

Krieg und Gewaltlosigkeit in der Bhagavadgita

Unterstützt die Bhagavadgita, die alte und einflussreiche Schrift, die Mahatma Gandhi sein „täglich befragtes Wörterbuch“ nannte, den Krieg? Oder ist die Hauptbotschaft der Gita vereinbar mit Pazifismus? Dieser Artikel will sich mit den Darstellungen der westlichen christlich beeinflussten Standpunkte zum Krieg und den indischen Traditionen befassen – wie die Theorie des gerechten Krieges und Pazifismus – bis zu den in der Gita zwangsläufig enthaltenen ungenauen Darstellungen und Missverständnissen wie im alten Indien Krieg und Gewaltlosigkeit verstanden wurden; speziell mit solchen Interpretationen der Gita, die davon ausgehen, dass unter allen Umständen für alle Menschen dieselben Regeln gelten. Diese eigenartige westliche Annahme ist den indischen Traditionen weithin fremd, in denen der Begriff von *svadharma* – die besondere Pflicht des Einzelnen in besonderen Situationen – das Hauptanliegen ist. Es wird auch erörtert, dass die komplexe Lehre der Gita über Krieg und Gewaltlosigkeit nur im Zusammenhang mit der hinduistischen Vorstellung verstanden werden kann, dass es verschiedene Stufen des Lebens und der spirituellen Entwicklung gibt, zu denen verschiedene ethische Vorschriften gehören, und dass Krishnas Kritik an Arjuna nicht von einer Theorie des gerechten Krieges stammt, sondern von einer transzendentalen Vorstellung der Wirklichkeit, der Arjunas Mitleid nicht entspricht. Das Ideal von *ahimsa*, auf das die indische Tradition hinweist – einschließlich der Tradition, die in der Gita Ausdruck findet – ist sowohl eine Konsequenz aus der Verwirklichung eines Bewusstseinszustandes, in dem alle Unterscheidung von „ich und mein“ transzendiert ist und man nicht mehr zwischen dem „eigenen“ Leiden und dem Leiden „anderer“ unterscheidet, als auch ein Mittel, diesen Bewusstseinszustand zu erreichen. Aus dieser Perspektive wurzelt das Mitleid Arjunas für seine Lehrer und Verwandten auf dem Schlachtfeld noch im Ego und Körperbewusstsein, und ist also ein Defizit.

Krieg und die Gita

Nachdem im Mahabharata, dem großen Epos, wiederholte Versuche, ein Friedensübereinkommen zu erreichen, fehlgeschlagen sind und ein Krieg unvermeidlich ist, beginnt die Gita. Auf dem Schlachtfeld von Kurukshetra, wo der Streit entschieden werden soll, hat jede Seite eine riesige Armee zusammengezogen. Arjuna, einer der Pandavabrüder und ihr bester Krieger, hat die Aufgabe, den Angriff anzuführen. Er beauftragt seinen Wagenlenker und besten Freund Krishna, ihn zwischen die beiden Armeen zu fahren. Als er die auf beiden Seiten versammelten Krieger sieht, überkommt Arjuna Mutlosigkeit. Er fürchtet nicht um sich selbst. Sein Heldenmut wurde im ganzen Epos wiederholt dargestellt. Er wird auch nicht plötzlich zu einem Pazifisten. Doch als er erkennt, dass auf beiden Seiten gute und edle Menschen stehen – von denen viele seine Freunde und Verwandte sind – ist er von Leid erfüllt, weil er weiß, dass viele dieser guten und edlen Menschen sterben werden.

Dies ist der Punkt, an dem die Dinge in der Interpretation der Gita kontrovers werden. Denn Krishna – eher schockierend für Menschen, die den Hinduismus mit Gandhi und seinem Ideal der Gewaltlosigkeit assoziieren – rügt Arjuna, dass er kurz vor dem Kampf die Nerven verliert: „Warum diese Feigheit in der Stunde der Krise, Arjuna? Der Feige ist unedel, schamlos und kennt nicht die Wege des Himmels. Ergib dich nicht der Schwäche! Das ist unnatürlich an dir! Verbanne diese kleinliche Schwäche aus deinem Herzen. Erhebe dich und kämpfe, o Arjuna!“ Es ist ganz recht, dass Krishna, um seinen Freund zu trösten und ihn zum bevorstehenden Kampf anzuspornen, beginnt, Arjuna in eine Unterhaltung über die grundlegenden Wahrheiten des Vedanta zu verwickeln. Am Ende der Gita sehen wir, dass Krishna erfolgreich war. Arjuna führt den Angriff an und der Kampf ereignet sich geradeso, als ob die ganze Unterhaltung, aus der die Gita besteht, niemals stattgefunden hätte.

