

Einführung in das Thema

Der Buddhismus entstand aus den Hindu-Religionen heraus, deren geistige Vorstellungswelt ihn geprägt hat. Zugleich kritisierte Buddha zentrale Glaubenslehren seiner Zeit und grenzte sich vom Brahmanismus und teilweise auch vom Kastensystem ab. Später verschwand der Buddhismus aus Indien und kehrt erst seit einigen Jahrzehnten über die Konvertierungen von Anhängern der „Kastenlosen“ (*dalits*) wieder in das Land seines Ursprungs zurück.¹ Menschen im Westen assoziieren den Buddhismus heute mehr mit den Kulturen Japans, Tibets und Südostasiens denn mit Indien.

Die indische Religiosität genießt ein zwiespältiges Image. Monotheisten stören sich an einer für sie abstoßenden Vielgötterei und Idolatrie, während die sozialkritische Öffentlichkeit gegen die religiöse Legitimation des Kastensystems protestiert. Anhänger und Sympathisanten der Hindu-Religionen hingegen preisen ihre Toleranz und Friedfertigkeit, im vollständig spiritualisierten Alltag erkennen sie den großen Gegenentwurf zur westlichen materialistischen Lebenskultur. Was die gesellschaftlichen Wirkungen betrifft, so wird den indischen Religionen für die Vergangenheit zumeist ein schlechtes Zeugnis ausgestellt. Sie hätten die Rückständigkeit des Landes zementiert und seien der Grund einer „asiatischen Stagnation“. Im Widerspruch dazu weist die dynamische Entwicklung Indiens in den letzten Jahrzehnten allerdings in eine ganz andere Richtung.

Gibt es überhaupt so etwas wie „eine“ hinduistische Religion?

Der Hinduismus zählt heute weltweit mehr als 900 Millionen Anhänger, die meisten davon auf dem indischen Subkontinent. Ursprünglich eine koloniale Bezeichnung der Engländer, eingeführt von Angestellten der englischen „East India Company“ als Sammelbegriff für das, was sie für die zahlreichen religiöse Sekten einer einzigen Religion hielten², wurde der Begriff „Hindu“ noch im 19. Jahrhundert zum stolzen Eigenname und einigenden Element im Ringen um nationale Identität und im späteren Kampf für ein unabhängiges Indien.³

Die große Vielfalt der indischen Religionen beginnt mit den Veden und dem historischen Brahmanentum. In der Blütezeit bildeten sich dann Vishnuismus, Shivaismus und Shaktismus heraus, später entstanden noch heterodoxe Schulen wie der Jainismus, die Religion der Sikh oder der politische Neo-Hinduismus der Moderne. Im Hinduismus gibt es weder einen Religionsstifter noch ein von allen akzeptiertes religiöses Oberhaupt. Nicht „ein“ heiliges Buch oder „eine“ Lehre, stattdessen führen viele Wege (*margas*) zur Befreiung. Der Glaube an Hochgötter existiert parallel zu Animismus und Pantheismus. Auch die religiöse Praxis zeigt Widersprüche: Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) einerseits und Tieropfer andererseits, weltabgewandte Askese steht

¹ Zur unterrichtlichen Bearbeitung speziell dieser Thematik siehe die Lerneinheit „Buddhismus und soziales und ökologisches Handeln“ auf dieser Website.

² Siehe von Stietenron 2010, S.7.

³ Eigentlich war der Begriff „Hindu“ eine Fremdbezeichnung für die am Indus-Fluss lebende Bevölkerung. Doch seit Beginn des 19. Jahrhunderts sehen sich zumindest die Englisch sprechenden Schichten als Hindus. (siehe Michaels 2012, S.29).

neben leidenschaftlicher Hingabe an die Mitwesen; wo die einen die Eigenschaftslosigkeit Gottes lehren haben andere ein großes Pantheon bunter Göttergestalten geschaffen.⁴ Ob es inmitten dieser Vielfalt auch eine alles verbindende Einheit gibt, ist umstritten. Nach von Stietenrons Ansicht handelt es sich tatsächlich um mehrere Religionen mit unterschiedlichen Vorstellungen.⁵ Dieser Einschätzung folgend verwenden wir daher den Begriff *Hindu-Religionen*.

Historische Entwicklung und zentrale Gottheiten der Hindu-Religionen

Die historische Entwicklung beginnt mit den Rigveda Hymnen, für die eine Datierung nicht möglich ist. Von 700 – 500 v.u.Z. folgen die Upanishaden, die mit ihrer Philosophie und den mystischen Spekulationen einen Wandel von der vedischen Opferreligion zu einem neuen Konzept der Erlösung markieren. Doch nicht nur das philosophische Element gewinnt an Bedeutung, wahre Erkenntnis hat nunmehr Vorrang vor rituellen Handlungen.⁶

Bereits aus den vedischen Lehren ging der Glaube an Wiedergeburt und die Lehre vom Brahman hervor.⁷ Mit den Upanishaden verlieren die vedischen Götter in der Folge an Anziehungskraft. Weil die Welt nicht aus dem Nichts entstanden sein kann (Seiendes könne nur aus dem Seienden entspringen), muss es *das Eine* gegeben haben. Das nannte man Brahman. Das Verhältnis der Einzelseele (Atman) zur Allseele (Brahman) wird fortan zu einer der zentralen Lehren. Im „Chandogya-Upanishad (6.9-11)“⁸ heißt es über die „Einheit des Seienden“:

„Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zu Einheit zusammen.

So wie in dieser jene Säfte keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, also, fürwahr, o Teurer, haben auch diese alle Kreaturen, wenn sie in das Seiende eingehen, kein Bewusstsein davon, daß sie eingehen in das Seiende.“

Neben der Lehre von der Einheit alles Seienden lehrt das „Chandogya-Upanishad (8.7-12)“⁹ auch das „wahre Selbst“, das man suchen soll; wer es erkenne, der erlange alle Welten und alle Wünsche. Zwei weitere Lehren spielen in den indischen Religionen eine zentrale Rolle: erstens die Vorstellung, dass die ganze Natur zyklischen Strukturen folgt und es daher eine ewige Wiederkehr gibt. Warum sollte dies für die Menschen nicht ebenfalls zutreffen? Darauf ergibt sich als zweites die Karma-Lehre, die besagt: Jeder hat sein Schicksal selbst verursacht.

4 Siehe ebd., S.17f.

5 Siehe von Stietenron 2010, S.85; siehe Siddhartha 2008, S.34. Siegel (1986, S.16) verweist auf Eliot, der anhand einiger Beispiele auf die großen Gegensätze hinweist: „Die gleiche Religion fordert Selbstbeschämung [Selbstkasteiung] und Orgien, befiehlt Menschenopfer [...] und trotzdem zählt es als Sünde Fleisch zu essen oder eine Fliege zu zerdrücken; hat mehr Priester, Riten [Ritualien] und Bilder als Ägypten und [...] übertrifft den Quäkerismus in der Weise, wie er Äußerlichkeiten ablehnt ...“

6 Siehe Malinar 2009, S.23.

⁷ Brahman ist das Ewige, das Absolute, das Numinose und eigentlich nicht Benennbare. Es ist nicht zu verwechseln mit Brahma, dem Schöpfergott.

8 Zit. nach Malinar 2009, S.30.

9 Zit. nach ebd., S.25.

Die indischen Religionen brauchen keine Idee eines strafenden Gottes, um das Leid der Menschen zu erklären. Jeder ist nicht nur für sein Schicksal selbst verantwortlich, sondern kann durch das eigene Handeln auch sein künftiges Dasein beeinflussen.

Die zentralen Gottheiten des Hinduismus sind Brahma, Vishnu und Shiva. Sie repräsentieren eine jeweils unterschiedliche religiöse Lehre und Praxis. Vishnu wird als der unerkannte Bewegter verehrt. Aus seiner göttlichen Spiellust (*lila*) entstand die Welt. Alle Wesen, so heißt es in der Bhagavadgita, sind in Vishnu, aber er ist nicht in ihnen. – Kein Wesen kann ihn also wirklich fassen. Dagegen wird im Shivaismus in Shiva die Willensregung gesehen, die den Anstoß zur Schöpfung gab und in allen Dingen waltet: „Ich möge Vieles sein, ich will hervorbringen.“ – „In jedem Steinchen sitzt ein Shiva ...“ Die Shiva-Anhänger sehen ihren Gott in drei Manifestationen: als Brahma den Weltschöpfer, Vishnu den Welterhalter und in seiner Rolle als Shiva, den Weltzerstörer, der Raum für Neues schafft. Im Vishnuismus kommen die drei Götter jedoch ebenso und in gleicher Funktion vor. Während Shiva oft als Vernichter der Dämonen und als Erlösergott, vor allem jedoch asketisch und weltverneinend erscheint, ist Vishnu weltbewahrend und seine Geschöpfe liebend. Aus dem Shivaismus ging später der Shaktismus hervor. Das Gottesbild des Shaktismus ähnelt dem Shivaismus, nur das oberste Prinzip ist vertauscht. Es ist weiblich und aktiv. Shiva wäre ohne die Shakti, das heißt auch die Fähigkeit zu erkennen, zu wünschen und zu handeln völlig hilflos. Shakti gilt als das eigentlich schöpferische Prinzip, die „große zaubermächtige Schöpfungskraft“ und die Mutter der Welt, das höchste Prinzip und letzte Ziel aller Seelen.¹⁰

