

SARVODAYA - EINE AUTOCHTHONE FORM
'INNERWELTLICHER ASKESE' IN SÜDASIEN⁺

Detlef Kantowsky

VORBEMERKUNG

Dies ist der Versuch, eine möglichst immanente Darstellung des Konzeptes der Sarvodaya-Bewegungen in Indien und Sri Lanka zu geben. Er wendet sich gegen herkömmliche Interpretationen, wonach eine sozialreformerische Ausprägung innerweltlicher Askese nach Art von Sarvodaya auf dem Boden des Hinduismus/Buddhismus eigentlich gar nicht hätte entstehen dürfen. Das argumentative Umfeld dieser Darstellung wird an anderer Stelle abgesteckt¹. Ich habe diese Bezüge der Disziplin nicht in die Beschreibung des Konzeptes eingearbeitet, weil es mir darum ging, wesentliche Merkmale von Sarvodaya paradigmatisch zu konkretisieren, nicht aber zu integrieren in die Rationalitäten eines Diskurses, die erklärtermaßen nicht die der Bewegung sind.

DIE ENTWICKLUNG DES KONZEPTEES IN INDIEN

Der Name "Sarvodaya" wurde von Gandhi geprägt, als er seinen Landsleuten in Südafrika 1908 eine frei übersetzte Textauswahl von John Ruskins "Unto this Last" vorlegte. In seiner Autobiographie beschreibt er, welchen entscheidenden Einfluß diese Sammlung von vier, 1860 im Londoner 'Cornhill Magazine' erstmals erschienenen Essays über die "First Principles of Political

+) Überarbeitete Fassung des ersten Teils aus meinem Beitrag zum 20. Deutschen Soziologentag (Sektion Entwicklungssoziologie; Bremen, 16.-19. 9. 1980): "Sarvodaya - eine autochthone Form 'innerweltlicher Askese' in Süd-asien?" Vgl. Universität Bremen, Tagungsberichte Nr. 3: Soziologie in der Gesellschaft. Referate aus den Veranstaltungen der Sektionen der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, der Ad-hoc-Gruppen und des Berufsverbandes Deutscher Soziologen beim 20. Deutschen Soziologentag Bremen, 16.-19. September 1980. Bremen 1981, S. 605-609.

Economy¹² auf sein weiteres Leben gehabt habe, nachdem er sie auf einer Bahnfahrt im Jahre 1903 gelesen hatte: "The book was impossible to lay aside. It gripped me. Johannesburg to Durban was a twenty-four hours' journey. The train reached there in the evening. I could not get any sleep that night. I determined to change my life in accordance with the ideals of the book. I translated it later into Gujarati, entitling it 'Sarvodaya' (the welfare of all)"³.

Wichtig in dem Themenzusammenhang hier ist, daß alle von Gandhi in der Folgezeit und bis an sein Lebensende propagierten Formen sozialen und politischen Engagements Mittelcharakter zur Erreichung von Selbstverwirklichung als dem obersten Handlungsziel hatten. In "Young India", der von ihm redigierten Wochenzeitschrift, erklärte er seinen Lesern schon 1924: "I am a humble seeker after Truth. I am impatient to realize myself, to attain Moksha in this very existence. My national service is part of my training for freeing my soul from the bondage of flesh. Thus considered, my service may be regarded as purely selfish. For me, the road to salvation lies through incessant toil in the service of my country and therethrough of humanity. I want to identify myself with everything that lives. So my patriotism is for me a stage in my journey to the Land of Eternal Freedom and Peace"⁴.

Noch pointierter sagte Gandhi zwölf Jahre später einem polnischen Ingenieur, der ihn in einem abgeschiedenen Dorf aufsuchte: "I am here to serve no one else but myself, to find my own self-realization through the service of these village folk. Man's ultimate aim is the realization of God, and all his activities, political, social and religious, have to be guided by the ultimate aim of the vision of God. The immediate service of all human beings becomes a necessary part of the endeavour simply because the only way to find God is to see Him in His creation and be one with it. This can only be done by service of all. And this cannot be done except through one's country. I am a part and parcel of the whole, and I cannot find Him apart from the rest of humanity. My countrymen are my nearest neighbours. They have become so helpless, resourceless and inert that I must concentrate on serving them. If I could persuade myself that I should find Him in a Himalayan cave, I would proceed there immediately. But I know that I cannot find Him apart from humanity"⁵.

Grundannahmen (A) und Verhaltensnormen (N) von Gandhis Konzept zur Selbstverwirklichung über den Dienst am Nächsten lassen sich wie folgt zusammenfassen⁶:

Gandhis Konzept zur Selbstverwirklichung: Grundannahmen (A) und Verhaltensnormen (N)

N 1: Strebe nach Selbstverwirklichung.

A 1: Selbstverwirklichung bedeutet Suche nach Gott als der letzten Wahrheit.

N 2: Strebe nach Wahrheit.