Für viele der modernen Interpreten, besonders der nicht-hinduistischen, ist die Gita ein tief verwir-

render Text. Gandhis große Liebe zu dem Buch und seine gutbekannte und heroische Einstellung zu Gewaltlosigkeit als Instrument für politische und soziale Veränderung, die gewaltlose Revolutionäre wie Martin Luther King und Cesar Chavez inspiriert hat, scheinen mit ihm nicht übereinzustimmen. Besteht da nicht ein Widerspruch zwischen dem Ideal der Gewaltlosigkeit und einem Text, in dem Gott – in menschlicher Gestalt – einem Menschen sagt, er solle sich erheben und Angehörige seiner eigenen Familie auf dem Kriegsfeld abschlachten? Wenn ein moderner Leser eine Gita in die Hand nimmt und den Dialog zwischen Krishna und Arjuna zu lesen beginnt ohne zu wissen, was Kriegsführung im alten Indien, lange vor dem Erscheinen des Christentums oder des Islam bedeutete, wird er verwirrt, ja vielleicht sogar empört sein über den Ratschlag, den Krishna gibt. Wenn er das Buch nicht mit Abscheu wegwirft, sondern weiterliest, wird seine Verwirrung noch größer, denn später im Text empfiehlt Krishna Tugenden wie „Gewaltlosigkeit, Wahrheit, das Fehlen von Ärger, Loslösung, Frieden, Loyalität, Mitgefühl mit den Geschöpfen, das Fehlen von Gier, Güte, Bescheidenheit und Verantwortlichkeit.“ Ist dies derselbe Krishna wie zu Anfang des Textes?

Der im Atomzeitalter lebende Leser, der an den Vietnam-Krieg denkt, wo viele gegen die Teilnahme an einem Krieg, den sie für unrecht hielten, – oder gegen Krieg schlechthin – protestierten, oder an die Situation, in der wir heute leben, wo wir in einen neuerlichen modernen Krieg verwickelt sind, in dem unvermeidbar unschuldiges Leben vernichtet wird, wird vor der Gita zurückschrecken als einem Text, der solche Aktivität nicht in Frage stellt oder verdammt. Arjuna wird solch einen Leser an sich selbst erinnern, wie er vor der abscheulichen Natur des Krieges zurückschreckt. Der Leser, der das schreckliche Ereignis des 11./9. durchlebt hat, mag sogar an Terrorismus und Selbstmordbomber erinnert werden, die glauben, dass ihre Verbrechen gottgewollt sind. „Glücklich die Krieger, denen sich ein solcher Krieg wie eine weitgeöffnete Himmelstüre darbietet.“ (2.32.)

Doch die traditionelle Kriegsführung unterscheidet sich sehr von der heutigen. Sie wird in den Epen des Ramayana und des Mahabharata streng von einem Ehrenkodex beherrscht. Die

Pflicht des Kshatriya-Kriegers ist in diesen Texten und in den *Dharmashastras* sehr gut definiert. Immer wenn Menschen in diesen Texten, selbst die Helden, mit diesem Ehrenkodex in Schwierigkeiten geraten, werden sie getadelt, in manchem Fall sogar verflucht. Der von den Kshatriyas geführte Krieg muss aus gerechten Gründen und nur zwischen Kriegern ausgefochten werden. Angriffe auf Nicht-Krieger – auf unschuldige Zivilisten – ist verboten und ein Ding großer Unehre. Wie weit diese Vorschrift eingehalten wurde, wird in der Geschichte eines fremden Reisenden, dem griechischen Abgesandten Megasthenes, bestätigt. Als Megasthenes zwei Armeen in einen wilden Kampf verstrickt sah, bemerkte er, wie im angrenzenden Feld ein Bauer, völlig unbeeindruckt von der nahe tobenden Schlacht, mit seinem Ochsen sein Feld pflügte. Der Bauer war sicher. Als Nicht-Krieger wusste er, dass die Krieger nicht an ihm interessiert waren, noch war er anscheinend an ihnen interessiert!

Die Kshatriya-Vorschrift ist viel deutlicher definiert als die christliche Vorstellung vom gerechten Krieg oder die islamische vom Jihad. Für das Christentum und den Islam, Religionen der abrahamischen Familie des Monotheismus, haben die ethischen Verfügungen einen universalen Charakter. Ein gerechter Krieg ist für *alle* Christen ein gerechter Krieg. Ein Christ, der die Theorie des gerechten Krieges akzeptiert, akzeptiert mindestens stillschweigend die Verpflichtung, in solch einem Krieg mitzukämpfen, falls sich der Anlass ergibt. Ähnlich besteht im Islam die Verpflichtung einen Jihad zu führen, – einen Verteidigungskrieg gegen Feinde, die den moslemischen Glauben ausmerzen wollen – eine Verpflichtung, an die alle körperlich fähigen erwachsenen moslemischen Männer gebunden sind. Doch ein Kshatriya ist nur verpflichtet, in einem gerechten Krieg mit gerechten Mitteln gegen andere Kshatriyas zu kämpfen. Kriegsführung kommt für die Übrigen der Hindubevölkerung einfach nicht in Frage. Da sie keine Krieger sind, sind sie Pazifisten. Und einem guten Kshatriya bleibt keine Wahl, ob er an einem gerechten Krieg teilnimmt oder nicht. Dies ist seine Pflicht, sein Dharma – und das ist genau das, woran Krishna Arjuna erinnert.

