

## Gandhijeva religiozna etika kot preizkusni kamen

**Joseph Prabhu**

*Oddelek za filozofijo, Kalifornijska državna univerza, Los Angeles, Združene države Amerike*

### Izleček

Gandhi je bil pogosto označen za svetnika med politiki. Zaradi svetniške zavezanosti nenasilju so ga primerjali s svetim Frančiškom Asiškim, svetim Pavlom in celo s Kristusom. Toda če dobro premislimo, je taka oznaka popolnoma protislovna. Po eni strani se zdi, da politika s trgovanjem z močjo, nemoralnim makiavelizmom in s tem, ko preračunljivost postavlja nad načela ter uspešne razplete nad tankovestna sredstva, ni ravno obetavna pot do svetosti. Vpeljevanje politike v duhovnost vselej razvrednoti in izpridi duhovni svet, po drugi strani pa se zdi, da vnašanje duhovnosti na politično prizorišče izkazuje naivnost in neučinkovitost na področju, kjer glavno vodilo predstavljajo prav posvetne strasti in pretkanost. Gandhi tradicionalnemu dualizmu med religijo in politiko pripisuje manjši pomen in poskuša med njima vzpostaviti »nedualen« odnos. Zdi se, da religija, ki je mišljena zlasti, vendar ne izključno z vidika etike, v tem novem pojmovanju nakazuje, da spoštuje resnico in je v službi življenja, pri tem pa ne ostaja za vrati prostora meditacije ali svetišča, temveč se nujno preliva v družbeno sfero. Posledično je pojmovanje politike predru-gačeno, saj ta postane kar najobsežnejše delovanje v javno korist in je vsaj v idealnih razmerah daleč stran od sektaštva, bolestne ambicioznosti in iger moči, s katerimi jo običajno povezuje. Prav to gandhijevsko pojmovanje etike predstavlja uskladitev nedualnega razmerja med religijo in politiko. Po eni strani Gandhi tako osebno kot družbeno etiko postavi v središče religije, po drugi strani pa si ta, sedaj etična religija, prizadeva za svojo izpopolnitev na področju politike, ki predstavlja prizorišče udejanjanja resnice in najvišjega potenciala delovanja v javno korist.

**Ključne besede:** Bog, religija, politika, *mokša*, *dharma*

Gandhi je bil pogosto označen za svetnika med politiki in zaradi svetniške zavezanosti nenasilju so ga primerjali s svetim Frančiškom Asiškim, svetim Pavlom in celo s Kristusom.<sup>1</sup> Toda če dobro premislimo, je taka oznaka popolnoma protislovna. Po eni strani se zdi, da politika s trgovanjem z močjo, nemoralnim makiavelizmom in s tem, ko preračunljivost postavlja nad načela ter uspešne razplete nad tankovestna sredstva, ni ravno obetavna pot do svetosti. Preden se je Gandhi podal na politično pot v Indijo, ga je,

1 Glej tudi Rolland, R. *Mahatma Gandhi*. London: The Century Co., 1924, in Andrews, C. F. »The Tribute of a Friend«; v: *Mahatma Gandhi: Essays and Reflections on his Life and Work*, ur. Radhakrishnan, S. London: Allen and Unwin, 1949.

poleg drugih, posvaril tudi Bal Gangadhar Tilak: »Politika je igra posvetnih ljudi in ne *sadhujev*.«<sup>2</sup> Vpletanje politike v duhovnost namreč vselej razvrednoti in izpridi duhovni svet, po drugi strani pa se zdi, da vnašanje duhovnosti na politično prizorišče izkazuje naivnost in neučinkovitost na področju, kjer glavno vodilo predstavljajo prav posvetne strasti in pretkanost. Morda je tudi zato sam Kristus, kot se zdi, podpiral dualizem: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega!«

Nasprotno pa Gandhi, ne da bi zanikal razlikovanje med cesarjevim in Božjim, zavrača strogo delitev med njima. Pogosto je dejal: »Lačnemu se Bog prikaže v obliki kruha.« Ta izjava je bila mišljena tako dobesedno kot simbolično. Gandhi tradicionalnemu dualizmu med religijo in politiko pripisuje manjši pomen in poskuša med njima vzpostaviti »nedualen« odnos. Zdi se, da religija, ki je mišljena zlasti, vendar ne izključno z vidika etike, v tem novem pojmovanju nakazuje, da spoštuje resnico in je v službi življenja, pri tem pa ne ostaja za vrati prostora meditacije ali svetišča, temveč se nujno preliva v družbeno sfero. Posledično je pojmovanje politike predrugačeno, saj ta postane kar najobsežnejše delovanje v javno korist in je vsaj v idealnih razmerah daleč stran od sektaštva, bolestone ambicioznosti in iger moči, s katerimi jo običajno povežujemo. Prav to gandhijevsko pojmovanje etike predstavlja uskladitev nedualnega razmerja med religijo in politiko. Po eni strani Gandhi tako osebno kot družbeno etiko postavi v središče religije, po drugi strani pa si ta, sedaj etična religija, prizadeva za svojo izpopolnitev na področju politike, ki predstavlja prizorišče udejanjanja resnice in najvišjega potenciala delovanja v javno korist.

S pričujočim prispevkom želim prikazati, da spričo nedualnega razmerja, ki ga Gandhi opaža med religijo na eni in etiko ter politiko na drugi strani, njegovo pojmovanje vseh treh področij dobi pečat dialektičnosti in spremenljivosti, kar omogoči, da se vsa tri področja postopoma in vzajemno oplemenitijo. Toda takšno dialektično usklajevanje ni brez tveganj in nevarnosti, ki jih pogosto prinašajo poskusi predrugačenja pojmovanja. Moj prispevek je razdeljen na tri dele: najprej bom predstavil tri temeljne pojme Gandhijeve religiozne etike, nato bom podal nekaj misli o Gandhijevem pojmovanju *mokše* oziroma duhovne osvoboditve in njenem razmerju do *dharme*, na koncu pa bom poskušal ta pojmovanja povezati s sedanjo situacijo.

