

DIE VERGANGENHEIT: EINE SELBSTBESINNUNG

Nirmal Varma

Meist müssen wir für die Entscheidungen der Vergangenheit in unserer Zeit geradestehen. Unsere Gegenwart wird irgendwann einmal die Zukunft unserer Vorfahren gewesen sein. Wir sind heute die Nutznießer und auch Opfer ihrer Zukunftsträume; wir akzeptieren sie oder ringen damit. Deshalb erforscht jede Nation in der Stunde der Not ihre Vergangenheit, ihre Wurzeln. Die Stunde der Not ist die Stunde der Selbstbesinnung. Und eine echte Selbstbesinnung dreht sich immer um die in der Vergangenheit getroffenen Entscheidungen; denn inmitten dieser Entscheidungen pulsiert unser Schicksal.

In der Notzeit, die wir heute durchmachen, werden alle Ideale der künftigen Gesellschaft leer und sinnlos sein, wenn wir nicht den Mut aufbringen, unserer Vergangenheit und Gegenwart schonungslos ins Gesicht zu sehen.

Aber 'Sehen' ist nie flach und geradlinig, mit dem Akt des Sehens bleibt der wählende und bewertende Verstand verbunden. Wie ein Individuum in seinem Gedächtnis die Welt beurteilt, so filtert eine Nation die Wirklichkeit mit den Augen ihrer Tradition. Unter Tradition verstehe ich nicht so sehr Glauben und Aberglauben wie vielmehr den unsichtbaren Rhythmus, der das Fließen, das Strömen, die Bewegung einer Nation bestimmt. Wie der fließende Strom in sich sowohl die Reinheit des Ursprungs als auch die letzte Verwandlung am Ziel begreift, genau so faßt eine nationale Tradition Vergangenheit wie Gegenwart in ihren lebendigen Pulsschlag. In der Stunde der Not seine Tradition zu bewerten, heißt gewissermaßen sich selbst bewerten, die Wurzeln seiner Identität suchen. Wer sind wir? Dies ist nicht nur eine philosophische Frage; indem man selbst dem eigenen Schicksal entgegentritt, wird sie zur aktuellen Frage.

Was wir Tradition nennen, ist nichts weiter als das Bewußtsein der Kontinuität dieses Stromes in unserem Innern - stetig fließend, tritt er in mich ein und empfängt damit wiederum eine neue Erfahrung. In seiner Aktualität ist er zeitlos; deshalb erhält er sich, uneingeschüchtert von der

Geschichte, den Mut und die Kraft, jedes historische Ereignis selbst zu bewerten. Wir sind in seiner Vollkommenheit vollkommen - ohne ihn, außerhalb seiner sind wir gar nichts.

Deshalb werden wir uns von dem Irrtum lösen müssen, die Tradition sei eine 'Sache der Vergangenheit', die wir irgendwie in die Gegenwart herübertragen. Sie ist in uns, deswegen kann von 'Vergangenheit' nicht die Rede sein; wir wählen sie nicht bewußt, sind ganz natürlich ein Glied von ihr - deshalb kann die Bürde, die man beim Tragen empfindet, uns nicht bedrücken. Trägt ein Körper seine Glieder, oder sind es die Glieder, die den Körper tragen? Dieses Mißverständnis kommt dann auf, wenn wir in der Sichtweise des Westens einen Trennstrich zwischen Individuum und Tradition ziehen, die Einheit der Glieder von der Ganzheit des Körpers lösen.

Also werden wir im indischen Kontext die Frage der Kultur neu überdenken müssen. Wir können die Kultur nicht getrennt von den Bildern, Symbolen und Mythen sehen, die mit unserem Leben aufs engste verbunden sind. Mit ihrer Hilfe erkennen wir nicht nur uns selbst, sondern sie sind auch der Spiegel, durch den wir die äußere Welt beurteilen. Diese Bilder und Mythen sind ein unsichtbarer Prüfstein: durch sie unterscheiden wir zwischen dharma und adharma, Moralität und Immoralität. Die Kultur ist keine Demonstration menschlicher Selbstbewußtheit, sie entspringt dem kollektiven Geist, der auf einer Ebene das Individuum mit einem anderen Individuum und auf anderer Ebene mit dem Universum verbindet.