- A 2: Alle Lebewesen sind letztlich eins.
- A 3: Die eigene Selbstverwirklichung hängt ab von der und bedingt die Selbstverwirklichung aller.
- A 4: Gewalttätigkeit gegenüber irgendeinem Lebewesen ist Gewalttätigkeit dir selbst gegenüber.
- N 3: Handle gewaltlos, damit alle Lebewesen in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung nicht behindert, sondern gefördert werden.

Nur das gewaltlose Miteinander von Ego und Alter im Streben nach Wahrheit garantiert nach Gandhis Auffassung die Selbstverwirklichung aller. Aus diesem Grundkonzept ergeben sich dann die bekannten Dorfprogramme und seine Forderung nach Abschaffung jeder Form von zentraler Herrschaft. Das Indien der Dörfer, wie es Gandhi vorschwebte, sollte ohne übergeordnete Steuerungsgremien auskommen können. In ihm, so hoffte er, wäre jeder sein eigener Herrscher, der sich derart selber kontrollieren würde, daß er nicht den Nachbarn im Wege stünde. In seinem sogenannten politischen Testament, dem letzten von ihm verfaßten Schriftstück, empfahl Gandhi noch am Vorabend seiner Ermordung, daß der Congress sich auflösen und in einem freiwilligen Dienst von Dorfwirtschaftshelfern aufgehen solle. So hoffte er, den Elan einer politischen Bewegung aus dem Unabhängigkeitskampf in die weit mühsamere Arbeit zum Aufbau bedürfnisorientierter Dorfwirtschaften überleiten zu können.

Die Probleme, die sich bei der partiellen Umsetzung von Gandhis Forderungen im Rahmen von Community Development und Panchayati Raj für das unabhängige Indien ergaben, sind hinlänglich erforscht⁷ und stehen hier nicht zur Debatte. Auch auf das von Vinoba Bhave entwickelte 'Bhoodan- and Gramdan-Program' braucht nicht näher eingegangen zu werden, weil es der von Gandhi entwickelten Grundkonzeption keine neuen Elemente zufügt: Dienst am anderen als Mittel zur Selbstverwirklichung im Rahmen von überschaubaren Dorfeinheiten. Materielle Entwicklung wird dabei nicht als Selbstzweck, sondern immer nur als Beiprodukt individueller Anstrengungen begriffen: "Let it be understood clearly", schrieb Vinoba Bhave auf dem Höhepunkt der praktischen Erfolge der Sarvodaya-Bewegung in Indien im Jahre 1957, "that increasing agricultural production is certainly not the aim and object of bhoodan and gramdan. That would be only incidental. Its main object is to widen man's loyalty to the entire society"⁸.

Für Jayaprakash Narayan schließlich, der vom Sozialismus kommend zu Sarvodaya fand⁹, war "Jeevandani", d. h. der lebenslange Einsatz aller persönlichen Energien für die Bewegung, vor allem eine "spiritual pilgrimage", bei der die Weiterentwicklung der eigenen Persönlichkeit den höchsten Wert hatte¹⁰.

ÜBERNAHME UND WEITERENTWICKLUNG IN SRI LANKA¹¹

Die Sarvodaya Shramadana Bewegung in Sri Lanka wurde 1958 von einem siebenundzwanzig Jahre alten Oberschullehrer aus Colombo gegründet. Obwohl durch Gandhi, Vinoba Bhave und Jayaprakash Narayan inspiriert, versteht Ahangame Tudor Ariyaratne das von ihm in praktischer Dorfarbeit entwickelte Konzept als eine typische Weiterentwicklung zur Anpassung der Sarvodaya-Ideale an singhalesische Verhältnisse und buddhistische Daseinsinterpretationen. In einem 1971 gehaltenen Vortrag sagte er dazu: "We in Ceylon were inspired by this Sarvodaya thought of Mahatma Gandhi and the Bhoodan-Gramdan action of Archarya Vinoba Bhave. We do not allow our national pride to stand in our way when we choose to accept the best of any culture. While the word 'Sarvodaya' with its literal meaning was adopted from India, the interpretation of its deep meaning as relevant to our own Sinhala Buddhist Culture and national population is completely our own. We have our own indigenous character both in thought and action as far as the Ceylon Movement is concerned"¹².

Die Bedeutung von "Sarvodaya Shramadana" erklärt A. T. Ariyaratne wie folgt: "'Sarvodaya' signifies a thought and 'Shramadana' the implementation of that thought. 'Sarva' meaning All and 'Udaya' meaning Awakening are two Sanskrit words which are also current in the Sinhala language. 'Shrama' literally means energy or labour and 'dana' means sharing. Therefore Sarvodaya Shramadana means sharing of one's time, thought and energy for awakening of all"¹³. Langfristig soll auf diese Art und Weise, d. h. durch individuelle Bewußtseinsänderungen, eine neue Sarvodaya-Gesellschaft aufgebaut werden (Vgl. Übersicht: "Strukturmerkmale der gegenwärtigen und einer neuen Sarvodaya-Gesellschaft). In welchem Verhältnis steht nun dieser Ansatz zu dem in Indien entwickelten Sarvodaya-Konzept?