## Gandhijeva religiozna etika

Gandhi je moralist v pravem pomenu besede, pa vendar je o njegovi etiki težko pisati s filozofskega stališča, saj se je načeloma ukvarjal s prakso in ne s teorijo ali abstraktno

---

2 Aiyar, »Gandhi, Gokhale, and the Moderates«, 103.

mislijo; takšna uporabna filozofija pa naj bi razkrivala »resnico« v preizkušnji doživetega. Od tod izhaja podnaslov njegove avtobiografije *Zgodba o mojih eksperimentih z resnico*. Eksperimenti napotujejo na dejstvo, da se resnica konceptov, vrednot in idealov izvrši šele v praksi; pred praktično izvršitvijo ti namreč ostajajo dozdevni in abstraktni. Poleg tega je Gandhijeva etika neločljivo povezana z njegovo religijo, kar je že samo po sebi nenavadno. Čeprav se je opredelil za hindujca, je to bil bolj v filozofskem kot v religijskem smislu in je bil do številnih hindujskih obredov in običajev kritičen. V skladu z njegovim religiozno-filozofskim idealom bi njegovo religijo lahko opisali kot življenje sebstva, ki poskuša sebe uresničiti kot Sebstvo ter tako doseči *mokšo* oziroma duhovno osvoboditev. Ker pa je bil *karmajogi*, je moral uresničevanje Sebstva izraziti prek posvetnega dela in banalnosti vsakdanjega življenja in ne z odpovedjo posvetnemu. Gandhiju lastna etika ima neomajno duhovno podobo, ki splošno veljavnost pridobi ravno spričo dejstva, da si jo prizadeva predstaviti na filozofsko nezaznamovan način. Ko torej trditev »Bog je Resnica« spreobrne v »Resnica je Bog«, to stori z utemeljitvijo, da je slednja trditev splošnejša in bo dosegla odziv tudi pri nevernikih:

Bog je Resnica, a Bog je tudi marsikaj drugega. Zato raje pravim, da je Resnica Bog [...]. Častite lahko preprosto karkoli, kar mislite, da je resnično, saj je spoznanje Resnice relativno. Zapomnite si le to, da je Resnica samo ena izmed mnogih poimenovanih značilnosti. Je živo utelešenje Boga, je edino Življenje, in jaz Resnico enačim z najpolnejšim življenjem. Tako postane nekaj oprijemljivega, saj Bog je vse svoje stvarjenje, vse Bivanje in služi vsemu, kar biva.<sup>3</sup>

Ta trditev izpričuje Gandhijev prirojeni čut za strpnost in vključenost, saj verjame, da so njegovi ideali resnice in nenasilja dostopni tudi tistim, ki se ne strinjajo z njegovo religiozno metafiziko. Za nekatere moralne trditve je značilno, da jih lahko razumemo in utemeljimo na različne načine, a se zanje izkaže, da so veljavne na različnih ravneh razumevanja. Tako je lahko načelo iskrenosti utemeljeno na preudarnosti (»iskrenost je najboljše vodilo«) ali vzbujanju zaupanja in spodbujanju sožitja v družbi (utilitarizem), na varovanju lastne integritete in pravičnosti pred zakonom (Kant), kot dolžnost do drugih, ki so svobodni posamezniki s čutom za moralo (Kant in nekatere oblike krščanstva), ali kot kozmična dolžnost (*dharmična* utemeljitev), če omenimo le nekaj možnosti. Prav tako se ljudje lahko poenotijo glede nekaterih človekovih pravic, pa čeprav jih utemeljujejo precej drugače. V podobnem duhu je Gandhi želel, da bi se njegovemu nauku o nenasilju približalo kar največ ljudi. A če želimo razumeti posebno utemeljitev in interpretacijo njegovih idej o etiki, ne moremo mimo religiozne metafizike, ki predstavlja njihov temelj in izhodišče. James Hart to lepo povzame, ko pravi:

3 CWMG:68:81.

Ko vedantska tradicija zagovarja, da je vsako sestvo kot Sestvo popolnoma in nespremenljivo takšno, da ga ni mogoče popredmetiti, zagovarja, da ima resnica stvari in drugih sestev obliko vzročnosti, ki ni vzročnost materialnih predmetov. Temeljno občutenje samega sebe in drugega, ki ga vzbudi zavezanost Resnici, pomeni neskladnost sestev z materialnimi, »nesebstenimi«, brezdušnimi predmeti. *Abinse* je prakticiranje nekakšne transcendentalne redukcije, saj ohranja najosnovnejšo resnico. In zavedanje o najosnovnejši Resnici, resnici o sestvih in pomenih, tvori osrednji pomen *abinse*.<sup>4</sup>

Prek spodnjih uvodnih opomb bom analiziral in komentiral nekaj Gandhijevih ključnih etičnih konceptov. Za Gandhija resnica ni niti izključno niti predvsem značilnost trditev, čeprav ne zavrača pomena stvarne resnice ali vzporejanja trditev in dejanskega stanja, ki jih bodisi potrdi bodisi zavrne. Njegovo mnogostransko pojmovanje resnice izpostavlja predvsem ontološke, moralne in eksistencialne vidike. Z ontološkega vidika je *satja* izpeljava iz *sat*, ki je samobivajoče bistvo, tako dejstvo kot najstvo stvarnosti. Ta izpeljava je Gandhija vodila k temu, da je pogosto dejal: »Nič ne obstaja v stvarnosti, razen Resnice, vse drugo je utvara.« Onkraj varljivega tuzemskega toka naravnih pojavov je večna Resnica, ki jo je Gandhi imenoval tudi Absolutna Resnica. Toda ljudje lahko zaradi omejenih zmožnosti dostopamo le do relativne resnice. S to trditvijo Gandhi zagovarja epistemološko ponižnost in strpnost; vse naše dojetje resnice je nujno pristransko, zato je sklicevanje na popolno spoznanje neutemeljeno in nevarno.