Diese indische Ausprägung von Kultur ist von der kulturellen Strömung des Westens völlig verschieden. Schon die Entstehung der europäischen Kultur ist durch die entwickelte Selbstbewußtheit des Individuums ermöglicht worden. Auf dieser Grundlage hat sich das einzelne Individuum eine private, autonome Anschauung von der Wirklichkeit geschaffen - eine Anschauung, deren Wurzeln in seiner persönlichen Erfahrung ruhen. Mit anderen Worten, die westliche Kultur ist in einem gebrochenen Bewußtsein entstanden, in dem sich der Mensch von der Natur, dem Universum und dem nächsten Menschen völlig getrennt sieht und erfahren muß, daß diese Trennung und Spaltung nicht allein durch religiöse Überzeugung oder Tradition überbrückt werden können. Nach Ende des Mittelalters merkte das europäische Individuum zum erstenmal, daß Religion und Tradition ihm zwar Stütze und Trost sein, nicht aber in den tieferen Schichten seines inneren Wesens Fuß fassen können, wo der Mensch ganz frei ist und in seiner Freiheit ganz allein ist.

Damit öffnete sich in Europa zwischen individuellem Bewußtsein und religiösen Überzeugungen eine breite Kluft; in seinem Bewußtsein fand sich der Mensch allein und hilflos, während andererseits die Religion sich vom Lebensstrom löste und zum bloßen 'Alleinbesitz' der Kirche wurde, vor

dem das Individuum zwar in die Knie gehen und Erlösung von seinem Leid, nicht aber ein erfülltes Leben auf dieser Erde erlangen konnte.

Die Entwicklung der europäischen Kultur war gewissermaßen ein stolzer Versuch, diese in die menschliche Seele gezeichnete Kluft zu überbrücken. Ein Versuch, diese Trennung, dieses Alleinsein zu überwinden. Aus dieser Sicht ist die gesamte europäische Kultur unreligiös oder säkular; denn der Mensch sucht den Ursprung aller Werte und Gültigkeiten in seinem eigenen Bewußtsein. Allmählich empfand sich der europäische Mensch als Mittelpunkt des Universums, als Maß aller Dinge. Aus dieser Sicht ist auch die christliche Kunst trotz der religiösen Bildsprache in ihrer Grundinspiration säkular; denn der Künstler versuchte, auch in die rituellen Symbole des Christentums seine persönliche Erfahrung einfließen zu lassen (vgl. die Madonna-und-Kind-Symbolik in Renaissancekunstwerken), und diese Erfahrung war meist von den durch die Kirche vermittelten traditionellen Bedeutungen völlig verschieden. Tatsächlich hatte der Mensch im Frühstadium der europäischen Renaissance eine klare Trennungslinie zwischen säkularen und religiösen Erfahrungen gezogen. Die europäische Kultur war einerseits ein Abbild dieser Spaltung, andererseits auch der Prozeß ihrer Überwindung. Vielleicht läßt sich sogar sagen, nur in diesem Prozeß der Überwindung habe sich die moderne europäische Kultur entwickelt.

Im Gegensatz dazu gab es im indischen Bewußtsein keine solche Spaltung; diese Tatsache ist erwähnenswert, denn in ihr verbirgt sich ein besonderer Aspekt der indischen Kultur. Hier wurde zu keiner Zeit eine Trennungslinie zwischen der religiösen Einsicht und den weltlichen (säkularen) Erfahrungen des Menschen gezogen. Der Mensch enthüllte den Sinn seiner weltlichen Aktivitäten durch religiöse Symbole; auf der anderen Seite waren seine Rituale mit seiner täglichen Lebenspraxis verknüpft. Mit anderen Worten, die indische Kultur war auf einem geschlossenen, ungebrochenen und vollständigen Bewußtsein begründet. Es floß zwar ununterbrochen in der Zeit, bedurfte aber, um zu fließen, nicht der Geschichte. Es war nicht, wie der westliche Mensch, von der Geschichte eingeschüchtert; denn es betrachtete die Geschichte nicht als 'Instrument des Wandels'. Die Bildung des indischen Geistes ist nicht durch individuelles Geschichtsbewußtsein gekennzeichnet, sondern durch den vielädrigen Fluß jener Mythen, Symbole und Riten, die die Geschichte zwar nicht leugnen, doch deren Wellen in ihre Grundströmung einbeziehen.