Was die drei Richtungen eint, ist die kompromisslose Identifikation des Menschen mit der Unsterblichkeit. Letztlich ist nicht die Frage nach dem Ursprung der Gottheit oder ihren jeweiligen Eigenschaften entscheidend, sondern die Tatsache, dass der Gläubige sich mit ihr in der Heilsuche identifizieren kann. Nach Axel Michaels Auffassung bilden Gott und Mensch eine „dualistische Einheit“. Auch wenn es noch so viele Götter gibt, letztlich werden sie alle als identisch angesehen.¹¹ In diesem Sinne ist es auch kein grundsätzlicher Widerspruch, wenn einige Hindu-Religionen Gott als raum-, zeit-, form-, und namenlos auffassen, also bar aller Qualitäten und Attribute (*nirguna*), während andere an einen persönlichen Schöpfergott (*saguna*) glauben, auch *Purusha* oder *Isavara* genannt.¹²

Die Hindu-Religionen sind integrativ. Andere Glaubensformen werden akzeptiert und es wird nicht versucht zu bekehren. So verkündete beispielsweise Kabir, dass Allah und Rama nur zwei verschiedene Namen des gleichen unpersönlichen Gottes seien.¹³ Mit dem Buddhismus und Jainismus entstanden vor 2.500 Jahren aus der Hindu-Tradition neue Religionen, die andere Auffassungen zur Unsterblichkeit der Seele und der Beschaffenheit der höchsten Wirklichkeit vertraten. Buddha kritisierte zudem das Kastensystem und die brahmanische Vorherrschaft. Als eine spätere Strömung gründete Guru Nanak im 16. Jahrhundert die Religion der Sikhs.

10 Siehe von Stietencron 2010, S.66ff; siehe Michaels 2012, S.373ff: siehe Steinkellner 2006, S.17.

11 Siehe Michaels 2012, S.372ff.

12 Siehe von Stietencron, S. 112.

13 Siehe Siddartha 2008, S.38.

Wie definiert sich ein Hindu?

Trotz aller Unterschiede gibt es verbindende Elemente. Worin liegen sie? Wer sich zu einer der Hindu-Religionen bekennt, glaubt an Karma und Wiedergeburt und erstrebt letztlich die Erlösung aus dem Daseinskreislauf (*moksha*). Das ist grundlegend, weitere Gemeinsamkeiten sind jedoch umstritten. Heinrich von Stietencron¹⁴ sieht darüber hinaus das einigende Band darin, dass sich erstens das Göttliche in verschiedenen Formen offenbaren kann, zweitens der Bereitschaft, den geistigen Lehrer (*guru*) als Manifestation einer Gottheit zu sehen, drittens in der Überzeugung, dass der Mensch in einen kosmischen Zusammenhang eingebettet ist, in dem er eine Aufgabe zu erfüllen hat, und viertens in der Opfergemeinschaft mit den Ahnen. Der Selbstdeklaration der Hindus auf der Welt-Hindu-Konferenz in Allahabad in 1979 nennt noch konkretere Dinge wie Gebete sprechen, die Bhagavadgita lesen, eine persönliche Wunschgottheit verehren, die heilige Silbe Om rezitieren oder den Tulsi-Strauch (indischer Basilikum) anpflanzen.¹⁵

Nach Mahatma Gandhi glaubt ein Hindu an einen alleinigen Gott, an die Wiedergeburt und die Erlösung. Darüber hinaus ist für ihn ein Sanatana-Hindu, (ein Hindu, der an den ewigen Dharma glaubt), durch folgendes gekennzeichnet: den Glauben an die Veden, die Upanishaden, die heiligen Bücher, an Wiedergeburt und die wiedergeborenen Götter (Avatare), die Befolgung der Gesetze entsprechend der eigenen Kaste und jeweiligen Lebensphase, sowie den Glauben an die Beschützung der Kuh (da dieses Wesen durch seine Milch und als Zugtier im Ackerbau die menschliche Ernährung ermöglicht), und schließlich sei ein Hindu niemals gegen Bilderverehrung.¹⁶

Eine einfache und doch zugleich politisch problematische Definition eines Hindu lieferte erste Verfassung des unabhängigen Indien: „Wer keiner anderen Religion angehört.“ (Art. 25 der damaligen indischen Verfassung). Heute wird in diesem Artikel eine hinduistische religiöse Institution so definiert, dass sie auch Personen einschließt, die sich zur Sikh-, Jaina- oder buddhistischen Religion bekennen.¹⁷

Dharma: Von den Gesetzen der Natur bis zum Kastensystem und einer Ethik der Pflichterfüllung

Der Sanskritbegriff „Dharma“ liefert einen weiteren Anhaltspunkt, um Gemeinsamkeiten der Hindu-Religionen zu identifizieren, insbesondere mit Blick auch auf die gesellschaftliche Dimension indischer Religiosität. Der Dharma-Begriff ist jedoch vielfältig. Er bezieht sich sowohl auf die Ordnung des Kosmos als auch auf das Verhalten der Menschen. Im letzteren Sinne regelt der Dharma den gesamten Bereich der Normen, Pflichten und Verhaltensregeln (also Zivilrecht, Sitte, Beruf), steht aber ebenso für die Religion als Ganzes: Sanatana (ewiges Dharma).¹⁸ Bereits in den Veden sind die heute noch grundlegenden Vorstellungen von Welt und Mensch festgelegt. Vor allem der Glaube an eine ewige kosmische Ordnung, deren Aufrechterhaltung die Aufgabe der Götter ist. Im Unterschied zum absoluten Sein ist die Ordnung

14 Siehe ebd, S.94.

15 Siehe Michaels 2012, S.30f.

16 Siehe Gandhi 1921, S.104ff.

17 <https://indiankanoon.org/doc/631708/> (17.4.2024).

18 Siehe Rothermund 2008, S.206; siehe von Stietencron 2010. S.96

der empirischen Welt ständig bedroht. Veränderungen, Unruhe und gelegentliche Katastrophen bestimmen das Leben. Aufgabe des Dharma in sozialer Hinsicht ist es, zum Schutz der Weltordnung beizutragen.¹⁹ In dieser Hinsicht regelt der Dharma auch die Grundlagen des Kastensystems, das auf den zwei Säulen von „varna“, der sozialen Schichtung in vier Stände und „jati“ (den eigentlichen Kasten) ruht. Das alles geht auf über Geburt definierte fiktive Abstammungslinien zurück. Der heutige Census zählt 3.000 der letzteren. Das Ergebnis ist eine zweistufige hierarchische Struktur der Gesellschaft.²⁰

Ein wichtiger Teil des Dharma ist die Pflichterfüllung. So gelten zum Beispiel Viehzucht, Ackerbau und Handel als die Pflichten des Volkes, während Spenden und rechtes Lenken zu den Aufgaben der Herrschenden gezählt werden.²¹ Auch das Opferritual ergibt sich aus dem Dharma. Ausgehend von der Hindu-Kosmologie, in der die Welt aus der Zerstückelung des göttlichen Körpers entsteht, Gott also sterblich wird, indem er die Schöpfung vollbringt, führt jede Opferhandlung ein Stück weiter auf dem Weg zum vollkommenen, unerschaffenen Zustand. Das gilt nicht nur für die Entsagung, wenn der Asket sich durch sein Selbstopfer in die Nicht-Dualität von Gott und Mensch auflöst, sondern jede heilige Gabe und Handlung dient der Reinigung und verschafft Glück und Segen. In der Logik des Rituals ist es der Opferrauch, der zum Himmel steigt und dadurch den Regen schafft:

„Durch Speise lebt der Wesen Schar, durch Regen wächst die Speise [...] Durchs Opfer kommt der Regenguß, das Opfer ist des Menschen Tat.“²²

Gemeinsam ist den Hindu-Religionen das Bewusstsein einer wohl gegliederten Struktur alles Lebendigen, eine Ethik der Reziprozität sowie die Wiedergeburtstheorie und mit ihr die Anerkennung der Verantwortung jedes Einzelnen für das Schicksal der Welt. Neben den verbindlichen Dharma-Texten (wie dem Veden oder dem Gesetz des Manu) vermitteln auch Epen wie das Mahabharata oder das Lehrgedicht Bhagavadgita religiöse Normen, die schon früh im Leben das menschliche Verhalten steuern. Kinder und Jugendliche gewinnen ethische Orientierungen aus Erzählungen und Epen wie dem Ramayana bis hin zu Bollywood-Produktionen, zum Beispiel die Älteren zu respektieren oder besonnen, nicht aber emotional zu handeln.²³