Wahrheit (Satya) und Freiheit (Swaraj) entwickeln sich nur in einer Atmosphäre der Gewaltlosigkeit (Ahimsa). Diese aber kann nur in Gesellschaften sich durchsetzen, wo Gleichheit herrscht, wo auch noch dem letzten ("unto this last") ein gleicher Anteil am Verfügbaren eingeräumt wird. Jeder einzelne muß daher für Sarvodaya, d. h. Wohlfahrt für alle, arbeiten. Dies war Gandhis einfache Erklärung des Konzeptes, und sein "Constructive Programme" war das Instrument, über das er die eigene Selbstverwirklichung mit der sozialen Lage der rituell unterprivilegierten des hinduistischen Kastensystems zu verknüpfen suchte.

Dieses Konzept der "Welfare for All" erfährt im buddhistischen Kontext eine bezeichnende Umformulierung zum "Awakening of All". Über entsprechende Bildungs- und Aufklärungsarbeit gilt es, das egozentrische Nichtwissen des Individuums aufzuheben, seine Einsicht in die Nicht-Ichhaftigkeit (Anatta) seiner Existenz gemäß buddhistischer Lehre zu entwickeln. Ist Ich-Haftigkeit, das Haften also an der Illusion vom Ich, überwunden, wird eine soziale Ord-

STRUKTURMERKMALE DER GEGENWÄRTIGEN UND EINER NEUEN
SARVODAYA-GESELLSCHAFT¹⁴

"Nature and Results"

Present Social Order	Sarvodaya Social Order to be achieved through a non-violent revolution
1. Absence of self-knowledge and self-reliance.	1. Striving for self-knowledge, self-reliance.
2. Blind imitation of materialistic values.	2. Motivation based on spiritual values rooted in national culture.
3. Worship of wealth, power, position. Untruth, violence and selfishness dominate.	3. Respect for virtue, wisdom, moral capability. Truth, Non-Violence and Self-Denial dominate.
4. Organisations based on possessive and competitive instincts become powerful. Capitalist economy, bureaucracy, and power and party-politics become major social forces.	4. Organisations based on sharing and co-operation become powerful. Social-trusteeship economy, peoples participation in administration and partyless people's politics become social realities.
5. Evil in man is harnessed. Society is fragmented through considerations of race, caste, class, religion, party.	5. Good in man is harnessed. Society integrated as one human family.
6. Economic resources improperly combined. Production suffers, unemployment.	6. Economic resources properly combined. Production increases; employment.
7. Import-export economy based on production of commodities inherited from colonial times. Foreign debts. Subjugation to neo-colonialism.	7. Self-sufficient economy based on the primary needs of the people. National solvency, national self-respect and economic freedom.
8. Dependence on capital intensive large scale organisations, Wastage of human labour. Corruption increases. Environmental pollution.	8. Dependence on small scale organisations, Labour intensive utilization of human labour. Corruption decreases. Protection of environment both physical and psychological.
9. Village subserves the city. Rural exodus, moral degeneration, social unrest and stagnation.	9. Balanced rural and urban awakening, moral regeneration.
10. Laws of punishment, instruments of law inforcement and state power increase. Laws of Dhamma, strength of Dhamma and power of people diminish. Rulers become all-powerful and people powerless.	10. Laws of righteousness, strength of Dhamma and power of the people prevail. No ruling class. People are powerful, Sarvodaya realized.

nung des gewaltlosen Miteinander möglich, in der die leidbringenden Daseinskräfte von Gier (tanha), Haß (dosa) und Verblendung (moha) ihre forttreibende Wirkung verlieren.

Die praktische Arbeit der Bewegung geht dementsprechend davon aus, daß über das sogenannte "Personality Awakening" Änderungen im Dorf erreicht werden können (Gramodaya = Village Awakening) und daß diese Veränderungen in einzelnen Dörfern sich ausbreiten und kumulieren werden zu einem "National Awakening" (Deshodaya) in Sri Lanka. Ferner nimmt man an, daß die geistigen Kräfte der Bewegung über die Grenzen des Landes hinausgreifen und zu einem "World Awakening" (Vishvodaya) führen werden.

Einem derart individualistischen Ansatz entsprechend konzentriert die Bewegung einen Großteil ihrer Arbeit auf Jugendliche: Vorschulgruppen, Kindergruppen und Jugendgruppen sind die hauptsächlichlichen drei Medien, in denen versucht wird, im Sinne der Sarvodaya-Lehre zu erziehen. Die dabei geleistete Arbeit wird aber, genau wie auch bei Gandhi, immer nur als Mittel der Erziehung und nicht als Selbstzweck verstanden. Entsprechend selbstsicher kann man auch über allfällige Fehlschläge hinweggehen, denn "the primary objective of the Sarvodaya philosophy and programme is the fulfillment of man. The Sarvodaya appeal is directed towards the transformation of the individual and through the individual the family, the village, the nation and the world"¹⁵.