An dieser Stelle ist es wichtig, daß in der spezifischen Bedeutung, in der wir im europäischen Kontext von 'Geschichte' sprechen, wo sie die verschiedenen Wendepunkte des Lebens markiert, Indien keine Geschichte hat. Trotz äußerlicher Veränderungen ist in die Grundströmung des indischen Lebens kein fundamentaler Unterschied getreten. Die Art, in der

wir schon immer die Wirklichkeit sehen, uns mit Zeit und Natur verbunden haben, unsere Haltung gegenüber dem Tod, aus der man auf unsere Haltung gegenüber dem Leben schließen kann - all das hat sich nicht grundlegend verändert, wenn sich auch im Kreislauf der Zeit die äußere Wirklichkeit ständig geändert hat. Ich sage das nicht im Stil eines mystischen Philosophen. Ich weise nur auf eine Tatsache hin, die völlig deutlich wird, wenn wir im Vergleich zu Indien die grundlegenden Veränderungen betrachten, die während der letzten tausend Jahre die Seele und den Geist Europas betroffen haben. Der Abstieg der griechischen Kultur, die Frührenaissance, der Verfall der kirchlichen Autorität, die unvergleichliche Entwicklung der Technologie von der Industriellen Revolution bis heute - dies alles sind die geschichtlichen Wendepunkte, die die Textur des europäischen Geistes von Anfang bis Ende verändert haben. In einer bestimmten Sichtweise ist die gegenwärtige Bedrohung des Menschen die logische Konsequenz der 'intellektuellen Größe' (Vernunft), die mit den griechischen Philosophen begonnen hatte - aber welcher furchtbare Unterschied ist zwischen dieser Deformation des Menschen und der Großartigkeit der griechischen Philosophie entstanden!

Wenn das indische Bewußtsein von den oben genannten Veränderungen relativ unberührt geblieben ist, so bedeutet das nicht, daß die Geschichte nicht unablässig Druck darauf ausgeübt habe. Einerseits ließen sich die dunklen Mythos-Wurzeln unseres Bewußtseins, selber unverletzt, vom Wasser der Geschichte überfließen, und andererseits mußten wir auch auf der Ebene der Praxis mit der ständig wechselnden geschichtlichen Wirklichkeit einen Kompromiß schließen. Tatsächlich bildete sich der indische 'Charakter' zwischen diesen beiden Extremen: auf praktischer Ebene die Geschichte akzeptieren und auf geistiger Ebene ihren Druck total ignorieren - in diesem dualistischen Prozeß ist es uns gelungen, ein ungewöhnliches Gleichgewicht herzustellen; denn nur in diesem Gleichgewicht konnten wir unsere Grundidentität am Leben halten. Vor dem Kommen der Engländer entstand nie die Gefahr, daß wir den Preis des Lebens mit der Aufgabe dieser Identität bezahlen müßten.

Von den verhängnisvollen Folgen, die die Herausforderung des Britischen Raj in Indien enthielt, haben wir uns im Verlauf der vergangenen fünfundzwanzig Jahre in Unabhängigkeit eine gewisse Vorstellung verschaffen können.

In Indien war die englische Herrschaft nicht nur Symbol imperialistischer Macht. Diese Macht vertrat Wertvorstellungen völlig anderer Art. Diese Wertvorstellungen waren in einer Lebensform enthalten (und sind es heute noch), die unmittelbar mit einer entwickelten industriellen Sozialordnung verknüpft war, deren Ziel es war, die Natur zu unterwerfen. Es erübrigt sich, festzustellen, daß die europäischen Staaten, ehe sie die afrikanisch-asiatischen Kulturen versklavten, begonnen hatten, die Natur selbst zu

versklaven. Ich habe oben von der inneren Spaltung des europäischen Geistes gesprochen: in Wahrheit ist der Gegensatz zwischen Natur und Mensch nichts anderes als ein Symptom dieser 'gebrochenen Seele'. Wenn heute Angst und allumfassende Furcht vor der Technologie den Menschen derart gepackt haben, so müssen wir dessen Wurzeln in der 'Industriellen Revolution' des achtzehnten-neunzehnten Jahrhunderts suchen, als der europäische Mensch 'die Unterwerfung der Natur' als höchstes Ziel der Entwicklung ansah. Deshalb fand in Indien der Kampf gegen den Britischen Raj nicht allein auf politischer Ebene statt; dieser Kampf hatte seine tief bedeutende kulturelle Seite, wo der indische Geist unmittelbar auf jene europäischen Wertvorstellungen stieß, die die englischen Herren vertraten.