Krishna ermutigt Arjuna nicht, in einem modernen Krieg zu kämpfen, wo er auf Zentren ziviler

Bevölkerung Bomben werfen muss. Er ermutigt ihn nicht zu einem Krieg wie dem in Vietnam oder im Irak, oder wie dem II. Weltkrieg, den die Amerikaner den sogenannten „guten Krieg“ nannten, der gegen die ganze Bevölkerung tobte ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht oder Behinderung. Ein Kshatriya aus alter Zeit würde sagen, dass moderne Kriegsführung *adharmika* ist – wider die Pflicht und gegen die natürliche Ordnung.

Die höhere Lehre

Aber kann die Frage von Krieg und Gewaltlosigkeit in der Gita so leicht gelöst – oder eher *aufgelöst* werden? Im alten Indien wurde es als selbstverständlich betrachtet, dass dort, wo Ahimsa – Gewaltlosigkeit in Gedanken, Wort und Tat – so betont wird, Ahimsa weit mehr bedeutet, als sich einfach nicht am Krieg und am Töten von Menschen zu beteiligen – wie es von Nicht-Kshatriyas allgemein erwartet wird –, sondern gewaltloses Verhalten gegenüber Tieren, Insekten und in manchen Fällen selbst Pflanzen. Gewaltlosigkeit, die im modernen westlichen Sinne typischerweise als heldenhafter Akt, die Teilnahme am Krieg zu verweigern, gesehen wird, ist im alten Indien einfach das Verhalten, das von guten und zivilisierten Menschen erwartet wurde.

Ein Problem erhebt sich jedoch im heutigen Hinduismus, wo der Begriff *jati*, Kaste durch Geburt, zum Objekt weitverbreiteter – und ich würde sagen berechtigter – Kritik geworden ist. Jedenfalls sagen die Hinduschriften, dass im Kaliyuga, der geschichtlichen Periode, in der wir heute leben, Kaste nicht länger eine gültige Kategorie ist, da sich die Kasten vermischt haben und die Menschen nicht länger dem Stand ihrer Verfahren folgen. In solch einer Situation wird der gerechte Krieg zu einer allgemeinen Option, da es für jeden denkbar wäre, ungeachtet seiner Geburtskaste den Kshatriyadharma zu erfüllen. Wie andere Hindu-Reformer meinte Gandhi, dass, obwohl die Geburtskaste nicht länger eine gültige Kategorie sein mag, Kaste stattdessen im Sinne von angeborenen Eigenschaften gesehen werden kann, besonders für den Einzelnen, wie er in der Gita beschrieben wird. Ein Kshatriya ist folglich

jemand, der unter anderem mutig, standhaft und einfallsreich ist.

Meiner Ansicht nach ist jedoch die Art von Krieg, die Arjuna von Krishna vorgeschrieben wurde, nicht länger eine Option. Moderne Kriegsführung ist völlig *adharmika* nach den Normen der Epen und der *Dharmashastras*. Daraus folgt, dass Gewaltlosigkeit für alle vorgeschrieben ist. Das war auch Gandhis Ansicht. Die Verwüstung von Hiroshima und Nagasaki oder vom 11./9. in den US ist nicht etwas, was eine dharmabedingte Zivilisation billigen kann. Die Menschheit hat einen Punkt technischer Entwicklung erreicht, wo es moralisches und dharmabedingtes Pflichtgebot ist, für die vielen Unstimmigkeiten eine friedvolle Lösung zu finden. Das soll nicht heißen, dass die Menschen kein Recht haben sich gegen Gewalttaten zu wehren, oder dass Nationen nicht die Pflicht haben, ihre Bürger zu schützen. Doch die Menschheit muss *als ein Ganzes* daran arbeiten, Bedingungen zu schaffen, die solche Situationen minimieren und im Idealfall ausmerzen. Andernfalls riskieren wir eine Selbstvernichtung.

Gandhi sagte die berühmten Worte: „Versuche, den Lehren der Gita zu folgen. Lebe, wie sie dich zu leben lehrt. Dann schau, ob du fähig bist, irgendeinem Lebewesen Schaden zuzufügen.“ Gandhi glaubte, dass jemand, der die Übung, „auf alle Früchte der Handlung zu verzichten“, Gott in allen Menschen zu sehen und zu dienen, regelmäßig Meditation und Andacht zu üben, unweigerlich und zwangsläufig zu einem Wesen von moralischer Reinheit, Gewaltlosigkeit und Mitgefühl wird.