Sarvodayas Prozeß der Persönlichkeitsentfaltung, d. h. der zunehmenden Einsicht in die Selbst-Losigkeit der jeweiligen Da-Seinsform, baut auf einer Umdeutung der vier erhabenen Verweilungszustände (Brahmavihara) auf. Metta (Güte), Karuna (Mitleid), Muditha (Mitfreude) und Upekkha (Gleichmut) sind für den Sarvodaya-Arbeiter nicht nur in Versenkungsübungen zu pflegende Geisteszustände auf dem langen Weg zur Geistentfaltung, sondern vor allem auch praktische Tugenden, die sich im sozialen Umfeld zu bewähren haben. Nach diesem Verständnis muß man nicht in die Waldeinsamkeit fliehen, um sich von Ich-haftenden Verstrickungen zu befreien. Vielmehr kann man Selbst-Losigkeit auch üben, indem man Energie, Wissen und Besitz mit anderen teilt und für Gramodaya, Deshodaya und Vishvodaya einzusetzen sich bemüht.

Während also Gandhi Selbstverwirklichung über den Dienst am Nächsten zu erreichen suchte, verstehen die Sarvodaya-Mitglieder in Sri Lanka ihren Einsatz im Rahmen von Shramadana, d. h. gemeinsamer Arbeit, als Ergebnis ihrer zunehmenden Einsicht in die Nicht-Selbstheit ihrer gegenwärtigen Existenz. Wenn auch von unterschiedlichen Persönlichkeitsvorstellungen des Hinduismus und Buddhismus ausgehend, kommen beide Bewegungen so letztlich doch zum gleichen Ergebnis: Selbst-Verwirklichung bzw. Selbst-Losigkeit sind auch durch tätige Arbeit in der Welt und nicht nur fern von ihr in der bescheidenen Idylle von Ashram oder Waldklausen zu realisieren¹⁶.

WELTFLUCHT ODER WELTVERÄNDERUNG ?

Der in den beiden vorhergehenden Absätzen angedeutete Gegensatz zwischen persönlicher Verwirklichung und sozialer Verpflichtung sowie die daraus folgende Weltflüchtigkeit der Heilssuchenden gilt herkömmlichem Verständnis als Grundfigur religiösen Denkens in Südasiens. Nur wer bereit ist, sich aus den Pflichten und Verstrickungen des Weltlings zu befreien, soll angeblich darauf hoffen dürfen, die nötige Achtsamkeit zu entwickeln, um nicht mehr ans karmische Rad immer wieder neu sich bedingender Daseinsformen gebunden zu werden. Weltflucht also und nicht Weltveränderung als leitende Handlungsmaxime eines solchen Verständnisses leidbedingender Verursachungsketten jedweden Handelns in der Welt ?

Diese westliche Interpretation von ausgewählten Teilen des eigenen religiösen Systems versucht man heute zu korrigieren, indem man dem in diesem Zusammenhang immer wieder gebrauchten Gleichnis vom einsam hausenden Nashorn das Bild vom Lotusteich gegenüberstellt, in dem die reinen Blüten, obwohl im Schlamm gründend, dennoch unbefleckt über die Wasseroberfläche sich erheben. Der Begriff 'Anagarika', d.h. einer der in der Hauslosigkeit lebt, wird zum Beispiel in der von der Government Press in Sri Lanka betreuten Encyclopaedia of Buddhism wie folgt erläutert: "When we study the career of the founder himself, it is clear that he did not run away from society during the long period of forty-five years of missionary activity. He lived in the midst of people going from place to place with a following of disciples, preaching his doctrine everywhere. . . . Instead from running away from society, the Buddhist anagarikas became social workers, who had cut themselves off from the bonds of homelife, and while spending some time in seclusion to cultivate their minds, they busied themselves in spreading the noble Dhamma in order to benefit mankind. . . . But this fact is very clear, that though the homeless ones lived in society they were untouched by society; in other words they were in the world, but not of the world. In several places the Buddha advises his disciples to live like lotuses"¹⁷.

Eine Lotusblüte vor dem Hintergrund der aufgehenden Sonne ist auch das Symbol von Sarvodaya in Sri Lanka. Sie dokumentiert, daß der Buddhismus sehr wohl mit einer sozialen Bewegung zu verknüpfen ist¹⁸. Wenn ich diese Art von Bewegung und den Sarvodaya-Ansatz in Indien als Formen innerweltlicher Askese bezeichne, geht es mir allerdings nicht um eine Korrektur der Weber'schen Ableitungen, sondern, so paradox das zunächst auch scheinen mag, um deren Integration in die Suche nach alternativen Paradigmen. Fast alle der mir bekannten Untersuchungen, die sich mit Max Webers Hinduismus/Buddhismus-Studien auseinandersetzen (vgl. den in Anmerkung 1 genannten Aufsatz), versuchen auf die eine oder andere Art nachzuweisen, daß seine Schlußfolgerungen zwar an-

regend aber doch wohl übertrieben seien und daß die Länder Asiens, siehe Japan, sehr wohl modernisierungsfähig seien; soll heißen, daß die Wachstumsmodelle und die entsprechenden institutionellen Ausformungen der euro-amerikanischen Industriekultur früher oder später auch dort sich bewähren würden.