In dem Viertel des neunzehnten Jahrhunderts, das wir heute als 'Bengalische Renaissance' bezeichnen, fand unter den indischen Intellektuellen zum obengenannten Thema eine lange Diskussion statt, und diese Diskussion beschränkte sich nicht nur auf Bengalen. Erstaunlich ist, daß wir diese Diskussion weitgehend vergessen haben, wo wir uns doch heute im indischen Kontext mehr oder weniger mit den Fragen auseinandersetzen, die unsere Vorfahren bereits vor hundert Jahren aufwarfen.

Der Britische Raj zwang die indischen Intellektuellen zum erstenmal zur Selbstbesinnung. Sie waren herausgefordert zu entscheiden (und im Verlauf der Diskussion waren diese beiden Alternativen sehr klar hervorgetreten), ob der Weg des Fortschritts und der Entwicklung mit dem identisch sei, den ihnen die englischen Herren als Ideal präsentiert hatten - die westlichen demokratischen Institutionen, das englische Erziehungswesen, englische Umgangs- und Verhaltensformen, die Verbreitung einer auf Industrie und Banken beruhenden Zivilisation - auf diesem Weg war Modernisierung möglich, und deren wichtigste Bedingung war, daß wir uns irgendwie dem 'Image' des europäischen Menschen anpassen, zum 'historischen' Menschen werden könnten. Die andere Alternative war dieser genau entgegengesetzt. Man könnte sogar behaupten, sie war ein Weg, auf dem wir die falschen Alternativen hätten ad absurdum führen können, die uns die Engländer präsentiert hatten. Es ging weder darum, den Westen zu imitieren, noch, an der Vergangenheit hängen-zubleiben - schon seinen Weg in diese beiden Alternativen zu teilen, war ein Fehler. Die Grundfrage war, auf welche Weise wir die Ursprünge unserer Kultur und Lebensform bewußt so zusammenfassen könnten, daß wir der Herausforderung durch den Westen auf eigenen Füßen und unter eigenen Bedingungen entgegentreten könnten. Der Streit zwischen Vertretern der Moderne und der Restauration im neunzehnten Jahrhundert, der in unseren Geschichtsbüchern erwähnt wird, war in Wirklichkeit ein falscher, ein Pseudo-Streit - der eigentliche Zwiespalt war der zwischen zwei Lebensformen. Mit Hilfe der englischen Herrschaft wollte die westliche Zivilisation die

Ideale von Mensch, Geschichte und Zukunft einem Lebensstrom aufzwingen, der dieser 'Ideale' gar nicht bedurfte, die zwar mit Gewalt oder Verführung dem indischen Leben aufgesetzt werden konnten, aber in seinem Geist keinen Platz hatten.

Raja Rammohan Roy und die liberalen Intellektuellen seiner Generation verstanden diesen Zwiespalt wohl; doch der Weg, den sie wählten, um ihn zu lösen, war ein Irrweg - er führte uns in eine Richtung, unter deren Ergebnissen wir heute zu leiden haben. Angesichts der 'entwicklungsorientierten' Ideale der westlichen Zivilisation fühlten sich diese Intellektuellen irgendwie sehr unbedeutend. Um sich von diesem Minderwertigkeitsgefühl zu befreien, versuchten sie, die Größe der gesamten indischen Vergangenheit wiederzubeleben. Sie wollten vor den fremden Herren beweisen, daß sich neben den modernen europäischen Wertvorstellungen die Großtaten ihrer vergangenen Kultur durchaus sehen lassen könnten. Aber zugleich waren sie von diesen 'modernen europäischen Wertvorstellungen' fasziniert, betrachteten sie als Symbol einer höheren Zivilisation und wollten sich deshalb vor ihnen als ansehnlich und 'respectable' erweisen. Die Intellektuellen der Bengalischen Renaissance plädierten einerseits für die Veden und Upanischaden, andererseits bekannten sie sich genau so zu den Theorien eines John Stuart Mill und waren darauf aus, sie an ihrer eigenen Gesellschaftsordnung anzuwenden. Auf der einen Seite waren sie stolz auf ihre Vergangenheit, auf der anderen wollten sie diesen Stolz in die europäischen Wertvorstellungen einwechseln und damit die Zukunft ihres Landes aufbauen.