Ontološki vidik resnice nakazuje objektivnejše pojmovanje resnice, moralni in eksistencialni vidik pa sta usmerjena k subjektivnejšemu, skoraj kierkegaardovskemu pojmovanju resnice kot subjektivitete, globoko osebnega čuta za resnico, ki jo lahko izkusimo le prek dejanj. Raghavan Iyer izpostavi dualnost subjektivnega in objektivnega vidika resnice:

Gandhi resnice ni mogel obravnavati izključno kot objekta razuma ali preprosto kot ploda človeške odločitve. Zanj [...] resnica ni nič manj bleščeča od stvarnosti in do nje ni mogoče dostopati brez razumevanja Večnega zakona narave. Ko pa jo enkrat ugledamo in usvojimo, moramo ravnati v skladu z njo. V tem smislu je treba resnico odkriti in ustvariti, jo najti in udejanjiti [...]. V tem aktivističnem pogledu na resnico [...] ni dovolj, da misel temelji na resnici; pokazati se mora v življenju mislečega in biti vidno zastopana v njegovih dejanjih.<sup>5</sup>

Kot smo že nakazali, se je Gandhijeva ideja o resnici najbolje odslikavala v politiki, ki jo je v skladu s svojim moralnim nazorom pojmoval kot prizorišče kar najobsežnejšega javnega delovanja v korist dobrega. Ideja, v kateri je Gandhi zajel moralno pojmovanje

4 Hart, »Recent Works in Gandhi Studies«, 156.

5 Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, 154.

politike, je bila *satjagraha*, ki jo je zasnoval kot praktičen eksperiment vpeljevanja resnice in nenasilja na politično področje. Gandhi je tej ideji začel slediti zgodaj v politični karieri, ko je izraz *satjagraha* izbral za ime svojega odporiškega gibanja proti zatiralški vladi Južne Afrike. Svojo odločitev je pojasnil takole: »Resnica [*satja*] pomeni ljubezen in trdnost [*agraha*] in je sopomenka izraza za silo. Tako sem Indijsko gibanje za neodvisnost poimenoval *satjagraha*, torej sila, ki je rojena iz resnice in ljubezni do nenasilja.«<sup>6</sup> Silovit in aktivističen značaj *satjagrade* naj bi odpravil pogosto zmotno prepričanje – da namreč predstavlja nedejaven odpor, preprosto nastavljanje drugega lica. Čeprav je Gandhi vztrajal, da se je nasilju treba upreti z ljubeznijo in razumevanjem, je menil, da izbira nenasilnih sredstev odpora ne sme zamegliti pogleda na mogočen cilj – uveljavljanje pravičnosti in resnice. Zapisano je celo, da je dejal, da bi, če bi moral izbirati med nedejavnim sprejemanjem krivice in nasilnim odporom, izbral slednje. Kljub temu pa je bil prepričan, da je nenasilen odpor boljši od obeh možnosti.

*Satjagraha* se začne kot razprava z nasprotnikom ali oporečnikom, da bi skupaj prišla do pravične rešitve, ob zavedanju, da nobena stran nima monopola nad resnico oziroma nima popolnoma prav. Cilj je torej doseči razumen kompromis, ki bo sprejemljiv za obe strani. Šele ko so vsi postopki razpravljanja, prepričevanja in sprejemanja kompromisov izčrpani in se izkažejo za neuspešne, lahko uporabimo tehniko neposrednih ukrepov *satjagrade*. *Satjagraha* obsega izvajanje dejanj, kot so nesodelovanje (stavka, bojkot, izprtje, post), državljanska nepokorščina (neplačevanje davkov, neupoštevanje posebnih zakonov ali odredb), obveščanje javnosti o svojih prizadevanjih s pohodi, shodi, stavkovnimi stražami in drugimi oblikami mirnega protesta ter konstruktivni programi (cenejša stanovanja, izobraževanje, zdravstvene ustanove, združne banke za revne). Velik del takšnega nenasilnega odpora predstavlja *tapas* – pripravljenost trpeti, da bi dosegli svoj cilj. Thomas Pantham pravi: »*Satjagraha* predpostavlja, da ko z razpravo ne zmoremo doseči uma, *satjagrabiji* z argumentom trpljenja zatiralcu ali nasprotniku sežejo do srca. Poleg tega je trpljenje, ki ga povzročimo sami sebi, izhod v sili, ki je v službi resnice in lahko nadomesti nasilje nad drugim, ki resnico zanika.«<sup>7</sup>

Ideja *satjagrade* obsega tudi vprašanje sredstev in ciljev, ki sta za Gandhija dve plati iste medalje. Gandhi odločno zavrača splošno sprejeto politično idejo, da cilj opravičuje sredstva. Še več: meni, da nemoralna sredstva spridijo in popačijo potencialno dobre cilje, zato prav toliko ali celo še bolj poudarja sredstva, ki jih opiše kot cilj v dejanjih. »Sredstva lahko primerjamo s semenom, cilj pa z drevesom; med sredstvi in ciljem je enaka neizpodbitna vez kakor med semenom in drevesom.«<sup>8</sup> Silovit in aktivističen značaj *satjagrade* logično napeljuje k ideji nenasilja.

6 CWMG:34:172.

7 Pantham, »Habermas' Practical Discourse and Gandhi's *Satyagraha*«, 292–310.

8 CWMG:10:431.

Gandhi se nedvomno sklicuje na džainistično načelo *ahimsa*, ki prepoveduje namerno poškodovanje ali povzročanje škode kateremukoli bitju, vendar ga razume onkraj preproste negativne formulacije in zanj pomeni največjo ljubezen, ljubezen do bližnjega. »Če sledim *ahimsi*, moram svojega sovražnika ali tujca ljubiti kakor lastnega očeta ali sina, ki greši. *Ahimsa* nujno vključuje resnico in smelost.«<sup>9</sup> *Ahimsa* je torej uporaba moralne sile z namenom prepričevanja nasprotnika ali oporečnika. Od nasilja se razlikuje v tem, da spoštuje neodvisnost in dostojanstvo drugega. Razlikuje se tudi v nenehni pripravljenosti na pogovor in pogajanje z drugim ter, če je usklajena s pravičnostjo, vodi v sklenitev kompromisa. Ker pa posameznik v najboljšem primeru lahko resnico dojema le pristransko, je nujno, da nanjo pogleda z vidika drugega in poskuša doseči višjo ali dialektično spravo med nasprotujočima si ciljema. Izpogajani kompromis ima nasproten učinek od nasilja, ki vključuje poraz in ponižanje nasprotnika ter neizogibno sproži krog zamere, škodoželjnosti in nadaljnje nasilje.