Es ist von Bedeutung, dass die erste Wahrheit, auf die Krishna Arjuna lenkt, um ihn von seiner Mutlosigkeit zu heilen, die Wahrheit der Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit des Atman, des Selbst, ist: „Wer denkt, dieses Selbst tötet, und wer denkt, es werde getötet, sind beide im Irrtum; nicht tötet der eine, noch wird er getötet.“ Krishna sagt einmal, Arjuna *scheint* weise zu sein, weil er von Mitgefühl spricht. Er leidet mit *diesen* Menschen, weil sie seine biologischen Verwandten sind. Mit anderen Worten, ihre Körper sind mit dem seinem verwandt. Doch was ist mit all den Kriegern, Tieren, Dämonen und anderen Kreaturen, die Arjuna im Mahabharata bisher erschlagen hat? Verdienen sie kein Mitleid? Wahres Mitgefühl

ist paradoxerweise das Ergebnis von *Bindungslosigkeit* – Bindungslosigkeit vom Körper und der kurzlebigen Identität, in der sich der Atman in diesem Leben befindet. Wahre Ahimsa ist unparteiisch, weil sie alle Wesen einschließt. Sie geht davon aus, dass man Gott überall sieht. Hängen nicht *alle* Menschen zusammen? Ist das Selbst letztlich nicht Eins? Das ist die höhere Wahrheit, zu der Krishna Arjuna – und den Leser – führt. Arjunas Verzweiflung im Anblick des Kampfes entsteht aus einem edlen Gefühl, doch für einen Strebenden auf dem spirituellen Weg ist es nicht edel genug. Es ist dieses höhere universale

Mitgefühl, zu dem Krishnas Lehre ihn lenkt. Die Schlacht ist nur die Gelegenheit für seinen Ausdruck.

JEFFERY D. LANG

Aus: PRABUDDHA BHARATA, OCTOBER 2009

VEDANTA–HEFT 3, 2010

VEDANTA–ZENTRUM WIESBADEN E.V.

ÜBERSETZUNG: DIETLIND KLOPPMANN

Die Fragen Yudhistiras

oder: der individuelle und der kollektive *dharma*

Die meisten Leser der Bhagavadgita wissen, dass dieses großartige Lehrgedicht nur ein winziger Bruchteil des Riesenepos Mahabharata ist, doch nur wenige nehmen sich die Zeit, sich mit diesem Epos ausführlicher zu beschäftigen. Und man muss zugeben: allein die schiere Masse dieser 18 Bücher, die die Epen Homers oder die Bibel an Umfang weit übertreffen, kann einschüchternd wirken. Deshalb ziehen viele es vor, populäre „eingedampfte“ Versionen zu studieren – wie etwa die von Biren Roy in Diederichs Gelber Reihe.

Zumindest wird man sich, wenn man eine solche vereinfachte Fassung liest, der Zusammenhänge bewusst, die die mythisch–geschichtliche Ausgangslage der Bhagavadgita bestimmen. Und es treten Gestalten in den Vordergrund, die dem berühmten Dialog zwischen Krishna und Arjuna ein paar zusätzliche Farben verleihen,

Zu diesen Gestalten gehört zweifellos Yudhistira, der älteste der Pandava-Brüder, der die Rolle des Königs inne hatte. Er gilt als Verkörperung des „Dharma“, weshalb uns auch seine Haltung zum Krieg, genauer zur entsetzlichen Schlacht von Kurukshetra, die am Ausgangspunkt der Gita steht, besonders interessiert.

Bekanntlich wird dieser Krieg von fast allen Kommentatoren der Gita symbolisch gedeutet: nicht als eine geschichtliche Schlacht, sondern als die allgemeine Situation des Menschen, der sich immer wieder im konkreten Leben vor Entscheidungen gestellt sieht. Krishna fordert uns auf, uns dem Kampf zu stellen und nicht gleich feige die Flinte ins Korn zu werfen.

Doch es bleibt leider die Tatsache, dass Krishna Arjuna zu Anfang der Gita zum Kampf auffordert. Man kann es sich leicht machen und sagen: damit ist jede „Tätigkeit“ gemeint: Krishna könnte ebenso gut einen Flüchtlingshelfer zu guten Taten anspornen oder einen Schriftsteller dazu ermutigen, seine Schreibhemmung zu überwinden und sich endlich wieder an die Schreibmaschine zu setzen. Schließlich gehe es um „Karma-Yoga“ im Allgemeinen: um das selbstlose Handeln, das nach keinen Früchten schießt. Und das kann auf allen Ebenen erfolgen. Aber trotz allen Verständnisses für die symbolische Deutung: am Anfang der Gita geht es *auch* um einen konkreten Krieg, der sich zu einem entsetzlichen Gemetzel entwickelt, an dessen Ende es kaum Sieger gibt. Arjuna wird von Krishna, von seinem „Gott“, in eine fürchterliche Schlacht geschickt, in deren