Wie denn nun aber, wenn Max Webers Argumentation zutrifft, wenn also das Widerstandspotential in den soziokulturellen Systemen Südasiens auch heute noch stark genug ist, um sich langfristig selbst gegen den artefaktischen Import eines Modernismus zu behaupten, dessen oberste Zweckrationalität in der Maximierung materieller Produktion und der Aufblähung entsprechend überzogenen Verbrauchs besteht? Man muß Sarvodaya vor allem in diesem Zusammenhang zu sehen versuchen und die Bewegungen nicht immer nur an ihren praktischen Erfolgen messen. Sarvodaya ist keine Non-Governmental Organization, die versucht, über technische Beratung und Bildungsprogramme die Lebensqualität in ausgewählten ländlichen Gebieten anzuheben; und auch mit dem "felt needs Ansatz" bei unterversorgten Zielgruppen, der jüngsten Form von Krisenmanagement zur Eindämmung von Unzufriedenheit und Systembedrohung, hat Sarvodaya nichts gemein.

Die in Sarvodaya sich ausprägende Form innerweltlichen Handelns ist mit uns geläufigen Entwicklungsmodellen überhaupt nicht zu vergleichen. Obwohl für Gandhi dieses Handeln eine Form der Selbstverwirklichung war, blieb es doch immer eingebunden in das übergreifende Konzept von Gewaltlosigkeit und Nächstenliebe: Man solle mit Bedacht arbeiten, nur die im Dorf notwendigen Gebrauchsgüter herstellen und nicht versuchen, Tauschwerte für einen anonymen Markt zu akkumulieren. Besitz über das zum Leben Notwendige war für Gandhi Diebstahl und eine Form von Gewalt. Auch ohne Max Weber zu kennen, hatte er den Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus durchschaut und versucht, dieser destruktiven Form der Selbst-Behauptung gegen die Um-Welt eine spezifisch östliche Form der Selbst-Verwirklichung über die Mit-Welt gegenüberzustellen. Ihm ging es nicht um die Bestätigung außerweltlichen Seelenheils durch innerweltlichen Erfolg in der Konkurrenz mit anderen, sondern um die Wiederherstellung eines ausgewogenen Gleichgewichts zur Bedürfnisbefriedigung aller. Der volkswirtschaftlichen Lehrmeinung von den knappen Gütern setzte Gandhi die einfache Tatsache gegenüber, daß die Erde genug für alle biete, wenn man von den "needs" der Menschen statt von darauf aufgepfropften "greeds" ausginge.

Tatsächlich beruht ja das westliche, wachstumsorientierte Konzept von Fortschritt und Entwicklung auf "Gier" (tanha), die nach buddhistischem Verständnis Grundursache allen Leidens ist. Rückübersetzt in buddhistische Denkweise bedeutet also die "Revolution der steigenden Erwartungen" - die Leitformel der ersten beiden Entwicklungsdekaden -, nichts weniger als den vorsätzlichen Versuch, den Menschen Leid zuzufügen und ihre Einsicht in die Lebenszusammenhänge auszulöschen, die doch endlich, unbefriedigend und wesenlos sind und als solche nur eine relative Existenz haben¹⁹.

Demgegenüber baut Sarvodaya auf einem grundsätzlich anderen kosmologischen Verständnis des Hinduismus/Buddhismus auf. Man will sich die Erde nicht untertan machen, sondern ihren Kreisläufen derart einpassen, daß alle Lebewesen glücklich sein mögen. Aus dem Gegensatzpaar von Weltflucht versus Weltveränderung abgeleitete Begriffe gehen an diesem Selbstverständnis gleichmütigen und möglichst gewaltlosen Handelns in der Welt vorbei.

EINE "BODENSTÄNDIGE" BEWEGUNG ?

Es bleibt abschließend noch die Frage zu beantworten, inwiefern Reform-Bewegungen wie Sarvodaya überhaupt als "bodenständig" zu begreifen sind, oder ob wir es hierbei nicht mit dem typischen Produkt einer "durch europäischen Einfluß gezüchteten oder doch von daher beeindruckten Intellektuellenschicht" zu tun haben²⁰ ?