Seveda pa Gandhi ni bil tako naiven, da bi menil, da je do takšnega moralnega prepričevanja mogoče priti zlahka. Dobro se je zavedal, da se ljudje, ki imajo oblast nad drugimi, le-tej ne bodo odrekli brez prisile. Uporabiti moramo vsa zgoraj omenjena sredstva *satjagrahe*, da nasprotnika moralno prisilimo k pogajanju. Res je, da v tem primeru uporabimo prisilo, toda pri tem še vedno spoštujemo moralno neodvisnost in dostojanstvo drugega, tudi tako, da smo sami sebi pripravljene povzročiti trpljenje. Ta taktika predpostavlja, da je nasprotnik vsaj malo dovzeten za tak moralni klic. To dovzetnost je bil Gandhi pripravljen priznati večini ljudem, a se je obenem zavedal, da obstajajo blazneži, tirani, posiljevalci in napadalci, ki ne spadajo v to kategorijo. V takšnih skrajnih primerih je bil Gandhi pripravljen uporabiti fizično silo za samoobrambo, kot denimo takrat, ko je odobril uporabo vojaške sile, da bi dosegel umik pakistanske vojske leta 1948, saj je menil, da gre za napad na Kašmir. Manj zadovoljiv je bil njegov odgovor na vprašanje Martina Buberja, ki ga je pozneje nejeverno vprašal, ali meni, da bi Judje morali uporabiti *satjagraho* proti Hitlerju.<sup>10</sup>

Trije koncepti, ki sem jih obravnaval, *satja*, *satjagraha* in *ahimsa*, nam lahko pomagajo vsaj delno spoznati strukturo Gandhijeve etične misli. Kot sem omenil že zgoraj, lahko ideji resnice in nenasilja zagotovo najdemo v džainističnih, budističnih in hindujskih tradicijah, čeprav je razlika med Gandhijevim in tradicionalnim pojmovanjem teh idej precej velika. Visoki standardi moralne in duhovne discipline, na katere se sklicuje Gandhi, so bili tradicionalno del *sadbane* menihov in svetnikov, nikakor pa ne ljudi v političnem življenju. Prav nasprotno: politični misleci, kot sta bila Manu in Kavtilja, so odobravali uporabo fizične sile tako v samoobrambi kot za uveljavljanje politične

9 Pismo v *Modern Review*, oktober 1916, cit. v Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, 180.

10 Buber, M., J. L. Magnes. *Two Letters to Gandhi*. Jeruzalem: Rubin Mass, april 1939, omenjeno v Dalton, *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*, 228. Glej tudi Gandhijeve pogovore z drugimi Judi, o katerih Dalton razpravlja na str. 134–138.

discipline. Gandhi pa je precej omilil tradicionalni dualizem med etiko na eni in religijo in politiko na drugi strani. Namesto tega poskuša med njima vzpostaviti nedualno razmerje, v katerem religija, pojmovana kot čaščenje Življenja, ki je v službi Življenja, nujno vodi v politiko, na prizorišče udejanjanja najvišjega potenciala delovanja v javno korist, medtem ko politiko pred izkoriščanjem oblasti in konflikti sektaških interesov rešuje moralno očiščenje, ki ga v največji možni meri omogoča prav religija. Zelo pomembno je, da Gandhijevo visoko moralno pojmovanje religije in politike razlikujemo od njunih ideoloških pojmovanj, ki so v današnjem času vse preveč pogosta. Zaradi vzpona religijskega fundamentalizma in desničarskih religijskih skupin je vsak miroljuben človek ob združevanju religije in politike gotovo zaskrbljen. Iz mojega pisanja bi vendarle moralo biti razvidno, da sta moralni nadzor in ravnovesje, ki ju je Gandhi vpeljeval v religijo in politiko, prečistila obe področji in ponudila njuno drugačno in plemenitejše pojmovanje, ki mu še nismo dorasli.

## Gandhijeva etična religija

Razmerje med *dharmo* in *mokšo* je bilo v indijski tradiciji predmet mnogih razprav. Čeprav se večina strinja, da ideal *mokše* prevlada nad zahtevami *dharme*, so vselej razpravljali o natančnih vezeh med tema idealoma in vrednostjo *dharme* z vidika *mokše*. Po eni strani je *dharma* obravnavana kot sredstvo za doseganje *mokše*, z vidika *mokše* pa je *dharma* s togo strukturo klana/kaste/družine pogosto obravnavana kot ovira za *mokšo*. Po pravovernem prepričanju ima *dharma* absolutno veljavo tudi za človeka, ki je dosegel *mokšo*, vendar je od nekdaj obstajalo – in še vedno obstaja – veliko vplivnih stališč, ki to trditev postavljajo pod vprašaj. Navsezadnje je *mokša* stanje zavesti, ki izhaja iz resnične narave stvari, medtem ko *dharma* spada na področje delovanja in volje. Drugače rečeno, *dharma* ohranja uveljavljeni družbeno-etični red, *mokša* pa je »osvoboditev« od tega reda, da bi dosegli samouresničitev – svobodno duhovno individualnost, ki presega področje etike.

Toda za Gandhija *dharma* ostaja na prvem mestu. Čeprav govori o *mokši*, poudarja etično upravičenost do *mokše* in ne *mokšo* samo po sebi: »Prišel sem do spoznanja, da se nihče, ki je še živ, ne more imenovati *mukta*; kvečjemu lahko rečemo, da postane primeren za *mokšo* [...]. Potreba po osvoboditvi ostaja, vse dokler ostaja vez s telesom.«<sup>11</sup> V tem lahko prepoznamo močno vzporednico s Kantom: tako kot Kant postavi pravico pred dobro in krepost pred srečo, Gandhi poudari iskanje *mokše* in ne ideala *mokše* same po sebi. Pri obeh gre za stroga moralna merila in poudarek na procesu, ne rezultatu. To med številnimi drugimi dokazi potrjuje tudi Gandhijeva izjemna želja, da bi se ponovno rodil kot eden od nedotakljivih, saj bi tako lahko služil najbolj ubogim med ubogimi. To je v

11 CWMG:32:136.

nasprotju z vsemi običajnimi idejami o *mokši* kot osvoboditvi od etičnih zahtev družbenega reda za uresničitev svobodne duhovne zavesti. Tako kot *bodhisattva* se tudi Gandhi ne želi osvoboditi od takšnih zahtev. Njegovo pogosto sklicevanje na *advajta vedanto* je zavajajoče – vsaj če gre za Šankarovo različico: doseganje višjega stanja zavesti, pri katerem izgine tančica iluzije, *maje*, ga ne zanima preveč; raje z vso resnostjo obravnava ta svet kot področje, v katerem izpolnjujemo svoje *dharmične* dolžnosti.