Kreislaufdenken und eine Ethik verantwortlichen Handelns

In den Hindu-Religionen gehen Vorstellungen von der Vielfalt des Lebens mit einer hohen Wertschätzung der Natur und aller Lebensformen einher. Daraus entspringt das Prinzip der Gewaltfreiheit (*ahimsa*) und damit das Gebot, kein Leben zu zerstören. Hinzu kommen Lehren zu Entsagung, Bedürfnisverzicht und Handeln aus Pflichterfüllung, mit einer besonderen Betonung von Subsistenz und Gemeinwirtschaft. Aus der Karmalehre resultiert eine Ethik verantwortlichen Handelns. Der Gipfelpunkt indischen Denkens ist die Erkenntnis der Einheit allen Lebens. Aus Hindu-Sicht ist diese Erkenntnis kostbar und schenkt höchste Freiheit. Allerdings

19 Siehe von Stietencron 2007, S.194ff.

20 Siehe von Stietencron 2010, S. 96ff.

21 Siehe Bhagavadgita Ashtavakragtia, S.91.

22 Bhagavadgita Ashtavakragtia, S.41; siehe auch Michaels 2012, S.369ff.

23 Siehe Dhand 2002, S.360.

wird die höchste Dualität nicht einfach geleugnet. Nach Michaels Ansicht steht in Indien nicht das Eine am Anfang, sondern die Dualität:

„Dualität wird zur Nicht-Dualität, indem beide Seiten der Gleichung miteinander identifiziert werden, nicht aber indem eines von beiden geleugnet, abgewertet oder aufgelöst wird [...] So kann es in Indien nicht nur *einen* Gott gegen, sondern es muss mehrere geben, auch wenn diese als identisch angesehen werden können.“²⁴

Natur und Gesellschaft erscheinen beide als Manifestation und Umwandlung von Energie – Alles ist eins, lediglich die Erscheinungsformen sind verschieden. Das Spinnrad zum Beispiel nutzt die verfügbare mechanische Energie eines Mannes, einer Frau oder eines Kindes zur Herstellung materieller Güter. Der Handwebstuhl arbeitet ähnlich. Diese mechanische Energie stammt aus der Nahrung, die von den Menschen verzehrt wird. Die Energie in der Nahrung kommt aus den Sonnenstrahlen, die auf die Felder fallen, wo die Nahrungsmittel wachsen.²⁵

Die Lehre von den drei Qualitäten der Dinge (*gunas*), nämlich *sattva* (rein, gut, tugendvoll), *rajas* (staubig, leidenschaftlich, egoistisch) und *tamas* (finster, dunkel, furchtvoll) beschreibt die Entwicklungsstadien aller manifesten Erscheinungen (zum Beispiel bei Pflanzen oder Nahrungsmitteln) als die drei Phasen des Entstehens, der Reife und des Zerfalls). Diese Stufen finden sich in allen Erscheinungen vom Individuum über ganze Gesellschaften bis hin zu so konkreten Dingen wie etwa dem Lebenszyklus eines Produkts. Besonders betont wird dabei die produktive Rolle der Zerstörung, weil sie Raum für Neues schafft.

Geschöpft aus der Beobachtung der Natur, wie den Bewegungen der Planeten, dem Vegetationszyklus, oder dem Fließen des Wassers wird der Blick auf den Kreislaufcharakter aller Erscheinungen gerichtet. Die ganze Welt besteht aus ständigen Zyklen des Entstehens, Werdens und Vergehens. Auch die Wiedergeburt der Seelen folgt dem Prinzip der ewigen Wiederkehr. Über viele Jahrtausende war die Wirtschaft des alten Indien stationär und kann durchaus als Prototyp einer Ökonomie der Nachhaltigkeit betrachtet werden. Trotz Anerkennung des zyklischen Charakters der Welt, gilt als heilsbringend jedoch nur der Zustand jenseits des Wechsels. Wo die Polarität von Aktivität und Inaktivität, Bewegung und Stillstand, Dynamik und Statik, Zeit und Zeitlosigkeit endet, liegt *Moksha*, die große Befreiung vom Leid der manifesten Welt, wenn die Einzelseele zurück zu ihrem göttlichen Ursprung findet.

Auch die Natur wird verehrt. Anders als beispielsweise die westliche Ökonomie, welche die Natur rein zweckorientiert betrachtet und in ihr vor allem Rohstoffquelle, frucht- und bebaubaren Boden, Abfallentsorgungsstätte oder Erholungsraum für gestresste Städter sieht, lehren die Hindu-Religionen ihre Heiligkeit. Als Manifestation des Göttlichen wird ihr höchste Wertschätzung entgegengebracht. Pflanzen gelten als „göttliche Mütter, als Kräfte voller Heilung“²⁶ und über die Erde heißt es im Atharvaveda 12.1: „Die allgebärende Mutter der Pflanzen, die feste Erde, durch ihren Halt gehaltene, die freundliche, einladende, auf ihr möchten wir immerdar wandeln.“²⁷

24 Michaels 2012, S.372.

25 Siehe Gregg 1958, S.195.

26 Rigveda 10.117, in: Malinar 2009, S.17.

27 Ebd., S.1.

Die Ethik der Hindu-Religionen

Ursprünglich gab es in Indien keine Zweiteilung von Ethik und Religion. Die Hindu-Ethik hat unterschiedliche Quellen. Neben Schriften, die zeitlose Offenbarung verkünden (welche die Weisen einst vom Göttlichen gehört haben sollen), gibt es solche, die "nur" die überlieferte Tradition (*smritis* – „das Erinnernte“) berichten. Hauptsächlich werden Normen jedoch nicht wie im Westen aus der Vernunft, sondern schlicht den überlieferten Traditionen an sich abgeleitet.²⁸ Einer der wichtigsten klassischen Texte ist das *Manava Dharmasutra* (Gesetzbuch des Manu), das auch die Grundlage des Kastensystems bildet.²⁹ Neben einer umfassenden Handlungsethik finden sich dort vor allem Partialethiken für Kasten und Berufsgruppen bzw. „Rassen“ und soziale Schichten. Die Regeln des Zusammenlebens sind also nicht einheitlich, teilweise stehen sie sogar im Widerspruch zueinander. Verhaltensnormen, die richtig sind für einen Soldaten, können falsch sein für Angehörige anderer Berufe. Kastenbezogene Regeln sind teilweise mündlich überliefert und teilweise Bestandteil einer schriftlichen Tradition (*dharma sastras*).³⁰ Daneben gibt es unterschiedliche Verhaltensvorgaben für verschiedene Lebensstadien und mit entsprechenden Lebenszielen. So soll, wer seine familiären Pflichten erfüllt hat, in die Hauslosigkeit gehen und sich der Versenkung widmen. Für diesen Lebensabschnitt gelten dann andere Regeln, zum Beispiel in Bezug auf Lebenserwerb oder Sexualität. Daneben gibt es jedoch auch einheitliche Verhaltensregeln für alle Menschen. Das Yoga-Sutra Patanjalis nennt die Folgenden:

1. Gewaltlosigkeit,
2. Wahrhaftigkeit,
3. Abstehen vom Nehmen fremden Eigentums,
4. Keuschheit und
5. Begierdelosigkeit.

Gelehrt werden insbesondere die Bändigung des Zorns sowie die Vermeidung von Auseinandersetzungen.³¹ Auch Freigebigkeit und Barmherzigkeit gegenüber den Schwachen werden als ethische Grundlehren immer wieder formuliert. So heißt es bereits in den Hymnen aus dem Rigveda:

„Wer an Nahrung reich ist, aber gegen einen Armen, der um Speise bittet, gegen einen hilfesuchenden Kranken [...] sein Herz verhärtet, der findet keinen Erbarmer. [...] Der Stärkere soll dem Bedrängten ein Wohltäter sein. Er soll auf den weiteren Weg hinsehen: es rollt das Glück wie Wagenräder. Bald wendet es sich dem einen, bald dem anderen zu.“³²

28 Siehe Gupta 2006, S.380; siehe Miller 1981, S.186.

29 Siehe Siehe Miller 1981, S.191.

30 Siehe Dhand 2002, S.352ff; siehe Gupta 2006, S.382.

31 Siehe Dhand 2002, S. 355.

32 Rigveda 10.117, zit. nach Malinar 2009, S.16 u. 17.

Verzicht und Absichtslosigkeit im Handeln

Nicht die erfolgreiche Unterwerfung der Natur durch den Menschen gilt einem Hindu als Tugend, sondern das Gegenteil, nämlich ihr Verehrung und Respekt entgegen zu bringen. Gewaltfreiheit ist das oberste Prinzip. Wichtiger als weltlicher Erfolg durch Arbeit und die Bezwingung der Welt ist die Kunst der Entsagung. In der Bhagavadgita heißt es daher:

„Wer handelt ohne jeden Hang und all sein Tun der Gottheit weiht,
Wird durch das Böse nicht befleckt, wie´s Lotusblatt durchs Wasser nicht ...“³³

Bewundert werden Verzicht und Kontemplation, nicht wie im Westen der aktive und erfolgreiche Mensch. Gelobt wird eine Ökonomie des Verzichts anstelle ausufernder Bedürfnisbefriedigung:

„Denn der Genuss der Außenwelt trägt schon in sich des Schmerzes Keim,
Wie er entsteht vergeht er auch – der Weise freut daran sich nicht.“³⁴