Verlauf auch alle ritterlichen Tugenden, von denen zuerst so viel geredet wird, über den Haufen geworfen werden. Am Ende des angeblich „gerechten“ Krieges stehen wir vor riesigen Leichenbergen, und wieder einmal, wie so oft in der Geschichte der Menschheit, beugen sich wehklagende Frauen über hingeschlachtete Männer. Und wofür das Ganze? Wegen ein paar Dörfern, die die Pandavas nach ihrem Exil in ihrer Bescheidenheit noch für sich beanspruchen. Und natürlich auch wegen der arischen Kriegerehre, wegen des Kshatrya-Kodexes, an den Krishna Arjuna immer wieder erinnert – und den Yudhisthira, sein älterer Bruder, am Ende des Epos radikal in Frage stellt und verflucht.

Dieser Kshatrya-Kodex wird nicht selten verklärt: Es gehe immer nur um die Verteidigung von Schwachen. Dabei hatten auch die Pandavas, die „Guten“ im Drama, keine Hemmungen, brutale Eroberungskriege zu führen. Auch die gewaltsame Entführung von Frauen gehörte durchaus zum „Kodex“.

Als Yudhisthira im Verlauf der Schlacht diesen ganzen Männlichkeitswahn verflucht, sagt sein Bruder Bhima zu ihm: „Sammele deine Kraft und erfülle deine Pflichten als König. Lass uns mit Tatkraft und Kriegslist unsere Feinde schlagen und unser Königreich zurückgewinnen, denn für einen Kshatrya ist Macht die Wurzel des Wohlstands.“

Wir sind gewohnt, den Hindu für seine Sanftmut und Friedfertigkeit zu bewundern, doch der Kshatrya-Kodex zeigt, dass der Hinduismus auch seine „vitale“, ja grausame Seite hat – eine Seite, die heute in manchen nationalistisch-fundamentalistischen Strömungen wieder an die Oberfläche kommt. Es gibt indische Anleitungen zur Kriegsführung und zur politischen Machtausübung, die einen Machiavelli ein wenig blass aussehen lassen. ...

Yudhisthiras Kritik ist noch schärfer. Ihm ist bewusst, dass auch der arische Kshatrya-Kodex, den Krishna ja mit keinem Wort zurückweist, zu diesem großartigen „Weltspiel“ gehört. Und er will streiken, er will aus diesem Spiel aussteigen, er will wie Iwan Karamasov seine Eintrittskarte zurückgeben, er ist – vielleicht – der erste Wehrdienstverweigerer der Geschichte. „Kann man

denn irgendetwas Gutes am Krieg finden?“ fragt er Krishna. „Die Kastenpflicht der Krieger ist böse. Und wir sind Krieger. Also ist unsere Kastenpflicht gar kein *dharma* – und doch wäre es tadelenswert, sie nicht zu erfüllen. Die Pflicht eines Shudra ist Gehorsam, Vaishyas leben vom Handel, aber wir leben vom Töten, während die Brahmanen die Bettlerschale wählen. Krieger töten Krieger, wie Fische von Fischen leben und Hunde Hunde töten. Krishna, siehst du nicht, in welcher üblen Lage *dharma* gekommen ist? Krieg bedeutet töten, Kampf bedeutet Leben nehmen. Krieg ist immer falsch, denn wer tötet, wird seinerseits getötet werden, und einem, der getötet wurde, sind Sieg und Niederlage ziemlich gleich. Sieg erzeugt Hass, und Hass kann nie durch Hass getilgt werden. Sobald Güte beiseitegeschoben wird, stellt sich Grausamkeit ein, und weise Männer haben dies mit einem Hundekampf in einer Wasserlache verglichen: Zuerst wedeln sie mit dem Schwanz, dann bellt der eine, und der andere bellt zurück; dann wirbeln sie zusammen herum, beißen einander und knurren. Und dann beginnt der Kampf auf Leben und Tod. Der Stärkere gewinnt und isst das Fleisch des anderen. Krishna, es besteht keinerlei Unterschied zwischen Menschen und Hunden.“

Vor allem nimmt Yudhisthira von der Heroisierung und Verklärung des Krieges Abschied, die im Mahabharata und auch in der Gita noch eine große Rolle spielen. Die grausigen und brutalen Aspekte des Krieges werden dem Leser zwar nicht erspart, aber wieder und wieder wird von einem „heiligen“ Krieg gesprochen und dem Kshatrya wird versprochen, er erwerbe sich mit dem Heldentod den direkten Zugang zum Himmel. Ist man da so weit von Josef Goebbels entfernt, der in seiner berühmten Rede den „Totalen Krieg“ mit einem „Gottesdienst“ verglich?