V nasprotju z večino indijske religijske tradicije, ki je v glavnem kontemplativna, je Gandhijeva religija izrazito aktivistična. Pri tem se pravilna in nepravilna prepričanja določajo v praksi, ne pa z mišljenjem ali spoznanjem. Ta aktivizem je povezan z izrazito etičnostjo njegove religije – oblikovanjem pravih nagnjenj, naravnostjo in razmerji v povezavi z zahtevami soljudi in narave. Le v takšnih zahtevah in prek njih se vzpostavi pravi odnos do Boga. Gandhi se popolnoma strinja s svetim Janezom, apostolom in evangelistom, ki pravi, da je tisti, ki razglašajo ljubezen do Boga, ki ga ne more videti, obenem pa ne ljubi bližnjega, ki ga lahko vidi, lažnivec in dvoiličnež.

Ekonomist in filozof John Maynard Keynes je nekoč vzpostavil razliko med religijo in etiko, rekoč, da se religija ukvarja z odnosom posameznika do samega sebe in Poslednjega, etika pa z odnosom posameznika do drugih in do predposlednjega. Gandhi je menil, da sta oba sklopa dualnosti v Keynesovem opisu razumljena napačno – dualnost sebstva in drugega ter Poslednjega in predposlednjega. Glede prve dualitete bi se Gandhi spričo svojega trdnega prepričanja o medsebojni povezanosti celotnega življenja in pogleda na sebstvo z vidika razmerja popolnoma strinjal z mislijo angleškega pesnika Johna Donna: »Noben človek ni otok, popolnoma sam zase [...]. Smrt slehernega človeka vzame del mene, ker pripadam človeški vrsti [...], in zato nikdar ne pošiljam poizvedovat, komu zvoni; zvoni tebi.«<sup>12</sup> Glede druge dualnosti, namreč dualnosti Poslednjega in predposlednjega, Gandhi sicer ne zanika področja nadnaravnega, vendar je trdno prepričan, da ga je mogoče doseči zlasti s popolnim sprejemanjem naravnega. Gandhi je upal, da bo Boga ugledal v obrazih soljudi, predvsem revnih in zatiranih.

Pokomentirajmo štiri značilnosti Gandhijeve etične religije. Prvič: je povsem posvetna zadeva. V kulturi, kjer ciklične predstave o času in verovanje v *karmo* ter reinkarnacijo pogosto – po mojem mnenju zmotno – vodijo v ravnodušnost do posvetnosti, Gandhi prevzame Buddhov občutek nujnosti, da moramo svoje odrešenje doseči v tem življenju in da moramo to storiti s popolnim sprejemanjem sedanosti, ne glede na to, v kakšnih okoliščinah se znajdemo. Gandhiju je občutek nujnosti, ki je običajno povezan z linearnim pogledom na svet v smislu »eno življenje, ena priložnost«, uspelo uskladiti z verovanjem v *karmo* in reinkarnacijo ob razlagi, da naša sedanja dejanja določajo naravo naših prihodnjih ponovnih rojstev. Pri tem pa ga ni posebej zanimalo razglabljanje o ponovnih rojstvih ali o kateremkoli drugem svetu, razen sedanjem.

12 V slovenskem prevodu v Hemingway, E. *Komu zvoni*. Prev. Janez Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005.



Drugič, kot smo že poudarili, je bila Gandhijeva religija bolj družbena in korporativna kot individualistična. Njegova ideja *svaradža* ali moralnega samoobvladovanja ni povezana s Kantovo idejo avtonomije, s katero jo včasih zmotno primerjajo. Čeprav Gandhi ceni vrednote samoobvladovanja, ki so del Kantove samozakonodaje, bi, če bi mu predstavili kantovski pogled, zagotovo kritiziral njegovo razdrobljenost in izoliranost – občutek, da je treba samozakonodajo uresničevati brez družbenih vezi in pripadnosti lokalnemu okolju. Pri Gandhiju, nasprotno, ni šlo za osvoboditev od takšnih vezi, saj so prav te vezi osnova človeškega bivanja. Če bi se hoteli osvoboditi od njih, bi se izognili svoji temeljni človeški odgovornosti. Dviga k Božanskemu in Univerzalnemu ni mogoče doseči tako, da se razvežemo od človeškega in partikularnega, temveč tako, da ju sprejmemo in si prizadevamo postati dostojen izraz Božje navzočnosti. Znova in znova, zlasti v komentarju h *Bhagavadgiti*, Gandhi poudarja združevanje dveh moralnih idealov – zunanjega, ki je družbena dolžnost, in notranjega, ki predstavlja odrekanje in razdružitev. Cilj torej ni odrekanje dejanju, temveč odrekanje v dejanju, kar je resnični cilj *karmajoge* in pot nesebičnega služenja.<sup>13</sup>

Tretjič: Gandhijevo izpostavljanje posvetnega in partikularnih vezi je v skladu tudi z njegovim poudarjanjem kontinuitete sredstev in ciljev. V prvem delu smo omenili njegove metafore iz narave, o semenih, drevesih, koreninah in vejah, ki jih uporabi, da pokaže, kako neločljivo so zanj sredstva povezana s cilji. V ostrem nasprotju s tistimi, ki poudarjajo cilje in uspešno doseganje ciljev, ne glede na uporabljena sredstva, pa Gandhi poudarja moralni in eksistencialni pomen sredstev. Po eni strani so cilji v prihodnosti, na prihodnost pa že po definiciji nimamo popolnega vpliva. Poleg tega obstajajo tudi nenamerne posledice naših lastnih dejanj in dejanj drugih deležnikov, ki vplivajo na naša dejanja. Cilji so torej onkraj naše presoje; tisto, na kar se moremo in moramo osredotočiti, so sredstva. Toda tudi tu Gandhi razlikuje med sredstvi, ki veljajo zgolj za instrumentalna, in sredstvi, ki izražajo namen. Sredstva, ki jih razumemo kot instrumente, postanejo skupek nujnih in pogosto napornih korakov do cilja, vendar je cilj tisti, ki terja našo pozornost, kot denimo takrat, ko opravljamo neprijetno delo samo zato, da bi zaslužili nekaj denarja. Sredstva, ki jih razumemo kot izraz namena, postanejo cilji v procesu delovanja, tudi če vemo, da cilja ne bomo dosegli. Uspeh se ne meri z dejanskim doseganjem ciljev, temveč s predanostjo. Martin Luther King mlajši, znan Gandhijev učenec, je imel na predvečer umora Mahatme znano pridigo, ki povzema Gandhijevo misel: »No, ne vem, kaj se bo zgodilo zdaj. Čaka nas nekaj težavnih dni. Ampak zame to zdaj resnično ni pomembno, kajti bil sem na vrhu gore .... Videl sem obljubljeno deželo. Morda ne bom prišel tja skupaj z vami. Ampak ... Nocoj sem srečen. Nič me ne skrbi ... Moje oči so videle slavo Božjega prihoda.«<sup>14</sup>