Nicht die Multiplikation der Bedürfnisse verschafft wahres Glück, sondern das Einfügen in die vorgegebene Ordnung und die Erfüllung der Lebensaufgaben. Gelobt wird die Entsagung, nicht bloß im Sinne einfachen Verzichts, sondern ebenso als Verzicht auf die Belohnung seiner Handlungen:

„Bemühe nur dich um die Tat, doch niemals um Erfolg der Tat!“ (...) Wer fromm aufgibt die Frucht der Tat, erlangt die höchste Seelenruh ...“³⁵

Beim Leben in einer von Widersprüchen getriebenen Wirklichkeit steht das Handeln aus dem Geiste der Nicht-Anhaftung im höchsten Ansehen. Im bekannten Dialog der Bhagavadgita will Arjuna den Kampf vermeiden, damit kein Leid entsteht und auch seine Verwandten am Leben bleiben. Doch Krishna belehrt ihn in seinen Kastenpflichten, das heißt, die Rolle eines Kriegers auszufüllen. Das Handlungsdilemma soll durch Handeln allein aus Pflichterfüllung und ohne Blick, weder auf die mögliche Niederlage noch die Frucht des Sieges aufgelöst werden. Das ist natürlich ein ambivalenter Rat, werden doch die Ziele und Zwecke des Handelns nicht weiter reflektiert. Und eben so wenig die Frage nach dem Ursprung der Legitimation von „Pflicht“. Im Mahabharata³⁶, einem anderen heiligen Text, wird in einem fiktiven Gespräch zwischen einem Priester und einem Asketen die Tat anstelle der Entsagung³⁷ gepriesen:

„Du bist beständig dabei, die Lebenskräfte in Anspruch zu nehmen, du bewegst dich in der Gewalt, mein Verehrter. Nicht gibt es eine Bewegung ohne Gewalt. Oder wie denkst du das, oh Zweifachgeborener?“

33 Bhagavadgita Ashtavakragtia, S.48.

34 Bagavadgita Ashtavakragtia, S. 49.

35 Ebd., S.36 u. 49.

36 Mahabharata Buch 14, Kapitel 28, zit. nach Malinar 2009, S.61f.

37 „Noch höher als Entsagung wird die Tat geschätzt ...“ (Bhagavadgita Ashtavakragtia, S.48).

Die brahmanische Politik im alten Indien beruhte auf hohen Idealen und hielt diese im Leben für essentiell. Jedes Tun wird im Lichte des Seelenheils gespiegelt. Der Religion des Ewigen steht die Religion des Zeitlichen gegenüber. Auch im täglichen Leben muss sich nach dieser Ansicht alles Handeln an letzten Zielen ausrichten und messen lassen.³⁸ Die Bildung des Charakters ist daher wichtiger als die Ausbildung von Geschick und (beruflichen) Fertigkeiten.³⁹ Das individuelle Ego muss hinter der Gruppe zurücktreten. Die Lehre vom Karma fordert immer und überall verantwortlich zu handeln: Jeder Schaden, den ich anderen Wesen zufüge, trifft mich am Ende selbst. Anstelle von Ablasszahlung oder Bußhandlung erfolgt die Selbstreinigung durch Yoga und Askese.

Im Hindu-Wertkanon haben kollektive Interessen Vorrang vor individueller Nutzenmaximierung. Die hindu-religiöse Gesellschaft ist in erster Linie durch Familienverbände und Subkasten gekennzeichnet. Zugehörigkeiten zu den Gruppierungen sind durch verwandschaftliche Kriterien bestimmt, vor allem durch das Ideal einer rein patrilinearen Abstammung. Die zentrale ökonomische Einheit ist die Familie. Michaels sieht in einem „identifikatorischen Habitus“ die geistige Grundlage dieser Lebensweise: Die kompromisslose Identifikation des Menschen mit der Unsterblichkeit und die radikale Individualisierung der Heilssuche sei das Besondere der Hindu-Religionen.⁴⁰ Doch aus dieser Haltung folge nicht zwingend Fatalismus. Im Alltagsleben gehe es vielmehr um eine geistige Übung im Sinne eines Bemühens um Zurückhaltung, Gleichmut und Befreiung von Gier.

Opfer und Rituale

Opfertätigkeit und Ritualorientierung sind zwei weitere typische Merkmale, die das Handeln der Anhänger und Anhängerinnen der Hindu-Religionen prägen. Riten gliedern das ganze Leben, akzentuieren wichtige Zäsuren im Jahres- und Lebenslauf, verleihen ebenso alltäglichen Handlungen eine höhere Weihe. Auch hier geht es im Kern um die Identifikation mit dem Höheren, welches das individuelle Sein transzendiert.

Im alten Indien ist die Lebensweise vollständig von der Idee des Opfers geprägt, durch das der Mensch seine Pflichten gegenüber der göttlichen Ordnung der Natur erfüllt. Die Durchführung von Opferritualen und das Empfangen der Naturgaben sind untrennbar miteinander verknüpft. So lehrt Vers 14 der Bhagavad-Gita:

"Alle lebenden Körper erhalten sich durch Getreide, das nur wachsen kann, wenn Regen fällt. Regen wird durch die Darbringung von yajna (Opfer) hervorgerufen, und yajna wird aus vorgeschriebenen Pflichten geboren."⁴¹

Gemeint ist also: Wer den Mächten, die den Regen kontrollieren, keine Opfer bringt und sie nicht zufrieden stellt, wird Mangel leiden, weil er seine Pflichten gegenüber der göttlichen Ordnung der Natur verletzt.⁴² Weil der Mensch von den Gaben der Natur zehrt, verpflichtet ihn

38 Siehe Coomoraswamy 1918, S.5f.

39 Siehe ebd., S.9.

40 Siehe Michaels 2012, S.140, 286ff,357 u. 373.

41 Bhagavadgita - Wie Sie Ist 1974, S.207.

42 Siehe Kommentar zu ebd., S.208.

dies auch zur Gegengabe, zum Opfer, wenn er Schaden für sich vermeiden will. Die Opfertätigkeit ist eine Übung des Teilens und der Demut, die im Bhakti-Yoga in die Selbsthingabe an die Gottheit mündet.

Religion einer Agrargesellschaft

Aus der geschilderten Wertschätzung der Natur und dem Bemühen um Askese ergibt sich in gesellschaftlicher Hinsicht eine Ökonomie der Genügsamkeit und Selbstreproduktion, die vor allem agrarisch geprägt ist. „Small is beautiful“ hat als zentraler Grundsatz das indische Dorf über viele Jahrtausende als Wirtschaftsmodell bestimmt. Trotz aller Modernisierungen sind auch heute noch Haus, Acker und Tempel die wichtigsten Orte des Hindu-Lebens. Zwei Drittel der Menschen in Indien leben nach wie vor von der Landwirtschaft, obwohl diese nur zu etwa einem Fünftel zum Sozialprodukt beiträgt.⁴³ Die ländlichen Eigentumsverhältnisse an Grund und Boden sind ein großes Problem. In indischen Dörfern, so Rothermund, fehle die Grundbucheintragung, daher sei das Land kein einfach frei veräußerlicher Gegenstand. Zudem habe es in Indien nie Großgrundbesitz wie in anderen Ländern gegeben.⁴⁴ Schon Marx sah in der Dorfgemeinde des alten Indien den wirklichen Eigentümer: „Eigentum nur als gemeinschaftliches Eigentum an dem Boden.“⁴⁵ Zugleich spricht er von einer allgemeinen Sklaverei der gesamten Bevölkerung unter dem Regiment des despotischen Staates, im Unterschied zur privaten Sklaverei im klassischen Altertum und der dezentralisierten Gewalt der feudalistischen Gesellschaft.

Es waren prominente Hindus wie Mahatma Gandhi und Vinobha Bhave, die sich mit großem Engagement für die indische Landbevölkerung einsetzen, für die Bewahrung der Allmende und ein gerechtes Bodenrecht stritten. Vinoba Bhave zog einst in einem langen Protestmarsch 60.000 Kilometer durch Indien, um eine Landreform zu unterstützen, deren Ziel die Umverteilung des Bodens an die armen Bauern war. Auch Gandhis Kritik an den kontraproduktiven Folgen des Industrialismus in Indien und seine Wertschätzung handwerklicher Produktionsformen (wie des Spinnrads) war nicht nur Ausdruck einer naturnahen und ganzheitlichen Lebensweise, sondern sollte auch die jahrtausendealten Vorzüge der Ashram-Kultur am Leben halten und damit den Interessen der Bauern dienen.

Obwohl im Shaktismus die feminine Seite der Gottheit angebetet wird, lassen sich Elemente einer weiblich geprägten Politik, etwa im Sinne des Hegens und Bewahrens anstelle der Aspekte männlicher Dominanz und Konkurrenzökonomie nur in Ansätzen identifizieren. In der indischen Gesellschaft wird die Frau nach wie vor unterdrückt.