Doch Krishna ist von den pazifistischen Reden Yudhisthiras nicht beeindruckt. „Sieg oder Tod im Kampfe ist der ewige Ratschluss des Schöpfers. Dies ist das einem Krieger geziemende Dharma. Mitgefühl ist nicht vorgeschrieben.“

Draupadi legt noch einen drauf. Sie lässt durchblicken, dass Yudhisthira nicht ganz normal sei. Er sei schlicht ein Ketzer (*nastika*), d.h. er schließe sich mehr oder weniger der Linie der Jains und Buddhisten an, die die Tugend des Nicht-

Verletzens üben. Sie befürchtet, er könne andere, vor allem seine Brüder, mit seiner Verrücktheit anstecken, und sie empfiehlt, man solle jemanden, der aus dem Geleise gerät, mit Drogen behandeln. ...

Radikale Erlösungswege wie der Buddhismus und auch das frühe Christentum zeigen den Weg, der aus diesem brutalen Naturgesetz heraus führt. Buddha ist an diesem Fressen-und-Gefressenwerden und an den Machtspielen dieser Welt nicht mehr im Geringsten interessiert, und auch der Jesus der Bergpredigt unterläuft die brutalen Gesetze des „Alten Äon“, die in seinen Augen im Reich Gottes nichts mehr zu suchen haben. Beide können sagen: „Ich habe die Welt überwunden!“

Dasselbe gilt für die Rishis der Upanishaden, die im „Wald“ lebten und die immerhin den Grundstein für die großartige Vedanta-Philosophie legten. Yudhisthira sehnt sich nach ihrem meditativen friedlichen Leben – und wird dafür von Draupadi, von seinen Brüdern und sogar von Krishna gerügt.

Sollen wir uns ihrer Kritik anschließen – oder sollen wir mit Yudhisthira (und mit Jesus und Buddha) diese ganze alte und nur angeblich „ewige“ Weltordnung, in der auch der Krieg etwas völlig „Natürliches“ ist, zum Teufel wünschen?

Man muss dem Mahabharata immerhin zugutehalten, dass es in einer Zeit, als der Krieg als Mittel zum Durchsetzen von Machtansprüchen etwas Selbstverständliches war, eine Plattform für solche leidenschaftlich ausgetragenen Dialoge lieferte. Das radikale Hinterfragen wird erlaubt, und Yudhisthira steht am Ende des Epos eigentlich als die integerste Gestalt da.

Vieles, auch in der Gita, ist natürlich geschichtsbedingt, also relativ. Ein begeisterter Bewunderer der Gita muss sich nicht ständig für das Arier-Gedöns am Anfang der Gita entschuldigen. Krishna spricht da gleichsam unter seinem Niveau – so wenn er Arjuna bei seiner Kshatrya-Ehre packt und den Heldentod auf dem Schlachtfeld feiert, der dem Krieger automatisch das Tor zum Himmel öffnet. Sind wir da so weit vom „Heiligen Krieg“ fanatischer Islamisten entfernt? Auch wenn Krishna Arjuna Gott sei Dank keine 72 Jungfrauen verspricht?

Ich kenne kaum einen Vedantin, der diese Verse heute noch für wichtig hält. Schwieriger ist da jedoch die Frage, die in der Gita oft diskutiert wird, nämlich ob der Mensch dazu verurteilt ist, die Stellung in der Gesellschaft, die ihm von Geburt an zugeteilt wurde, voll einzunehmen. Wenn Arjuna am Anfang der Schlacht Einwände gegen den Krieg vorbringt, wird ihm ja immer vorgehalten, er sei nun mal kein Einsiedler oder Mönch, sondern ein Krieger, und es sei nun mal seine Aufgabe, auf dem Schlachtfeld seinen Mann zu stehen. Ironischerweise trägt Arjuna eben diese Argumente später gegenüber seinem Bruder Yudhisthira vor – der dann immer mehr den Aussteiger spielt.

Krishna hat natürlich Recht, wenn er uns ermahnt, nicht immer gleich vor Schwierigkeiten davonzulaufen. Und er hat Recht, wenn er darauf hinweist, dass das Leben immer wieder ambivalente Situationen bereithält, in denen wir uns „entscheiden“ müssen. Das Leben mit all seinen Spannungen und Zwielfichtigkeiten ist nun einmal kein friedliches Paradies. Deshalb rät uns Krishna, zu handeln – aber eben selbstlos und ohne sich an die Früchte zu klammern.