13 Glej Gandhi, M. K. *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946.

14 King, »I See the Promised Land«, 279–286.

Četrtič: Gandhijeva religija je bila celostna. Omenili smo že, da je Gandhi vero razumel kot naravno vodilo v politiki in pri delovanju v družbeno korist. Tisti, ki so se udeleževali njegovih bogoslužij, so bili pogosto presenečeni, saj je zlahka prekinil govor o perečih političnih problemih, se od njih odmaknil in jih po opravljeni molitvi znova spontano vpeljal v govor. Ta celovitost je ključ do izjemno širokega razpona zanimanj in stisk, ki so pritegovali njegovo pozornost: vse od teologije do nege zob, od reševanja sporov do komunalne ureditve, od političnega organiziranja do neskončnega eksperimentiranja s prehrano. Notranje življenje in zunanje delovanje, osebna rast in delovanje v korist drugih so sestavljali nedeljivo celoto. Gandhi je vse življenje dojemal kot sveto in svoje življenje kot molitev.

## Kratek pregled

V prvem delu prispevka sem se osredotočil na Gandhijevo religiozno etiko, v drugem pa na njegovo etično religijo, da bi poudaril zanju značilno nedualnost. V zadnjem delu bom na kratko pokomentiral sklicevanje na indijske tradicije, nato pa obsežneje pove-zavo s svetom nasploh.

Prvič, v okviru indijske tradicije Gandhijeva etika kot etika predstavlja najpomembnejši etični prispevek Indijca v sodobnem času. Etika kot enovita in koherentna miselna struktura ni področje, ki bi mu indijski misleci posvečali veliko pozornosti, vsaj ne v primerjavi z drugimi področji filozofske in religijske misli. To velja kljub dejstvu, da je večina indijske filozofske in religijske tradicije izrazito vrednostno naravnana in da osrednjo pozornost namenja idealom *dharme* in *mokše* ter pojasnjevanju razmerja med njima ter drugimi vrednotami in vprašanji. To je navidezno protislovje. Denimo, pokojni Bimal Matilal, eden najuglednejših indijskih filozofov, je potožil takole: »V indijski filozofski tradiciji zagotovo obstaja vrzel. Indijski poklicni filozofi se v zadnjih 2000 letih dosledno ukvarjajo s problemi logike in epistemologije, metafizike in soteriologije ter včasih pomembno prispevajo k svetovni filozofski dediščini. Toda indijski poklicni filozofi z izjemo nekaj bežnih pripomb in pronicljivih opazanj zelo redko razpravljajo o tem, kar danes imenujemo moralna filozofija.«<sup>15</sup> Namesto tega so indijski misleci razmišljanja o morali vključevali v raznolika filozofska, literarna in teološka besedila v sanskrtu in narečjih, ne da bi sistematično pojasnili načela in norme, ki jih opredeljujejo kot moralna.

Gandhi ni bil ne filozof ne sistematični mislec, temveč človek dejanj. Kljub temu se je moral v svojem življenju soočiti s številnimi etičnimi izzivi in razmišljati o številnih

---

15 Glej Matilal, B. »Moral Dilemmas: Insights from Indian Epics«, v: *Collected Papers, Vol. 1*. Delhi: Oxford University Press, 1999.

moralnih vprašanjih, saj je bil, kot smo že omenili, moralist v pravem pomenu besede. Ko neindijski moralni filozofi iščejo sodobnega indijskega moralnega misleca, s katerim bi lahko razpravljali o indijski etični misli, se vselej obrnejo na Gandhija.

Njegov prispevek k religiozni misli je morda spornejši. V indijskih religijskih tradicijah prevladujejo modreci in mistiki, Gandhi pa ni bil ne eno ne drugo. Natančneje bi ga lahko opisali kot globoko religioznega človeka, ki je dosegel veliko dobrega. A ko razpravljamo o religiozni misli, je pomembno upoštevati kakovost razmisleka. Gandhi kot mislec ponuja model etične religije, ki je v indijski tradiciji razmeroma redek. Kot smo že nakazali, je, upošteva glavni predmet zanimanja pri *mokši*, ki naj bi bila »onkraj dobrega in zlega«, v precejšnjem delu tradicije navzoča ambivalenca do etike. Tagore in Aurobindo, denimo, sta bila precej kritična do Gandhijevega moralizma, čeprav prvi svoje kritike ni izražal javno. Tagore, ki se je šolal v duhu spekulativne veličine *upanišad* in občudoval estetsko vitalnost in duhovno globino klasičnih indijskih tradicij, se je z Gandhijem razhajal v praktično vseh pomembnih političnih vprašanjih, od *svadešija* do množične državljanske nepokorščine, od posta do kolovrata, od celibata do tehnologije. Temelj teh nesoglasij je bila bistvena razlika v stališčih in nazorih. Tagore, metafizični pesnik, je močno nasprotoval Gandhijevemu puritanizmu in zanj utesnjujočemu moralizmu. »Odrešitev zame ni v odpovedi. Objem svobode čutim v tisočeri vezeh užitka.«<sup>16</sup>

Aurobindo je Gandhija še bolj ostro kritiziral. Po eni strani je Aurobindo v času svojega političnega udejstvovanja odkrito zagovarjal nasilje, kadar to zahtevajo okoliščine, Gandhijevo neomajno stališče do nenasilja pa se mu je zdelo enostransko in omejeno. Ko se je Aurobindo odrekel političnemu aktivizmu zavoljo jogijske izkušnje, je imel, v duhu svojih prizadevanj za integralno jogo in nekakšno gnostično mistiko, Gandhija za precej suhoparnega misleca, čigar moralna strogost še zdaleč ni vodila k duhovni svobodi, temveč je največkrat botrovala samoodtujitvi in nasilju nad samim seboj. Po Aurobindu so Gandhijeva etična razmišljanja spadala na področje nižje stopnje duhovnega razvoja in so bila celo na tej nižji stopnji nepopolna in pretirana.<sup>17</sup>

Tako močno različna stališča niso bila le posledica osebnostnih razlik, temveč tudi dejstva, da sta si indijsko tradicijo prilastila vsak na svoj način. Tako Tagore kot Aurobindo sta bila mistično naravnana misleca, naklonjena spekulativnemu in metafizičnemu bogastvu *Ved*, *upanišad* in indijske filozofske tradicije. Gandhijevo poznavanje in občutljivost za starodavne in klasične indijske tradicije je bilo veliko bolj omejeno – privlačili so ga zlasti njihovi moralni in didaktični vidiki. To je na neki način omogočilo njegovo razvpito razlago *Bhagavadgite*, ki jo mnogi dokaj upravičeno označujejo za

16 Tagore, *Collected Poems and Plays of Rabindranath Tagore*, 34. Glej tudi Ray, S. »Tagore-Gandhi Controversy«; v: *Gandhi, India, and the World: An International Symposium*, ur. Ray, S. Philadelphia: Temple University Press, 1970, 119–141.