43 Vgl ebd., S. 85; Siehe Rothermund 2008, S.153. Selbst in 2022 lebten nur 36% der indischen Bevölkerung in Städten (siehe: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/170736/umfrage/urbanisierung-in-indien/> - letzter Zugriff: 18.9.2023).

44 Siehe Rothermund 2008, S.154 u. 160.

45 Marx 1972, S.15.

Der historische Einfluss der Hindu-Religionen auf die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Indiens

Auf welche Weise die Hindu-Religionen die Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung Indiens geprägt haben, ist umstritten. Religionen entfalten im wirklichen Leben nicht immer die Wirkungen, die sie intendieren.

Die traditionelle Hindu-Wirtschaftsethik fördert weder individuelle Leistung noch leistungsbezogene Entlohnung. Weil in den alten indischen Dorfgemeinden die Arbeitsteilung nur relativ schwach entwickelt war, übten nur wenige Gemeindebewohner spezialisierte Berufe aus, wie beispielsweise der Schmied, der Zimmermann oder der Töpfer. Die meisten Handwerksarbeiten wie Spinnen, Weben, Backen usw. wurden von jeder Familie neben der landwirtschaftlichen Tätigkeit zu Hause betrieben. Der Tauschhandel vollzog sich vor allem innerhalb einer Dorfkultur und fand dadurch nur wenig Entwicklungsmöglichkeiten. Die Warenproduktion als Produktion von Waren für den Tausch, spielte so nur eine untergeordnete Rolle. Da sich Privateigentum und Austausch erst später herausbildeten, waren (im Einklang mit den Hindu-Lehren) Arbeit und Einkommen über lange Perioden nicht getrennt: die Handwerker hatten, ebenso wie auch Brahmanen und Lehrer, den Status von Beamten der Gemeinde, die von ihr ernährt wurden. Ihr Einkommen bildete einen Anteil am gemeinschaftlichen Arbeitsprodukt und stand nicht im Zusammenhang mit dem Umfang ihrer individuellen Arbeit.⁴⁶

Die Stabilität der klassischen indischen Gesellschaft hat ihre Grundlage im religiösen Glauben. Der Hinduismus legitimiert die soziale Schichtung des Kastensystems, d.h. die von Geburt bestimmte Beschränkung auf eine bestimmte Beschäftigungsart und Lebensform, als durch das eigene Handeln in früheren Existenzformen mit naturgesetzlicher Notwendigkeit entstanden. Die Ordnung und der Rang der Kasten gelten der Idee nach als ewig, wie der Gang der Gestirne oder der Unterschied zwischen den Tiergattungen und den *Menschenrassen*. Sinnlos wäre daher der Versuch, sie umstürzen zu wollen.

Folgt man Max Webers Analyse über den Einfluss der indischen Religiosität auf die ökonomische Entwicklung des Landes, dann hat das Kastensystem einen äußerst negativen Einfluss ausgeübt, wobei der Kern dieser Hemmung nicht in Einzelschwierigkeiten, sondern im Geist des ganzen Systems liegen soll. Die Ritualgesetze seien nicht geeignet, ökonomische und technische Umwälzungen zu gebären. Anders als in den Zünften des Mittelalters, konnten Kinder nicht in andere Berufe als ihre Eltern übergehen, weil es keine freie Wahl des Lehrmeisters gab. Der einzige Weg in der kastenmäßigen Ordnung aufzusteigen bestand darin, seine rituellen Kastenpflichten treu zu erfüllen und damit zu rechnen, später als Edler oder König wiedergeboren zu werden.⁴⁷

Webers Analyse ist an diesem Punkt hochumstritten. Kritiker wie Jakob Rösel⁴⁸ führen seine Schlussfolgerungen auf mangelhafte Quellen und einen kolonialistischen Blick auf Indien zu-

46 Zur Binnenstruktur der Asiatischen Produktionsweise siehe Grossmann 1958, S.191; Günther 1969, S.199; Marx 1972, S.131f; Ruben 1953/54, S.86.

47 Zu diesen Wirkungen des Kastensystems auf die Wirtschaft siehe M. Weber 1988, S.37ff. u. S.109ff.; siehe auch Sak 1970, S.26.

48 Siehe Rösel 1982.

rück. Andere kritisieren die monokausale Verengung des religiösen Faktors in seinem idealtypischen Ansatz und verweisen auf empirische Befunde, die belegen, dass es signifikante Unterschiede zwischen Angehörigen gleicher Berufsgruppen, aber unterschiedlicher religiöser Überzeugungen gerade nicht gibt.⁴⁹ Zumindest in Bezug auf Indien können die Thesen Webers empirisch nicht belegt werden. Webers Einschätzung der fortschrittsverhindernden Rolle des Hinduismus ist daher lediglich eine hypothetisch gehaltvolle, hermeneutische Geschichtsdeutung, die allerdings keine sozialwissenschaftliche Evidenz beanspruchen kann. Zudem bleibt offen, wo denn trotz dieser Rückständigkeit eigentlich die Ursachen der äußerst dynamischen Entwicklung Indiens in den letzten Jahrzehnten liegen.

Vollzieht sich diese Entwicklung vor dem Hintergrund einer zunehmenden Säkularisierung der indischen Gesellschaft - also gerade in Abgrenzung von den religiösen Traditionen - oder wird sie nicht gerade durch traditionelle Werte und Orientierungen angetrieben, wie beispielsweise durch eine Ethik der Pflichterfüllung und des Opfers, die bisher noch nicht diesem Kontext zugeordnet wurden. Welche Rolle spielt bei dieser Entwicklung das traditionelle Kastensystem? Bildet es wirklich nur einen Hemmschuh der wirtschaftlichen Entwicklung? Fragen, auf die eindeutige Antworten schwierig sind. Tatsächlich handelt es sich bei der indischen Religiosität um ein komplexes und reziprokes Phänomen, das über eine inhärente Dynamik verfügt. Fiktion und Realität gehen zudem weit auseinander. Heute sind Kastenhierarchien regional und lokal ganz unterschiedlich konstruiert und oftmals umkämpft. Zahlreiche Vorschriften bevorzugen die Unberühmbaren und die „niedrigen Kasten“ in einer Weise, die neue soziale Konflikte erzeugt. So sind inzwischen die zahlenmäßig starken Kasten faktisch einflussreicher als die höherstehenden:

„Wenn eine Kastengruppe hochrangig, aber nicht sehr zahlreich ist, hat sie keine politische Macht; die großen Bauernkasten aber sind zu bestimmenden Elementen der indischen Politik geworden.“⁵⁰

Im modernen Hinduismus gibt es zahlreiche neue Entwicklungen: Anstelle der Zentrierung der religiösen Praxis auf überweltliche Heilsziele fragen im Berufsleben stehende Hindus ihre religiösen Führer immer öfter nach Unterstützung im täglichen Leben, sie wollen Bestätigung für das, was sie tun. Edmund Weber weist darauf hin, dass die selbstbewusste und aufstrebende Stadtbevölkerung heute vor allem nach spiritueller Orientierung im Alltag sucht. Kastenschranken würden immer mehr niedergerissen und büßten an praktischer Bedeutung ein. Auch in den Hindu-Ritualen gäbe es zahlreiche Neuerungen und vor allem eine wachsende Nachfrage nach ethischer Orientierung. Auch Wohltätigkeit wird neu organisiert, so zum Beispiel über Vereinigungen, die im sozialen Bereich tätig werden und für die Rechte der „Unberühmbaren“ eintreten oder Arme durch Projekte im sozialen und kulturellen Bereich unterstützen. Weber meint daher, dass Hindu-Religionen derzeit die gleiche Modernisierungsphase erlebe wie einst das Christentum.⁵¹

49 Siehe zum Beispiel Alatas 1963, S.21-34.

50 Rothermund 2008, S.207.

51 Siehe Weber 1997, S.2f; von Stietencron (2010, S.86) ist der Auffassung, dass sich der Hinduismus auch durch die Auseinandersetzung mit dem Christentum verändert hat: vermehrtes soziales Engagement, der Betrieb von Kranken- und Waisenhäuser ginge auf christliche Anstöße zurück.

Unterschiede zwischen dem Buddhismus und den Hindu-Religionen

Verschiedene Vorstellungen von Ich und Seele

In der Auffassung von Ich und Seele liegt eine zentrale Differenz. Buddhas Lehre vom *Nicht-Ich (anatta)* stellt die Existenz eines dauerhaften Selbst oder eine Seele in Frage. Es gebe fünf „Daseinsgruppen“ (*skandhas*), auch „Aneignungen“, „Anhaftungen“ oder „Aggregate“ genannt, welche unser physisches Sein ausmachen und welche zugleich die Illusion eines beständigen Selbst erzeugen.⁵² Skandha ist ein Schlüsselbegriff der buddhistischen Lehre und steht mit dem Konzept des bedingten Entstehens in Verbindung.