Doch diese Ratschläge erteilt er in einem kosmischen Rahmen, der für ewig festgelegt zu sein scheint: dem Kastensystem, in dem auch der Krieger seinen festen Platz hat und in dem die Frau auf ewig die Rolle der Dienerin spielen darf. Und Krishna ist „not amused“, als Yudhisthira dieses ganze „System“ hinterfragt. Denn selbst wenn alle Krieger selbstlos wären – was sie zweifellos nicht sind –, würde das den Krieg legitimieren? Wäre der Krieg schon dadurch geheiligt, dass Soldaten bloße Auftragsempfänger sind und völlig selbstlos Menschen abschlachten oder selbstlos eine Atombombe über Hiroshima abwerfen? Sie erledigen ja nur ihren Job – und dürften deshalb, wenn man Krishna ernst nimmt, auch nicht zur Verantwortung gezogen werden. Wie viele Deutsche redeten sich nach dem 2. Weltkrieg und nach den entsetzlichen KZ-Verbrechen damit heraus, sie hätten schlicht ihre Pflicht getan?

Man sieht, mit der Tugend der Selbstlosigkeit und dem Ideal des Karma-Yoga allein kommt man hier nicht weiter. Auch Automaten und Roboter sind „selbstlos“. Wichtig ist auch und gerade

die ethische Wertung und die Beurteilung des „Ganzen“ – und in dieser Hinsicht ist Yudhisthira aus humanistischer Sicht im Grunde konsequenter und radikaler als Krishna. Er steht der Bergpredigt mit ihren friedensgebenden Impulsen letztlich näher als dem statischen Weltbild Krishnas, in dem sich in unendlichen Zyklen im Grunde die ewig gleichen Dinge wiederholen, in dem Kaufleute ihren cleveren Geschäften nachgehen, Shudras und Frauen demütig und bescheiden zu sein haben, Brahmanen ihre Rituale vollführen, fromme Asketen meditieren – und Krieger eben ihre kriegerischen Pflichten erfüllen und sich gegenseitig umbringen.

Angesichts heutiger apokalyptischer Ängste ist auch der Hinweis wichtig, dass es sich bei der Schlacht von Kurukshetra keineswegs um ein nettes edles Ritterspiel gehandelt hat. Die Dynamik der Eskalation (die Yudhisthira mit der Schilderung eines Hundekampfes sarkastisch illustriert) wird in allen Einzelheiten dargestellt, das Grauen des Krieges wird im Detail ausgemalt und es wird nicht verhehlt, dass fast alle guten ritterlichen Vorsätze am Ende über den Haufen geworfen werden. Selbst Yudhisthira, die Verkörperung des Dharma, wird dazu überredet, den Verlauf der Schlacht mit einer Lüge zu beeinflussen. Und vor allem werden am Ende Waffen eingesetzt, die fast schon an eine atomare Bedrohung denken lassen. „Die Waffen schossen hoch in die Lüfte, und Flammen brachen aus ihnen hervor, die dem großen Feuer glichen, das die Erde am Ende eines Zeitalters verschlingt.“ Auch von Langzeitwirkungen ist die Rede: Wenn Arjuna z.B. seine „Brahmastra“-Waffe einsetze, würde eine zwölf Jahre lange Dürre das Land befallen. Beim Einsatz einer anderen Waffe würden alle noch ungeborenen Kinder getötet.

Darüber hinaus hat der ganze Kosmos Anteil an dem furchtbaren Geschehen: Vögel und andere Tiere erheben ein wildes Geschrei, die Sonne verliert ihren Glanz, Sternschnuppen fallen in den Weltraum, die Flüsse fließen in verkehrter Richtung – kurz, die Welt ist aus den Fugen! Und am Ende des Gemetzels sagt Yudhisthira, der wohl am wenigsten Kriegslüsterne von allen: „Ja, ich verdiene, verflucht zu werden, denn ich bin verantwortlich für die Vernichtung der Welt.“

Gemeinsam ist diesen Weltbildern das Gefühl des Fatalismus. Kriege brechen nun einmal aus wie Vulkane, über allem schwebt ein Gefühl des Verhängnisses. Es ist eine in sich geschlossene Welt, aus der es, zumindest in Indien, nur diesen Ausweg gibt: dieses ganze Maya-Theater zu transzendieren und Moksha oder Mukti, die Befreiung, zu erlangen. Oder zumindest in Gott seine Zuflucht zu suchen.

Doch es gibt auch die Möglichkeit, bereits in diesem Maya-Spiel viele Dinge, die angeblich Ewigkeitswert haben, zu hinterfragen. Sind Kriege wirklich naturnotwendig? Müssen wir immer wieder auf ihre falsche Heroisierung hereinfliegen und uns, wie Ernst Jünger, von ihren „Stahlgewittern“ heilige Schauer über den Rücken laufen lassen? Wir werden das Paradies in dieser relativen Maya-Welt sicherlich nie erzwingen können, auch die Bergpredigt Jesu hat das Reich Gottes nicht auf die Erde gebracht. Doch wir brauchen immer wieder Impulse, die das statische Weltbild aufbrechen – und Yudhisthira war ohne Zweifel bereits ein mutiger Pionier, der das ganze „System“ in Frage stellte und sich dabei weder von seinen Brüdern noch von Gott einschüchtern ließ.