Meiner Auffassung nach ist es nicht unsere Aufgabe, über die Authentizität oder post-koloniale Deformation von sozialen Bewegungen in der Dritten Welt zu befinden. Sicher, Gandhi war geprägt durch die Schriften von Ruskin und Tolstoy, und Jayaprakash Narayan fand erst über den Umweg sozialistischen Gedankenguts zu Sarvodaya. Genauso gibt auch A. T. Ariyaratne jederzeit zu, daß sein Sarvodaya-Konzept eine "synthetic ideology" sei, die "all forms of creative altruism and evolutionary humanism" zusammenzufassen suche, deren Hauptimpulse aber aus der Buddha-Lehre kämen²¹.

Die Diskussion in westlichen Kreisen um die Angemessenheit von neu entwickelten Wertsystemen in der Dritten Welt ist nichts anderes als ein Produkt unseres Ethnozentrismus. Sozialwissenschaftler verfügen nicht über universell gültige Theorien, um Versuche zur Neudefinition von Vergangenheit als Mittel einer neuen Handlungsorientierung in der Gegenwart zu klassifizieren. Wir können nur feststellen, daß die Sarvodaya-Bewegungen in Indien und Sri Lanka der sozialen Gewalt westlicher Wirklichkeitsentwürfe eigene Interpretationsmuster und Daseinsnormen entgegenstellen, die beweisen, daß sowohl im Hinduismus wie auch im Buddhismus Elemente enthalten sind, aus denen eine kulturspezifische Ethik des altruistischen Handelns in der Welt abgeleitet werden kann: Metta, das "universelle Mitleid", wird eben nicht nur als Durchgangsstufe zur eigenen intellektuellen Erleuchtung bzw. Selbst-Verwirklichung aufgefaßt²², sondern ist bei Sarvodaya tatsächlich der Angelpunkt einer aktiven Brüderlichkeit, damit "alle Lebewesen in ihrem Streben nach Selbstverwirklichung nicht behindert, sondern gefördert werden".

Allerdings haben auch die Sozialwissenschaftler in der Region selbst bislang nicht vermocht, Max Weber im Sinne Gandhis weiterzudenken und das Sarvodaya-Konzept als einen kulturspezifischen und situationsadäquaten Weg aus

dem stahlharten Gehäuse zu begreifen, in das die Übernahme des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation der freien Arbeit - auch im schillernden indischen Gewand der "mixed economy" und eines "socialist pattern of society" - zwangsläufig führt. Denn nicht als Kritiker, sondern als Apologet einer bestimmten, durch Nordamerika vorgezeichneten, angeblich universellen Entwicklungsrichtung wurde er, über die USA vermittelt²³, in Südasiens rezipiert von einer bürgerlichen Intellektuellenschicht, die durch die anglo-amerikanische Universitätsbildung gezüchtet worden ist²⁴ und deren Interessen heute auf das engste mit einer Politik zur Durchsetzung des westlichen Paradigmas der Modernisierung zusammenhängen. Webers spezielle Kontrastanalyse von Hinduismus und Buddhismus mußte von dieser Schicht als lücken- und fehlerhafte Darstellung verworfen werden, um die generelle Modernisierungsfähigkeit des Landes behaupten sowie Schlüsselrollen bei der entsprechenden Neustrukturierung von Erziehung und Verwaltung reklamieren zu können. Anstatt, bei Weber ansetzend, weiterzufragen²⁵, in welcher Richtung denn (- wenn schon der Geist des Kapitalismus aus der Mitte der durch spezifisch andersartige Mächte beherrschten südasiatischen Gemeinschaften nicht hatte geboren werden können -) eine eigene Entwicklungschance für Indien (- trotz des artefaktischen Imports von kapitalistischen Strukturen durch das internationale System -) heute möglich wäre, tut man das genau hier ansetzende Sarvodaya-Konzept Gandhis als "romantische Utopie" ab²⁶. Der Appell von J. P. Singh-Uberoi, der im Jahre 1968 seine indischen Kollegen immerhin aufgerufen hatte, eine eigene, den besonderen Problemen des Landes angemessene Sozialwissenschaft zu entwickeln, blieb bislang ohne Folgen²⁷.

Die indische Sozialwissenschaft, so scheint es jedenfalls heute noch, bemüht sich, die Befürchtungen Webers zu bestätigen, daß der auf dem Boden des Okzidents aufgetretene Rationalismus der Weltbeherrschung eine Entwicklungsrichtung von universeller Gültigkeit vorgezeichnet habe. Wie warnte dagegen Gandhi, ganz im Sinne Webers, schon 1940: "Pandit Nehru wants industrialization because he thinks that, if it is socialized, it would be free from the evils of capitalism. My own view is that the evils are inherent in industrialism, and no amount of socialization can eradicate them"²⁸.