In den Hindu-Religionen selbst gibt es verschiedene Auffassungen über die Seele. Eine sehr verbreitete ist die, dass jeder Mensch eine Seele (*atman*) habe, die ein Teil von Brahman (der Weltenseele) sei. Die brahmanische Seelenvorstellung ist die Grundlage der Karmalehre. Nach verbreiteter altindischer Auffassung kann die Seele in unterschiedlicher Gestalt inkarnieren, bleibt dabei selbst aber unangetastet, und dieser unverrückbare Teil eines jeden Wesens trage als Kern seines Daseins Karma in sich. Jede Wiedergeburt sei ein Schritt auf der langen Reise, welche die Einzelseele zurück zu ihrem göttlichen Ursprung führt. So kann und soll sie sich im Lauf eines Menschenlebens weiterentwickeln. Positive Handlungen befördern sie in höhere, negative in niedere Existenzformen. Daher sind nicht die Götter oder andere höhere Wesenheiten für das Leiden der Wesen und unliebsame Entwicklungen im persönlichen Bereich verantwortlich, sondern es ist allein die eigene Tat. Jeder ist damit de facto für sein Leid und sein Glück selbst verantwortlich. Diese Auffassung legitimierte das brahmanische Kastensystem.

Mit der Großen Befreiung (*moksha*) verlasse die Seele schließlich den irdischen Daseinskreislauf und trete in die göttliche Vollkommenheit ein.⁵³ Die Vorstellung einer endgültigen Erlösung teilt der Buddhismus mit den Hindu-Religionen und nennt diesen Zustand den Eintritt in das Nirvana, den Zustand des Ungeborenen und des Todlosen. Die hinduistische Seelenlehre ist logisch insofern konsistent, als sie den Träger der Wiedergeburten klar definiert, während im Buddhismus Karma- und Anattā-Lehre - zumindest oberflächlich gesehen - einander widersprechen. Wenn es keine über den Tod hinaus existierende Seele gibt, was ist es dann, was nach jedem Erdenleben neu inkarniert? Wer erfährt das Karma seiner schlechten Handlungen,

⁵² Im Einzelnen werden die fünf Skandhas wie folgt definiert:

1. Der Körper (*rūpa*) bildet den materiellen und körperlichen Aspekt der Dinge,
2. Die Gefühle (*vedanā*) stehen für die Empfindungen, die angenehm, unangenehm oder neutral sein können,
3. die Wahrnehmungen (*saññā*) entsprechen den fünf Sinnesorganen und den geistigen Tätigkeiten, die deren Eindrücke verarbeiten,
4. der Geist bzw. die Willensregungen (*saṅkhāra*) steht für alle aktiven Absichten, Tendenzen und Impulse, alles Streben, ob bewusst oder unterdrückt,
5. das Bewusstsein (*viññāṇa*) schließlich ist der wichtigste Faktor unter diesen fünf, weil alle anderen von ihm abhängen. Das Bewusstsein ist das Empfangsorgan für die Gefühle und Wahrnehmungen. Seine Funktion geht jedoch über die Verarbeitung solcher Reize und Signale weit hinaus, denn es ist auch fähig, in höhere geistige und feinstoffliche Formen und in gewissem Ausmaß auch in das Nirvana einzutauchen.

⁵³ Zu solchen und weiteren Differenz beider Religionen Siehe: Quelle: https://praxistipps.focus.de/unterschied-zwischen-buddhismus-und-hinduismus-so-erkennen-sie-ihn_140237 (15.8.2023).

wenn es doch keine Fortexistenz eines Trägers gibt. Buddha hat diesen Widerspruch mit der kryptischen Formel einer Gleichzeitigkeit von Wandel und Kontinuität aufzulösen versucht. Ausgangspunkt seiner Kritik ist eine logische und empirische Schwäche der Hindu-religiösen Vorstellungen. Beide Religionen haben zunächst gemeinsam, dass sie die Welt als im ewigen Wandel und unablässiger Veränderung begriffen sehen, in der letztlich nirgendwo feste und wirklich dauerhafte Objekte existieren. Warum sollte aber nun, so fragt Buddha, in diesem Kosmos alles durchdringender Unbeständigkeit gerade die menschliche Seele das einzig Bleibende und Feste sein? Insofern war seine Feststellung nur konsequent, dass Geist und Seele - wie alles andere auch - keine festen Konstanten sind. Als logische Folge geht seine Infragestellung einer individuellen Geistseele mit der Infragestellung eines höchsten universellen Geistes einher. Damit verwarf er zugleich den zentralen Glaubensgrundsatz des Brahmanismus. Für ihn ist Brahman nicht die Weltseele.⁵⁴

Dharma und die Natur der Wirklichkeit

Buddhismus und Hinduismus unterscheiden sich weiterhin in ihrem Glauben an die Natur der Wirklichkeit. Der Buddhismus lehrt, dass alles vergänglich ist und das Leiden ein fester Bestandteil des Lebens. Der Hinduismus hingegen lehrt, dass die wahre Realität ewig und die menschliche Seele ein Teil von Brahman (der ultimativen Realität) ist. Zwar taucht in verschiedenen buddhistischen Schulen auch der Buddha in transzendenten Formen auf, und es findet sich auch die Idee eines Ur-Buddhas, aber er gilt nicht als Erschaffer der Welt. Ob der *dharma* als Transzendenzkörper des Buddha lediglich eine Bezeichnung für einen Aspekt des Buddha-Leibes oder zugleich ein Ausdruck der höchsten Wirklichkeit ist, darüber gibt es innerhalb des Buddhismus verschiedene Auffassungen.

Unterschiedlich sind auch die Vorstellungen über die Entstehung der Welt. Während im buddhistischen Schöpfungsmythos (wie im Aggañña Sutta beschrieben) ein Feuerball und Lichtgestalten am Anfang der Schöpfung stehen und sich schließlich aus dem Begehren die Welt der Sinne etabliert, herrscht in den Hindu-Religionen der Glaube, dass die Weltseele Brahman das Universum erschaffen hat. Brahman ist die abstrakte Gottesvorstellung. Eine solche fehlt im Buddhismus. Ein oberstes Prinzip der Wirklichkeit wird dort nicht benannt. Stattdessen ist vom „Dhamma“ (Pali) bzw. „Dharma“ (Sanskrit) die Rede. Dieser Begriff steht für eine Natur und Gesellschaft umgreifende Ordnung. In der buddhistischen Lehre fände diese ihren höchsten Ausdruck, daher wird der Buddhismus auch die Lehre vom Dharma genannt. Anders als in den Hindu-Religionen gibt es keinen Dharma für besondere Berufsgruppen oder Gesellschaftsschichten.

Heilszielbestimmung

Das buddhistische „Nirvana“ steht vor allem für ein erlöstes Bewusstsein, dabei fehlt jeder Gottesbezug. Im „Moksha“ der Hindu-Religionen schwingt hingegen die Vorstellung einer Erlösung in eine höhere göttliche Wirklichkeit mit: Die Einzelseele (*atman*) vereint sich in höchster Freude mit der Weltseele (*brahman*).

Bei den Heilszielen gehen innerhalb der verschiedenen Schulen des Buddhismus und der Hindu-Religionen Unterschiede und Schnittstellen ineinander über. So wird im Frühbuddhismus gelehrt, dass man dem Kreislauf der Wiedergeburt entkommen und das Nirvana nur durch eigene Anstrengungen erreichen kann. Der Hinduismus hingegen lehrt, dass die Menschen je

⁵⁴ Siehe zum Beispiel Monier-Williams 1995, S. 93 u. 106.

nach ihrem Karma in verschiedenen Formen wiedergeboren werden und dass wir die Hilfe eines Gurus (spirituellen Lehrers) brauchen, um die Befreiung aus diesem Kreislauf zu erreichen. Die Befreiung durch die Unterstützung anderer Wesen ist aber auch ein Element des Mahayana-Buddhismus. So wird in der Reinen-Land-Schule die Befreiung durch das gläubige Vertrauen in den Buddha Amitabha und die beständige Rezitationen seines Namens gelehrt. Im Vajrayana-Buddhismus wird sogar die devote Hingabe an einen Guru zur „vierten Zuflucht“ anstelle der drei Zufluchten im sonstigen Buddhismus (Zuflucht zu Buddha, den Lehren und der buddhistischen Gemeinschaft).

Götter und Himmelswelten

Die Anhänger und Anhängerinnen der Hindu-Religionen verehren unzählige Gottheiten. Jede von ihnen steht für bestimmte Eigenschaften. Aber alle zusammen sind sie vereint in der Weltseele Brahman. Man spricht in diesem Zusammenhang von einer Trinität der Götter: Brahma (der Schöpfer), Vishnu (der Erhaltende) und Shiva (der Zerstörer). Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Schöpfergott Brahma nicht mit der absoluten Gottheit Brahman identisch ist. Die Form der Götterbezogenheit ist einer der wesentlichen Unterschiede zwischen dem Buddhismus und den Hindu-Religionen.