Allerdings ist damit noch nicht die Frage beantwortet, warum der Kampf als solcher und das „vitale“ Lebensgefühl eine solche Faszination auf die Menschen ausübt – zu Zeiten des Mahabharata-Epos und auch heute, wo populäre Fernsehserien noch immer von diesem „Kitzel“ leben. Das Mahabharata ist ein „Epos“ – und Epen sind auf Spannungen und Gegensätze angewiesen, die sich im Extremfall in einem Krieg entladen. Friedlich meditierende Waldbewohner, nach deren Frieden sich auch Yudhisthira sehnt, ergeben wohlverdiente Pausen in diesem Drama – und auch die Gita ist eine solche „Pause“ – , doch dann ist eben wieder „action“ angesagt, „The Show must go on“, denn mit meditierenden Waldbewohnern ist nun einmal kein „welthaltiges“ Epos zu gestalten. ...

Was das „Heroische“ angeht, so stellt sich die Frage, ob es nicht doch eine geheime Gemeinsamkeit zwischen asketischer Strenge und kriegerischer Tapferkeit gibt. „Es gibt, o bester aller Männer“, heißt es im Mahabharata, „nur zwei, die die Sonnenscheibe durchdringen (und den Be-

reich Brahma erreichen): der eine ist der in Yoga versunkene Sannyasin und der andere der Krieger, der auf der Kampfstätte fällt.“ Nicht zufällig gab es auch in Japan zwischen dem Ideal des kämpferischen Samurai und dem radikalen Geist des Zen einen Zusammenhang – bis zu den todesmutigen Kamikaze-Fliegern im 2. Weltkrieg.

Dieses heroische Element sollte man nicht von vorneherein verdammen. Doch man sollte Wege finden, es auf friedliche Weise kreativ umzugestalten. Denn es ist nicht ganz einzusehen, warum es letztendlich – wie auch auf dem Schlachtfeld von Kurukshetra – zum Untergang einer ganzen Zivilisation führen muss.

Vor allem muss man sich fragen, ob hier der männliche Aspekt der Menschheit nicht ein zu starkes Übergewicht bekommen hat. Sind denn die Frauen wirklich nur dazu da, sich am Ende des männlich–heroischen Gemetzels wehklagend über die toten Männer zu beugen? Krishna gibt hier leider keine neuen Impulse. Er portraitiert sich im 11. Kapitel der Gita als die „Zeit, die alles vernichtet“. Aber dazu braucht es im Grunde keinen Gott, das besorgt das Universum schon von selbst.

Doch kommen wir noch einmal auf das Problem der „Vitalität“ zurück. Kampf und Krieg würden auf die Menschen keine so große Anziehungskraft ausüben, wenn sie ihnen nicht das Gefühl geben würden, „lebendig“ zu sein – gerade angesichts des Todes. Das ist das eigentliche Geheimnis. Und da die indische Kultur um dieses Geheimnis wusste und nicht auf diese Vitalität verzichten wollte, auf die Naturgesetze des Lebens, die Arjuna seinem Bruder Yudhishthira so vehement

und brutal um die Ohren haut, hat sie die Kultur des Buddhismus, die sich aus diesem Weltspiel bewusst verabschieden wollte, schließlich aus dem Lande gejagt. Der Hinduismus wollte auf die Vielfarbigkeit und Vitalität des Lebens, auf seine Fähigkeit, „spannende“ Epen hervorzubringen, nicht verzichten – selbst die heutige Bollywood-Kultur zeugt davon.

Was nicht heißt, dass die friedliche Linie nicht auch im Hinduismus bestehen geblieben ist, von Yudhishthira bis Gandhi. Ich gehe davon aus, dass sich die meisten westlichen Vedantins eher mit dieser friedlichen Linie identifizieren. Doch das sollte uns nicht daran hindern, uns mit den vielschichtigen Fragen, die hier aufgeworfen wurden, zu beschäftigen. Denn Yudhishthira ist unser Bruder, seine Zweifel sind auch unsere Zweifel, und vielleicht gelingt uns ja heute nach so vielen Jahrhunderten, ja Jahrtausenden kriegerischer Auseinandersetzungen das Kunststück, die meditative friedliche Zurückgezogenheit der Waldbewohner mit der Vitalität und Lebendigkeit zu verbinden, von der Arjuna träumte – ohne die Menschheit wieder in einem angeblich „heroischen“ Untergangsszenario zu vernichten. Es muss doch Möglichkeiten geben, sich vom brutalen Gesetz der niederen Evolution, vom Fressen und Gefressen-werden, zu emanzipieren – und trotzdem, auch als Vegetarier und Pazifist höchst „lebendig“ zu bleiben und sich an der vitalen Vielfalt des Lebens zu erfreuen.

HANS TORWESTEN

*Aus: VEDANTA-HEFT 3/2017
VEDANTA-ZENTRUM WIESBADEN*