Anmerkungen

- 1) KANTOWSKY, D., Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus-Studie Max Webers in der Region - ein Mißverständnis? In: Archives Européennes de Sociologie, Vol. XXIII (1982), No. 2.
- 2) 1907 erschien bei George Allen and Sons in London eine Ausgabe in der

- "World's Classics" Reihe. Bis dahin waren 116.000 Exemplare der Aufsatzsammlung verkauft worden, die John Ruskin 1862 auf eigene Rechnung erstmals aufgelegt hatte.
- 3) The Selected Works of Mahatma Gandhi, ed. by SHRIMAN NARAYAN, Ahmedabad: Navajivan House, 1968 (6 Bde.). Hier Bd. II, 245.
 - 4) Zitiert nach: M.K. Gandhi, My Philosophy of Life. Edited by ANAND T. HINGORANI, Bombay: Pearl Publications, 1961, S. 4 f.
 - 5) Zitiert nach: Life of Mohandas Karamchand Gandhi, Rev. ed. by D.G. TENDULKAR, Delhi: Ministry of Information and Broadcasting, 1960 (8 Bde.). Hier: Bd. IV, 88. Das Zitat ist belegt in Bd. 63, S. 240 der Gesammelten Werke Gandhis.
 - 6) Für Details vgl. meine Studie: Sarvodaya - The Other Development, New Delhi: Vikas Publishing House, 1980, S. 1-15.
 - 7) Vgl. KANTOWSKY, D., Dorfentwicklung und Dorfdemokratie in Indien. Formen und Wirkungen von Community Development und Panchayati Raj detailliert am Beispiel eines Entwicklungsblocks und dreier Dörfer im östlichen Uttar Pradesh, Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag, 1970. Die neueren Ergebnisse von Wirkungsbeobachtungen der Sarvodaya-Bewegung in Indien werden zusammengefaßt dargestellt in meiner in Anm. 6 angegebenen Studie, S. 79-87.
 - 8) BHAVE, V., Gramdan (villagisation of land) - why and how, Tanjore: Sarvodaya Prachuralaya, 1957, S. 18.
 - 9) Seinen Entschluß, aus der von ihm gegründeten Praja Socialist Party auszutreten und sich ganz der Sarvodaya-Bewegung zu widmen, erklärte Jayaprakash Narayan 1957 in einem langen Brief an seine "Dear Comrades", der in verschiedenen indischen Tageszeitungen erschien und später, zusammen mit einem Vorwort von Vinoba Bhave, von der "Akhil Bharat Sarva Seva Sangh", der Zentrale der Sarvodaya-Bewegung in Kashi (Benares), herausgegeben wurde. Der Text, "From Socialism to Sarvodaya", eines der schonungslosesten Selbstporträts eines indischen Intellektuellen, ist nachzulesen in: NARAYAN J., Socialism, Sarvodaya and Democracy. London: Asia Publishing House, 1964. Eine deutsche Übersetzung erschien 1959: JAYAPRAKASH NARAYAN, Vom Sozialismus zu Sarvodaya, Göttingen: Wissen und Verantwortung, 1959.
 - 10) Vgl. den Aufsatz "Jeevandan" in: NARAYAN, J., Socialism, Sarvodaya and Democracy (Fn. 9) S. 123-131. Der letzte Absatz des Aufsatzes lautet: "Lastly, it should be obvious that the Jeevandani, who dedicates his life to human and social betterment, must begin with bettering himself. The Jeevandani is an ordinary mortal with the faults and foibles

of his fellowmen. But the fact that he has vowed to devote his life to the re-making of man and society means that he has to begin with remaking himself. Jeevandan thus becomes a spiritual pilgrimage. For me at least this is its most valuable significance".

- 11) Das Konzept der 'Lanka Jatika Sarvodaya Shramadana Sangamaya' wird detailliert dargestellt auf S. 40-70 der in Anm. 6 angegebenen Studie; über die praktische Arbeit der Bewegung ebda. S. 108-154.
- 12) ARIYARATNE, A. T., The Sarvodaya Shramadana Movement: Hundred Villages Development Scheme. Paper read at a Regional Seminar on the Role of the Youth in Development. Bangkok: ECAFE (SF/YD/Ex-Jn), 1971, S. 3. Der Vortrag ist nachzulesen in einer Aufsatzsammlung, die vom Sarvodaya Research Institute herausgegeben wurde: A. T. ARIYARATNE, Collected Works, Vol. I, Edited with an Introduction by Nandasena Ratnapala, Sarvodaya Research Institute, 41, Lumbini Avenue, Ratmalana, Sri Lanka, 1979, S. 44-73. Hier S. 46/47.
- 13) ARIYARATNE, A. T., Mobilization of Private Philanthropy in Asia for Aid in Rural Development. A paper submitted to the seminar on "Effective Partnership for Growth". Manila, 1971. Moratuwa: Sarvodaya Press, no date, 29 Seiten. Hier S. 21. Jetzt auch greifbar in A. T. ARIYARATNE, Collected Works I, 87-115. Hier S. 106. 2. Absatz (vgl. Anm. 12).
- 14) Quelle: Diverse Broschüren der Bewegung.
- 15) ARIYARATNE, A. T., The Sarvodaya Shramadana Movement: Hundred Villages Development Scheme (vgl. Anm. 12), S. 23. (S. 68 in Vol. I der Collected Works).
- 16) Auf die unterschiedlichen Staatsauffassungen der Sarvodaya-Bewegung in Indien (anarchistisch) und Sri Lanka (buddhistischer Wohlfahrtsstaat klassischen Musters) braucht in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Vgl. dazu das Kapitel "Two Basic Differences in the Concept" auf S. 70-77 der in Anm. 6 angegebenen Studie. Vgl. auch: KANTOWSKY, D., Sarvodaya and State Power. Theory and Practice in South Asia. In: Colloques Internationaux du C.N.R.S. No. 582: Asie du Sud. Traditions et Changements. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979, pp. 429-438.
- 17) Encyclopaedia of Buddhism, Vol. I, S. 509-514. Ceylon: Government Press, 1961-65. Es wird abschließend in dem Beitrag aber darauf hingewiesen, daß eine "weltflüchtige" Tradition sehr wohl gepflegt worden war. "We see a parallel development which advocates the abandonment of society altogether. In the Khaggavisana Sutta the monk is advised to lead a lonely life cut off from society, and give up all ties with society. He