Gelegentlich wird die Götterverehrung in beiden Religion so unterschieden: Der Buddhismus sei nicht-theistisch, das heißt, Buddhisten und Buddhistinnen glauben nicht an einen persönlichen Gott. Der Hinduismus hingegen sei polytheistisch, weil er sehr viele Götter und Göttinnen hat, deren Verehrung in Alltagslehren eine wichtige Rolle spielt.⁵⁵ Buddha betonte vor allem, dass die Götter nicht ewig leben. Sie bevölkern einen der sechs Sektoren des Daseinskreislaufs und sind, genauso wie alle anderen Wesen, Geburt und Tod unterworfen. Ist ihr gutes Karma verbraucht, das sie auf ihren himmlischen Thron brachte, müssen sie erneut inkarnieren und gute Werke verrichten, um wieder in die Sphäre der Götter aufzusteigen.

Viele der im volksreligiösen Buddhismus verehrten Gottheiten entstammen jedoch dem Hindu-Pantheon. So wird in buddhistischen Tempeln auf Sri Lanka Vishnu unter dem Maha-Vishnu verehrt. Auch Indra wird von asiatischen Buddhisten und Buddhistinnen verehrt. Die meisten Gottheiten des tantrischen Buddhismus entstammen ebenfalls der Götterwelt der Hindu-Religionen, insbesondere dem Shaktismus. Von dort kommt die Tara-Verehrung und die Vorstellung von Shaktis als den weiblichen Begleiterinnen des Erleuchteten.⁵⁶

Der Blick auf den Buddha

Der historische Buddha Shakyamuni gilt im Buddhismus nicht als Gott, gleichwohl er wie eine Gottheit verehrt wird. Während er im Frühbuddhismus ein Mensch war, der später für immer ins Nirvana eintrat und nur seine Lehren und das Vorbild seines Lebens hinterließ, wird er im späteren Buddhismus zur Inkarnation des höchsten Prinzips der Wirklichkeit.

Tatsächlich sehen jedoch viele Hindus auch in Buddha einen ihrer Götter, nämlich eine der Wiederverkörperungen des Gottes Vishnu. Teilweise wird angenommen, Buddha habe sich als Reform der hinduistischen Lehre versucht, sei dabei jedoch im Wesentlichen gescheitert

⁵⁵ Zu solchen Unterschieden und Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Götter und Gottheitenverehrung siehe zum Beispiel: <https://www.religionen-entdecken.de/fragen/4184/was-ist-der-unterschied-zwischen-hinduismus-und-buddhismus> (14.8.2023).

⁵⁶ Siehe Monier-Williams 1995, S.215.

und habe dabei sozusagen als Nebenprodukt den Buddhismus hervorgebracht. Aber er wird dennoch als eine göttliche Inkarnation verehrt, die halt vorübergehend auf Abwege geraten sei, letztlich aber wieder in den großen Schoß der Hindu-Religionen zurückkehrte. Vor allem wird er gelobt und verehrt, weil er dazu beitrug, die Tieropfer abzuschaffen und damit das Leben vieler Kreaturen rettete. Aber bedeutender als Buddha ist für die Hindus natürlich auf jeden Fall Shiva, war dieser doch schon vor allen anderen da.

Die Formen der religiösen Praxis

So wie jede der beiden Religionen ihre eigenen Vorstellungen von der Schöpfung und ihre eigenen Vorbilder hat, so unterscheiden sich auch die Lebensregeln, Feste und Rituale. Die Lebensweise der Hindus ist im *Sanatana Dharma* niedergelegt, wobei zusätzlich für jede Bevölkerungsgruppe bzw. Kaste eigene Regeln aufgestellt wurden, nach denen sie leben sollen. Was für Brahmanen richtiges Verhalten ist, kann für die Kastenlosen falsches sein. Auch gibt es unterschiedliche Regeln für die unterschiedlichen Stadien eines Lebens. So soll in die Übung der Abgeschiedenheit und Stille erst eintreten, wer seine familiären Pflichten alle erfüllt hat. Diese Vorgabe gilt im Buddhismus nicht: Jeder kann zu jedem Zeitpunkt seines Lebens Mönch oder Nonne werden. Buddha selbst verließ seine Frau und seinen Sohn, um sich der Übung strenger Askese zu unterziehen.

Buddhisten und Buddhistinnen halten sich an die fünf Gebote, die der Buddha lehrte und folgen dem Achtfachen Pfad rechten Denkens, rechten Handelns und rechter Weise der Versenkung. Hindus folgen der überlieferten Tradition, sollen das Gebot der Gewaltlosigkeit respektieren, opfern den Göttern und praktizieren Yoga, das in Indien neben körperlichen, Atemübungen sowie Versenkungs- und Konzentrationstechniken auch ethisches Verhalten, beispielsweise durch vegetarische Ernährung, beinhaltet.

Während der Hindu-Weg zur Erlösung auf dem Wissen der Upanishaden gründet und vor allem Opfer, Glaube und Hingabe lehrt, stellte Buddha die persönliche Erleuchtungserfahrung stärker in den Vordergrund und lehrte nichts zu glauben, was nicht durch die eigene Erfahrung bestätigt wird. Die Verehrung von Gottheiten spielte im frühen Buddhismus eine eher untergeordnete Rolle. Im Mittelpunkt stand die Verehrung des Erleuchteten. Im späteren Buddhismus kommt es bis zu einem gewissen Grad zu einer Wiederbelebung Hindu-religiöser Verehrungsformen, insbesondere im Vajrayana-Buddhismus wird vertrauensvolle Hingabe an den Guru verlangt und Opfergaben an höhere Wesenheiten sind ein wichtiger Bestandteil der tantrischen Rituale.

Was Rituale und Feste betrifft, so sind sie in den Hindu-Religionen zahlreicher als im Buddhismus. Hindus feiern viel, im großen Rahmen, bunt und ausgelassen - zu Ehren ihrer zahlreichen Gottheiten. Im Unterschied dazu ist der Fest-Kalender im Buddhismus eher kurz. Im Mittelpunkt steht das Vesakh-Fest zur Erinnerung an Buddhas Geburt, seine Erleuchtung und seinen Tod. Es ist ein ebenso farbenfrohes und fröhliches Fest, wie die Feste der Hindu-Religionen. In Asien schmücken die Menschen ihre Häuser, besuchen die Tempel und bringen Opfergaben dar. Im Lauf der Zeit und in anderen asiatischen Ländern kamen dann noch zusätzliche Feiertage hinzu, wie die Geburtstage der Bodhisattvas und anderer buddhistischer Heiliger.

Menschenbild und politische Implikationen

Das Menschenbild von Hindus und Buddhisten ist verschieden. Während Buddha lehrte, dass die Wesen aufgrund ihres erleuchteten Wesenskerns grundsätzlich alle gleich sind, werden im

Hinduismus die Menschen in verschiedene Kasten unterteilt. Die diskriminierenden Züge des Kastensystems waren einer der Hauptkritikpunkte Buddha am Brahmanismus seiner Epoche.

Was die gesellschaftliche Dimension betrifft, so war der Buddhismus eine hinduistische Reformbewegung, konnte sich in Indien allerdings langfristig nicht durchsetzen. Die institutionelle Macht des etablierten Brahmanismus drängte ihn schließlich zurück. Es war nicht die islamische Invasion, wie oft behauptet wird. Dabei spielten auch wirtschaftliche Faktoren eine Rolle. So führte der Rückgang der Händlergemeinde zu Erniedrigung des Status des Buddhismus, da die Ordensgemeinschaft stark von der finanziellen Unterstützung wohlhabender Kaufleute abhängig war.⁵⁷ Zu der Zeit der vollständigen arabischen Eroberung im 12. Jahrhundert spielte der Buddhismus in seinem Entstehungsland schon keine Rolle mehr. Aber heute kehrt er wieder dorthin zurück, wie die Massenübertritte der *Dalits*, der untersten Kaste der Hindu-Gesellschaft zeigen. So reicht Buddhas Wirken auch dort noch bis in die Gegenwart.⁵⁸

Im Unterschied zur westlichen Wirtschaftsweise, die stark vom christlichen Auftrag sich die Erde untertan zu machen bestimmt ist, liefern in den Hindu-Religionen die Verehrung der Natur als Ausdruck des Göttlichen und die in der Bhagavadgita propagierte Dialektik des Opfers ein friedfertigeres Modell für den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur. Askese und eine Ethik des Verzichts genießen hohe Wertschätzung. Begierdeüberwindung steht als großes Ideal gegen die Multiplikation der Bedürfnisse, ein an überweltlichen Zielen ausgerichtetes Leben anstelle kurzfristiger Erfolgsorientierung. In einer durch Hindu-Normen geprägten Wirtschaft hat Pflichterfüllung Vorrang vor Hedonismus. Tugendreiches Handeln zählt mehr als das ständigen Streben nach Nutzenoptimierung. Hier gibt es große Schnittmengen mit dem Buddhismus. Wie die Hindu-Religionen, so lehrt auch Buddha Ahimsa. Gemeinsam liefern sie den normativen Rahmen einer auf Nicht-Verletzen gegründeten Gesellschaft. Der Schutz der Mitwelt und der Mitwesen sollen zentrale Ziele auch des ökonomischen Handelns sein. In diesem Sinne sind beide Lehren weder fatalistisch noch weltabgewandt. Die tatsächliche gesellschaftliche Entwicklung in den vom Buddhismus bzw. den Hindu-Religionen beherrschten Ländern folgte allerdings nicht zwangsläufig den religiösen Lehren. So werden die Hindu-Religionen immer wieder für die jahrhundertelange Rückständigkeit Indiens verantwortlich gemacht und das auf ihnen gründende Kastensystem für die Zementierung sozialer Ungerechtigkeit. Der Blick auf den Buddhismus zeigt ebenfalls ein eher ambivalentes Bild: In Japan sieht man in ihm den großen Förderer ökonomischer Prosperität durch die asketische Strenge des Zen, während er in Tibet als eine der Ursachen für die Rückständigkeit des Landes und die brutale Feudalordnung über Jahrhunderte stützende Kraft gilt.