Diese Kampagne indischer Intellektueller des neunzehnten Jahrhunderts wird in der Regel 'Harmonisierungskampagne' genannt. Es war zwar eine oberflächliche Harmonisierung; zugleich war sie aber sehr irreführend und destruktiv. Die Wurzeln des Personenkreises, den wir heute als westlich gebildete moderne 'Elite' bezeichnen, sind in Wirklichkeit unmittelbar mit dieser 'Harmonisierung' verbunden: eines Personenkreises, der einerseits die indische Tradition preist und andererseits in seinen Idealen und Prinzipien - in seiner ganzen Lebensform den Westen kopiert. Sicher beruft man sich statt auf John Stuart Mill jetzt auf Marx und Mao, aber das Argument ist dasselbe wie das im neunzehnten Jahrhundert vorgebrachte.

Hinter diesem Argument ist seit eh und je eine koloniale Mentalität am Werk - im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr und nicht weniger als heute. Diese Mentalität entstammt einem tiefen Minderwertigkeitsgefühl und dem Mißtrauen gegenüber seiner nationalen und regionalen Identität. Als Ergebnis davon empfanden wir die Notwendigkeit, unsere Vergangenheit wiederzubeleben, als wäre sie ein toter Gegenstand, von uns gelöst und außerhalb unser - wo doch die Vergangenheit einer Nation mit deren

Lebensstrom verbunden bleibt - sie ist in der Gesamtheit des indischen Bewußtseins gegenwärtig, kein Schmuckstück zum Vorzeigen, ist ein Le-benselement, keine Last, die einem aufgebürdet wird, ist ein lebendiges Symbol, das eins ist mit der Bewegung des Flusses und nicht nach den Formeln der Geschichte, sondern in Übereinstimmung mit seinem Le-bensstrom seine Zukunft gestaltet,

Und dies bringt mich auf einen anderen Aspekt dieser kolonialen Mentalität - den blinden Glauben an die Unausweichlichkeit der Geschichte. Indem die englischen Herren die Geschichte zum einzigen Kriterium machten, hatten sie versucht, in Indien ihre Autorität, ihre entwicklungsorientierte Zivilisation - ja, auch ihre Überlegenheit im Bereich der Kultur und des Denkens zu etablieren. Dieser Überlegenheitsanspruch der Engländer war in Wirklichkeit Teil des gesamten europäischen Denkens im neunzehnten Jahrhundert (das selbst Marx' Denken einschließt). Auf der Grundlage dieses Kriteriums war Europa im Zentrum der Zivilisation, die übrigen asiatisch-afrikanischen Kulturen wurden als Symbol einer 'vergangenheits-orientierten, zurückgebliebenen, in historischer Hinsicht überholten' Le-bensform angesehen, Die Mission und Forderung dieser Zivilisation waren, diese verfallenden Ordnungen auszurotten, damit diese zusammen mit der Geschichte ihren Fortschritt machen könnten. In gewisser Hinsicht er-kannte dieses Argument nur Europa und das Christentum als Synonym für Entwicklung und menschliche Freiheit an.

"Indiens alte Religion ist längst so gut wie tot. Wenn das Christentum nicht ihre Stelle einnimmt, wessen Schuld ist das dann?"

Das sind nicht die Worte irgendeines Indiengegners, es sind die von Max Müller selbst, der sie in einem seiner Briefe niedergeschrieben hatte.

Wie unvollständig und oberflächlich das Wissen selbst eines Marx über die indische Vergangenheit, Religion, Tradition und Lebensform war, das geht aus denen von seinen Briefen hervor, die er über Indien in englisch-amerikanischen Zeitungen veröffentlicht hatte. Die imperialistischen Ziele, die die englischen Herren zur Zerstörung der indischen Sozialordnung mo-tivierten, hat er treffend und wissenschaftlich analysiert, aber über die eigentlichen kulturellen Grundelemente dieser Ordnung war sein Wissen genau so engstirnig und von Vorurteilen bestimmt wie das der anderen vik-torianischen Sozialwissenschaftler, die ausschließlich die europäische Zivilisation als Maßstab ansahen und danach die anderen Weltkulturen beurteilten.

Aber die europäischen Denker waren ein Kapitel für sich; die indischen Intellektuellen selbst waren von der Furcht vor der Geschichte derart er-griffen, daß sie den einzigen Weg zur Befreiung und Entwicklung Indiens in den politischen und sozialen Institutionen des Westens zu suchen begannen.