should live alone like the lone-dwelling rhinoceros. What is important is to work out the spiritual goal without delay by meditating in seclusion. Society is considered a dangerous place to live in, a place in which all corruptions breed, a whirl-pool of misdeeds".

- 18) Vgl. dazu MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (GAzRS), Bd. II, S. 245. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1920.
- 19) Vgl. KANTOWSKY, D., *Zerstörung bedeutet Wachstum*. In: *Entwicklung und Zusammenarbeit. Beiträge zur Entwicklungspolitik*. Bonn, Heft 2/1982. Siehe auch: KANTOWSKY, D., *Sarvodaya and Development*. Diese auf der ersten Internationalen Sarvodaya-Konferenz 1978 in Moratuwa (Sri Lanka) gehaltene Rede wurde mehrfach abgedruckt. Vgl. etwa: HECKER, H., *Eine alternative Sozialbewegung in Südasien: Die Sarvodaya Shramadana in Sri Lanka*. Werkheft Nr. 35 des Instituts für Internationale Angelegenheiten der Universität Hamburg. Frankfurt: Alfred Metzner Verlag, 1981, pp. 40-48.
- 20) MAX WEBER, *GAzRS*, Bd. II, S. 362/63.
- 21) ARIYARATNE, A. T., *The Sarvodaya Shramadana Movement: Hundred Villages Development Scheme* (vgl. Anm. 12), S. 5.
- 22) Vgl. dazu MAX WEBER, *GAzRS*, Bd. II, S. 229.
- 23) Zur nordamerikanisch bedingten Fehlrezeption Max Webers generell sowie zur Fehlübersetzung seiner Studie über den Hinduismus/Buddhismus speziell vgl.: KANTOWSKY, D., *Max Weber on India and Indian Interpretations of Weber*. In: *Contributions to Indian Sociology (New Series)*, Vol. 16 No. 2 (1982).
- 24) Eine aktualisierte Abänderung der Weberschen Passage; "anglo-indische Universitätsbildung" heißt es bei ihm. *GAzRS*, Bd. II, S. 363.
- 25) Der Verweis auf "hervorragende englische Kenner des Landes", die noch "vor wenigen Jahrzehnten ... mit guten Gründen die Überzeugung vertreten" konnten, "daß beim Wegfall der dünnen europäischen Herrenschicht und der von ihr erzwungenen pax Britannica ... die ganze alte feudale Räuber-Romantik des indischen Mittelalters wieder ungebrochen ins Leben treten würde" ist doch wohl kaum als abschließende Stellungnahme Webers zur modernen Entwicklung Indiens zu werten. Vgl.: WEBER, M., *GAzRS*, Bd. II, S. 359.
- 26) So Rajni Kothari in seinen Überlegungen zur angeblich alternativen ländlichen Entwicklung in Indien: KOTHARI, R., *India: An Alternative Framework for Rural Development*. In: *another development: approaches and strategies*. Uppsala: Dag Hammerskjöld Foundation, 1977, 208-226. Hier: S. 211.

- 27) SINGH-UBEROI, J. P., Science and Swaraj. In: Contributions to Indian Sociology, New Series, Vol. 2 (1968), 119-123. Darin S. 123: "Unless we concentrate on decolonization, learn to nationalize our problems and take our poverty seriously, we shall continue to be both colonial and unoriginal. A national school, avowed and conscious, can perhaps add relevance, meaning and potency to our science; continued assent to the international system cannot".
- 28) In: Harijan, 29. 9. 1940. Zitiert nach: GANDHI, M. K., My Picture of Free India. Edited and published by Anand T. Hingorani. Bombay: Pearl Publication, 1965, S. 52.