17 Glej Minor, R. »Sri Aurobindo's Dismissal of Gandhi and his Nonviolence«; v: *Indian Critiques of Gandhi*, ur. Harold C. Albany: State University of New York Press, 2003.

idiosinkratično in hermenevtično arbitrarno. Viri njegovega navdiha so bili epi in po-božni svetniki srednjeveškega hinduizma, seveda pa sta nanj močno vplivala tudi džai-nizem in rodni Gudžarat.

Toda kljub tej ozki naravnosti – in morda prav zaradi nje – je Gandhi ustvaril model etične religije, ki se je opiral na zapostavljeno in sorazmerno podcenjeno področje indijske tradicije – pot *karmajoge* ali duhovne uresničitve z družbenim delovanjem. Čeprav so drugi, kot denimo Buddha, poudarjali vez med sočutjem do trpečega človeštva in duhovno celovitostjo, je bil prav Gandhi tisti, ki je Buddhovemu sporočilu dal novo razsežnost, in sicer razsežnost neposrednega političnega delovanja, kar je bila radikalna poteza. Gandhi je upal, da bo s tem dosegel dvojno preobrazbo: po eni strani je želel politiko očistiti tako, da bi osrednjo vlogo namenil moralnim in religijskim normam, po drugi strani pa je upal, da bo religijo očistil tako, da jo bo obranil nevarnosti, ki jih prinašata ukvarjanje s samim sabo in narcizem. Če nekoliko predrugačimo Jezusovo sporočilo, lahko rečemo, da kdor svoje življenje zaradi družbenopolitičnega delovanja izgubi, ga bo rešil. Tagore je bil ob vseh nesoglasjih z Gandhijem dovolj pronicljiv, da je to opazil:

Njegova osebnost je izžarevala nepopisno moč, kakor glasba, kakor lepota. Njegov vpliv na druge je bil velik, saj je razkrival spontano darovanje samega sebe [...]. Čeprav je njegovo področje delovanja politika v praksi, je v zavest ljudi prišla podoba njegovega značaja, ki so jo enačili z velikimi mojstri, katerih duhovni navdih zaobjema in obenem presega vse raznolike pojave človečnosti in zaradi katerih se obraz posvetnosti obrne k svetlobi, ki prihaja iz neusahljivega vira modrosti.<sup>18</sup>

To dialektično ravnovesje med moralno, politiko in religijo je izjemno obetavno, obenem pa prinaša precejšnje tveganje. Nevarnost poduhovljenja politike, ki se je številnim zdela povsem mogoča, je v tem, da idealizira človeško naravo, postavlja nemogoča merila vedénja in nazadnje iz najboljšega ustvari sovražnika dobrega. Ker se v tem pisanju bolj osredotočam na razmerje med religijo in etiko, se ne bom podrobneje ukvarjal s posledicami, ki jih je Gandhijev moralizem imel na politiko. S tem, ko moralna merila postanejo temeljna na vseh področjih, se pojavi nevarnost, da bo religija zreducirana na etiko, kot denimo v Kantovi moralni filozofiji. Gandhi se tej nevarnosti izogne s prepoznanjem transcendentnih prvin religioznega in sklicevanjem nanje. Pravi namreč: »Dokler semena morale ne zalijemo z religijo, ne more vzkliti [...]. Če izluščimo bistvo vseh moralnih zakonov, bomo ugotovili, da je najvišja oblika morale poskus delovanja v korist človeštva.«<sup>19</sup> Daleč od tega, da bi religijo zreduciral na etiko, Gandhi poskuša etiko pov-

18 Tagore, »The Poet's Verdict«; v: Radhakrishnan S. (ur.), *Essays and Reflections on His Life and Work. Presented to him on his Seventieth Birthday October 2<sup>nd</sup> 1939*, 286.

19 Gandhi, M. *Ethical Religion (Nithi Dharma)*. Madras: Ganesan, 1922, cit. v Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, 48.

zdigniti k religiji, obenem pa vzpostavi sistem nadzora in ohranjanja ravnovesja v religiji, kar preprečuje, da bi se spridila.

Omemba morebitne izprijenosti religije opozarja na eno od velikih nevarnosti našega časa – pojav temne plati religije, saj ta postaja ideološka. Charles Kimball je izpostavil štiri znake razvrednotenja religije, ki sicer predstavljajo nenehno nevarnost, vendar se v zadnjem času pojavljajo še posebej pogosto:

1. Vztrajanje pri neomajnosti trditev o resnici v svoji lastni tradiciji in s tem povezano demoniziranje in razčlovečenje drugih, ki mislijo drugače znotraj te iste tradicije in širše.
2. Slepa poslušnost religijskim avtoritetam, ki imajo tako veliko moč, da sprejemajo odločitve, ki vplivajo tako na pripadnike njihovih tradicij kot tudi na ljudi zunaj njih.
3. Vzpostavitev idealnega ali mesijanskega časa z apokaliptičnim predznakom, v katerem je uničenje razumljeno kot uvod v »poslednjo sodbo«.
4. Trditev, da cilj opravičuje sredstva in da so v imenu varovanja določene religije ali njenih interesov dopustna vsa sredstva, tudi nasilna. To lahko včasih zavoljo doseganja ciljev privede do »svetih vojn«.<sup>20</sup>

Različne oblike sodobne religije v različni meri razkrivajo nekatere ali vse od omenjenih značilnosti, in sicer na različnih stopnjah, ne glede na to, ali govorimo o etničnem tribalizmu, fundamentalizmu ali porastu religijskega nasilja. V takšnih okoliščinah se mi zdi, da je Gandhijevo neomajno vztrajanje pri moralnem samopreizpraševanju in očiščenju prek idej o resnici, nenasilju in povzročanju trpljenja samemu sebi (*tapasja*) kot nujna posledica vsakršnega političnega udejstvovanja nujno potreben kamen spotike in izboljšava.

