalität und Kreativität besteht darin, die individuellen ethischen Ideale des indischen Asketentums in Methoden politischer Interaktion verwandelt zu haben. Sein Ideale von Gewaltlosigkeit (*ahimsā*), Wahrheit (*satya*), Besitzlosigkeit (*aparigraha*), Zölibat (*brahmacarya*) und verschiedene Praktiken ziel-orientierten Fastens haben ihre Ursprünge im hinduistischen

»Feindschaft endet in dieser Welt nicht durch Hass, sondern durch Nicht-Hass. Das ist die ewige Wahrheit.«

Tirkkural



Gandhis politische Originalität und Kreativität besteht darin, die individuellen ethischen Ideale des indischen Asketentums in Methoden politischer Interaktion verwandelt zu haben.

Yoga, aber auch in Buddhismus und Jainismus. Gandhi vereinte diese Tugenden der indischen antiken Asketen-Ethik mit westlicher Soziallehre. Er verlieh dem individualistischen Asketentum eine soziale Dimension, um es politisch wirkmächtig zu machen. Die grundlegende Idee ist diese: wenn ich selbst gewaltfrei bin, wird diese Haltung eine Auswirkung auf andere haben. Satyagraha, das Festhalten an der Wahrheit, wird sich selbst hinaufarbeiten zu seinen eigentlichen politischen Wechselwirkungen im Westen, wenn dieses Festhalten an der Wahrheit im Rahmen eines passiven und gewaltfreien Widerstandes passiert, zum Beispiel in der Friedensbewegung.

Wenn Gandhi von Gewaltfreiheit als höchster Religion spricht, dann bedenkt er dabei auch die asketische Tradition, die schon im Mahābhārata die moralische Norm der Gewaltlosigkeit als höchstes Prinzip erklärt. Gandhi aber geht über diese Tradition hinaus, indem er den inneren Frieden zu einem gesellschaftlichen Frieden erweitert. Politische Macht als Gewalt in konkreter und organisierter Form ist für Gandhi lediglich ein zweifelhaftes Mittel, um die Lebenssituation der Menschen zu verbessern. Auf lange Sicht gesehen wird ein Staat von erleuchteter Anarchie entstehen, eine führerlose Gesellschaft kleiner, autokratischer Landbesitzer, wo jeder sein eigener Herr ist. Aber das Ideal der Gewaltfreiheit kann im Leben nicht vollständig verwirklicht werden, daher bleibt es als Aufgabe bestehen. Gandhi hörte in seinen Momenten des Zweifels auf seine »innere Stimme« und blieb so seinem Mot-

to treu. »Man muss Gott mehr gehorchen, als dem Menschen« war ein verbindlicher Satz für ihn, auch im Bereich der Rechtssprechung und der Politik.

Wir sehen, wie in Leben und Lehre Gandhis verschiedene Einflüsse ins Spiel kommen und sein Konzept von Gewaltfreiheit bilden, eine Art moderne Version einer Theorie des gerechten Krieges. Bhakti und asketische Ethik des Hinduismus, aber auch die christliche Lehre, allen voran freilich die Bergpredigt und schließlich auch die westliche Soziallehre mit ihrem Egalitarismus, ihrem universalistischen Denken: Gandhi schuf daraus seine Version eines gewaltfreien politischen Hinduismus. Dennoch wurde gerade Gandhi selbst Opfer eines gewalttätigen politischen Hinduismus.

V ZUSAMMENFASSUNG

Es macht gar keinen Sinn, nach einem Konzept eines gerechten Krieges zu fragen. Krieg ist einfach ungerecht, wie sehr auch immer man ihn rechtfertigen zu können glaubte und glaubt. In den asketischen Traditionen der indischen Religionsgeschichte, wie etwa im Buddhismus oder im Jainismus wird ausdrücklich und klar darauf hingewiesen, dass Gewalt und Krieg gegen die Vernunft und gegen die Offenbarung stehen. Diese Traditionen werden stets jene in Frage stellen, die auf Basis der Vernunft für einen gerechten Krieg argumentieren und die sich für einen »Krieg um alle Kriege zu enden und Frieden zu erwirken« aussprechen.