Gemeinsamkeiten des Buddhismus mit den Hindu-Religionen

Trotz ihrer Unterschiede haben Buddhismus und Hinduismus viele Gemeinsamkeiten. Zunächst war Shakyamuni, der auch unter dem Namen Siddharta Gautama bekannt ist, ursprünglich selbst ein Hindu. Doch er ist zu neuen Erkenntnissen gelangt und hat den Buddhismus als eine Reformbewegung aus den Hindu-Religionen heraus entwickelt. Aufgrund des gemeinsamen Ursprungs gibt es zwischen beiden Religionen große Übereinstimmungen, wie zum Beispiel den Glauben an das Wirken von Karma und die Wiedergeburt. Gemeinsam ist die Überzeugung, dass unsere Handlungen gute und schlechte Folgen haben sowie der Glaube, dass wir nach dem Tod wiedergeboren werden (lediglich über die konkrete Art und

⁵⁷ Siehe zum Beispiel Siegel 1986, S.19f.

⁵⁸ Zum Thema der Massenübertritte von Dalits zum Buddhismus siehe auch die Lerneinheit „Buddhismus und soziales und ökologisches Handeln“ auf dieser Website. In einer Arbeitsgruppe dieser Lerneinheit geht es auch um diese Thematik.

Weise gehen die Ansichten auseinander). Zwei zentrale gemeinsame Elemente der religiösen Praxis sind die innere Einkehr sowie die Liebe zu allen Mitwesen. Aufrechte Hindus und Buddhisten praktizieren Mitgefühl und Gewaltlosigkeit, weshalb sowohl der Buddhismus als auch der Hinduismus traditionell pazifistische Religionen sind. Was sie jedoch beide nicht davon abgehalten hat, gelegentlich auch Kriege zu unterstützen. Beide betonen jedoch ausdrücklich die große Bedeutung von moralischem Verhalten, Ehrlichkeit und Selbstbeherrschung.⁵⁹ Die Karma-Kausalität begründet das Handlungsmodell einer Verantwortungsethik. Niemand kann den Folgen seines Tuns je entkommen. In der großen Einheit des Lebens sind alle Wesen untrennbar miteinander verbunden. Jede einzelne Tat wirkt auf die Welt und die anderen Geschöpfe ein und ist daher hinsichtlich ihrer ethischen Folgen zu betrachten. In seinen praktischen sozialen Konsequenzen sind der Buddhismus und die Hindu-Religionen also durchaus weltbezogen. Beide versuchen einen Weg aufzuzeigen, der das Leiden der Menschen beendet. Die Zielsetzung ist also nahezu deckungsgleich. Daher überrascht es auch kaum, dass beide Weltanschauungen in friedlicher Koexistenz leben.

Ein weiteres gemeinsames Moment ist die Sakralisierung des Handelns im Alltag. Die Hindu-Religionen sehen das Göttliche in allen Dingen, verehren die Heiligkeit der Natur und zeigen Respekt vor allen Lebensformen. Nach dieser Lehre erreicht die überweltlichen Heilsziele nur, wer im Alltagsleben achtsam ist. Gefordert wird ein umsichtiger Umgang mit Menschen und Mitwesen, Naturstoffen und den Gegenständen des Alltags. Die Opferhandlung drückt Dankbarkeit gegenüber dem Empfangenen aus, die Ethik des Verzichts trägt zur Ressourcenschonung bei. Genauso auch der Buddhismus.

Ähnlich ist bei beiden auch die Verbindung eines höchsten Heilsziels, nämlich die Erlösung bzw. Große Befreiung als das Heraustreten aus dem samsarischen Kreislauf von Tod und Reinkarnation, mit einer Ethiklehre für das Alltagsleben all derer, denen lediglich an einer guten Wiedergeburt gelegen ist und die sich daher im ureigenen Interesse dem Pfad des Guten verschreiben. Wichtig ist weiterhin das Primat der religiösen Praxis. Spirituelle Lektüre allein führt nicht zur Befreiung. Das eigene Handeln ist entscheidend und der Beistand durch einen guten und erfahrenen Lehrer gilt als unbedingt förderlich, um die übergeordnete Ebene von "Brahman" bzw. "Nirvana" zu erreichen.

⁵⁹ Zu solchen und weiteren Gemeinsamkeiten des Buddhismus mit den Hindu-Religionen siehe zum Beispiel: Quelle: <https://how-to-live.de/buddhismus-und-hinduismus/> (13.8.2023).

Literatur

Alatas, S.H. (1963): The Weber Thesis and South East Asia, in: Archive des sociologie des religions, Bd. 8, S.21-34.

Bhagavadgita Aschtavakragtia. Indiens heilige Gesänge. (1987). Köln.

Bhagavadgita - Wie Sie Ist (1974). Königsstein/Taunus 1974

Coomaraswamy, Ananda (1918): The Dance of Siva. New York.

Dhand, Arti (2002): The Dharma of Ethics, the Ethics of Dharma, in: Journal of Religious Ethics. Bd. 30, Nr.3, S. 347-372.

Gandhi, Mahatma (1921): Über den Hinduismus, in: Malinar a.a.O. (2009), S.104-108.

Gregg, Richard B. (1958): A Philosophy of Indian Economic Development. Ahmedabad.

Großmann, Bernhard (1958): Orientalische Despotie - Über einen neuen Beitrag zur Deutung des totalen Staates, in: Hamburger Jahrbücher für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 3. Jg., S.188-198.

Günter, Rigobert (1969): Herausbildung und Systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformation, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, Nr.1/2, S.194-208.

Gupta, Bina (2006): Bhagavad Gita as Duty and Virtue Ethics, in: Journal of Religious Ethics. Bd. 34, Nr.3 (September), S. 373-395.

Malinar, Angelika (2009): Hinduismus Reader. Göttingen.

Marx, Karl (1972): Die britische Herrschaft in Indien, in: MEW Bd. 9. Berlin.

Michaels, Axel (2012): Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. (2. Auflage). München.

Miller, David (1981): Sources of Hindu Ethical Studies: A Critical Review. in: Journal of Religious Ethics. Bd. 3, Nr.2, S.186-198.

Monier-Williams (1995/1889): Buddhism. In its Connexion with Brahmanism and Hinduism, and its Contrast with Christianity. New Dehli.

Rambachatan, Anantanand (2008): Is Caste Intrinsic to Hinduism?, in: Tikkun, Bd. .23, Nr. 1, S.59-61.

Rösel, Joakob (1982): Die Hinduismusthese Max Webers: Folgen eines kolonialen Indienbildes in einem religionssoziologischen Gedankengang. München, Köln und London.

Rothermund, Dietmar (2008): Indien. Aufstieg einer asiatischen Weltmacht. München.

Ruben, W. (1953): Karl Marx über Indien und die Indienliteratur vor ihm, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe) III. Jg. (1953), Nr.2, S.69-100.

Sak, S. (1970/71): Gemeinde und Gemeineigentum in Marx's „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie“, in: Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte, S.19-38.

Siegel, Paul N. (1986): Die Demütigen und die Militanten. Teil II: Die gesellschaftlichen Wurzeln der Hauptreligionen des Ostens, in: <http://www.marxists.de/religion/siegel/08-hinbud.htm#zwr> (13.9.2023).

Siddhartha (2008): Open-Source Hinduism, in: Religion and the Arts, Nr.12, S.34-41.

Song Du-Yul (1972): Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber. (Diss). Frankfurt/Main.

Steinkellner, Ernst (2006): Hindu Doctrines of Creation and their Buddhist Critiques, in: Perry Schmidt-Leukel (Hrsg.): Buddhism, Christianity and the Quest of Creation. Karmic or Divine. London und New York.

Stietencron, Heinrich von (2007): Hinduismus, in: H. Joas/ K.Wiegandt (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main, S.194-223.

Stietencron, Heinrich von (2010): Der Hinduismus. (3. durchgesehene Auflage). München.

Swami Vivekananda (1989): Vedanta. Der Ozean der Weisheit, in: Malinar a.a.O. (2009), S.101-104.

Warner, Stephan R. (1968): Die Methodologie in Karl Marx' vergleichenden Untersuchungen über die Produktionsweisen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Bd. XX (1968), Nr.2, S.223-249.

Weber, Edmund (1997): Modern Hindu Culture. A Study on Modernization of Hinduism by Considering the Parallels in Modern Christianity, in: Journal of Religious Culture, Nr. 6, S. 1-8.

Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen II - Hinduismus und Buddhismus). Tübingen.