## Literatura

- Aiyar, S. P. »Gandhi, Gokhale, and the Moderates«. V: *Gandhi, India, and the World: An International Symposium*, ur. Ray, S. Philadelphia: Temple University Press, 1970.
- Andrews, C. F. »The Tribute of a Friend«. V: *Mahatma Gandhi: Essays and Reflections on his Life and Work*, ur. Radhakrishnan, S. London: Allen and Unwin, 1949.
- Buber, M., J. L. Magnes. *Two Letters to Gandhi*. Jeruzalem: Rubin Mass, april 1939. V: Dalton, D. *Mahatma Gandhi: Nonviolent Power in Action*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Gandhi, M. K. *The Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG)*, 90 volumes. New Delhi: Publications Division; vol. 10, vol. 32, vol. 34, vol. 68.

20 Glej Kimball, C. *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper Collins, 2002.

- Gandhi, M. K. *Ethical Religion: Nithi Dharma*. Madras: Ganesan, 1922.
- Gandhi, M. K. *The Gospel of Selfless Action or the Gita According to Gandhi*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1946.
- Hart, J. »Recent Works in Gandhi Studies«. V: *Philosophy East and West*, 44 (1) (1994), 149–167.
- Hemingway, E. *Komu zvoní*. Prev. Janez Gradišnik. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005.
- Iyer, R. N. *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kimball, C. *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper Collins, 2002.
- King, M. L., Jr. »I See the Promised Land«. V: *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.* San Francisco: Harper & Row, 1986, 279–286.
- Matilal, B. »Moral Dilemmas: Insights from Indian Epics«. V: *Collected Papers, Vol. 1*. Delhi: Oxford University Press, 1999.
- Minor, R. »Sri Aurobindo's Dismissal of Gandhi and his Nonviolence«. V: *Indian Critiques of Gandhi*, ur. Coward, H., Albany: State University of New York Press, 2003.
- Pantham, T. »Habermas' Practical Discourse and Gandhi's *Satyagraha*«. V: *Political Discourse: Exploration in Indian and Western Thought*, ur. Parekh, B., Pantham, T. New Delhi: Sage Publications, 1987, 292–310.
- Ray, S. »Tagore–Gandhi Controversy«. V: *Gandhi, India, and the World: An International Symposium*, ur. Ray, S. Philadelphia: Temple University Press, 1970, 119–141.
- Rolland, R. *Mahatma Gandhi*. London: The Century Co., 1924.
- Tagore, R. »The Poet's Verdict«. V: *Essays and Reflections on His Life and Work. Presented to him on his Seventieth Birthday October 2<sup>nd</sup> 1939*, ur. Radhakrishnan, S. London: George Allen & Unwin Ltd., 1939, 286.
- Tagore, R. *Collected Poems and Plays of Rabindranath Tagore*. New Delhi: Rupa & Co., 2002.

## dr. Joseph Prabhu

Joseph Prabhu je bil akademik in mirovni aktivist, redni in zaslužni profesor filozofije in religije na Kalifornijski državni univerzi v Los Angelesu (CSULA) ter izredni profesor za študije religije na Univerzi za dodiplomske študije Claremont Graduate University. Uredil je knjigo *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar* (Orbis Books, 1996) in souredil dva zvezka publikacije *Indian Ethics: Classical Traditions and Contemporary Challenges* (Ashgate Publishing Co., 2007; Springer and Oxford University Press, India, 2019). Uredil je tudi knjigo *Raimon Panikkar as a Modern Spiritual Master* (Orbis Books, 2019). Posthumno bodo izšle njegove knjige *Raimon Panikkar as an Interreligious Thinker*, *Liberating Gandhi: Community, Empire, and a Culture of Peace in Hegel, India and the Dark face of Modernity*. Bil je višji sodelavec Centra za preučevanje svetovnih religij na Univerzi v Harvardu (Center for the Study of World Religions, Harvard University) in Centra

Martina Martyja na Univerzi v Chicagu (Martin Marty Center, University of Chicago). Med letoma 1995 in 2003 je bil tudi sourednik revije *ReVision*. Med letoma 2008 in 2010 je bil predsednik Mednarodnega združenja za azijsko in primerjalno filozofijo (International Society for Asian and Comparative Philosophy), leta 2009 pa programski vodja Parlamenta svetovnih religij v Melbournu. Prejel je številne nagrade, med njimi nagrado za izjemnega profesorja na Kalifornijski državni univerzi (CSULA) za obdobje med letoma 2004 in 2005 ter nagrado za življenjsko delo, ki jo podeljuje budistično religijsko gibanje Soka Gakkai, ZDA, ter uradni priznanji Odbora parlamenta svetovnih religij za Južno Kalifornijo in župana Los Angelesa Erica Garcettijsa za svoj prispevek k medreligijskemu dialogu in državljanskemu sožitju.

Med letoma 2005 in 2011 je bil član upravnega in izvršnega odbora Sveta Parlamenta svetovnih religij. Je tudi član svetovalnega odbora Inštituta Toda za mirovne raziskave, ki je povezan z Mednarodnim združenjem Soka Gakkai, in Guibordovega centra v Los Angelesu (Guibord Center of Los Angeles). Sopedredoval je Odboru Parlamenta svetovnih religij vse od njegove ustanovitve leta 2007 v Južni Kaliforniji. Poleg tega je bil član skupine strokovnjakov, ki je svetovala Visokemu komisariatu Združenih narodov za človekove pravice in Mednarodnemu varnostnemu forumu s sedežem v Ženevi.

Kot gostujoči profesor je predaval na več kot sedemdesetih univerzah v Aziji, Afriki, Avstraliji, Evropi in Združenih državah Amerike, med drugim na univerzah v Kaliforniji, Berkeleyju in Chicagu. Nazadnje je bil gostujoči profesor na Oxfordskem centru za hindujske študije v jesenskem semestru leta 2015. Leta 2016 ga je Kalifornijska državna univerza v Los Angelesu počastila s celoletnim nizom predavanj, poimenovanih »Joseph Prabhu Fund for Interfaith Peace and Justice«.