Sie vergaßen, daß diese Institutionen zwar Gleichheit und Freiheit proklamierten, dabei aber Teile einer industriellen, bourgeoisen Gesellschaft waren, die mit unseren traditionellen Institutionen, unserer Lebensform und den damit verbundenen Überzeugungen nicht das Geringste zu tun hatte. Es trifft zu, daß die Kolonialherrschaft der Engländer diese Form entstellte (so wie die Handelsmächte Europas die Lebensgewohnheiten der amerikanischen Indianer oder der afrikanischen Nationen oder der Eingeborenen der ganzen Welt entstellten), aber war diese Entstellung in historischer Hinsicht unvermeidlich? Eigenartig wäre es, zu argumentieren, daß, wenn irgendein Land auf Grund seiner Machtentfaltung die religiösen Überzeugungen und Bräuche, den Lebensgang einer Nation zunichte macht, wir das im Namen der Geschichte und des Fortschritts als gerechtes, notwendiges Gesetz gutheißen, unsere gesamte Zukunft in ein historisches Milieu zu gießen beginnen müßten, das nicht unser Milieu ist, das uns der Westen gewaltsam aufgezwungen hat. Welch gewaltige Ironie ist es, daß ganz wie die westlich gebildeten Intellektuellen des neunzehnten Jahrhunderts heute die Marxisten vor der Geschichte zu Fatalisten werden, die, nachdem sie alle Götter gestürzt haben, schließlich vor dem Gott der Geschichte das Knie beugen.

In Wirklichkeit waren die Wurzeln der gegenwärtigen indischen 'Elite' (sei sie politisch nun rechts- oder linksorientiert) bereits in den Intellektuellen des neunzehnten Jahrhunderts vorhanden, als sie eine simplifizierte, irreführende Formel wie 'Geschichte = Europa = Entwicklung' unter dem Vorwand, der 'sogenannten Herausforderung durch den Westen' entgegenzutreten, akzeptiert und den gesamten Lebensfluß ihres Landes in Richtung auf eine Zukunft gelenkt hatten, die nichts als ein Selbstbetrug war. In dem Selbstbetrug der vergangenen hundert Jahre ist bereits der Keim unserer gegenwärtigen Notlage enthalten. Eine Zukunft, wie schön sie auch immer sei, kann nicht gestaltet werden, indem man seine Gegenwart verunstaltet.

An dem Tag, an dem wir die eiserne Notwendigkeit der Geschichte hin nahmen, wurden wir zum erstenmal von der 'Zukunft' heimgesucht; noch heute werden wir es. Vor dem neunzehnten Jahrhundert hatte die 'Zukunft' in unserer kulturellen Gefühlswelt keine zentrale Bedeutung gehabt. Wichtig ist, daß nur die jüdisch-christliche Tradition die Zukunft zu einem entscheidenden Kriterium gemacht hatte und seither bemüht ist, das Leben danach auszurichten. Die Hoffnung auf das Kommen des Messias, die Vision vom 'Jüngsten Gericht', der Traum vom Himmel auf Erden - alle diese Annahmen sind mit dem Glauben an die Zukunft verbunden. Die Gegenwart ist nur ein Tränenschleier, Wahrheit und Vollkommenheit sind hinter diesem Schleier - dies ist eine alte, wesentliche Überzeugung des Christentums.

Eine interessante Tatsache ist, daß der Zukunftsglaube in seiner Entstehung zwar mit dem Juden- und Christentum verknüpft gewesen sein mag,

dennoch aber die europäische Gefühlswelt so tief beeindruckt konnte. In den vergangenen Jahrhunderten dürfte es kaum einen revolutionären europäischen Denker gegeben haben, der nicht das eigenwillige Bild einer imaginären Zukunft entworfen hätte. Selbst Marx hatte die Vision einer 'klassenlosen Gesellschaft', in der es keine Unterdrückung und Ausbeutung geben würde - und aus dieser Sicht war selbst Marx nicht von jüdischen Denkmustern unberührt. Etwas anderes ist, daß die jüdischen Propheten diese Zukunft als 'Himmel auf Erden' ansahen; doch dieser 'Himmel' war in seiner Vollkommenheit und gerechten Ordnung von der Vision der klassenlosen Gesellschaft nicht verschieden. Aber nicht nur Marx, alle europäischen Denker des achtzehnten-neunzehnten Jahrhunderts (ausgenommen allein Nietzsche, der weitaus mehr Dichter-Seher als Philosoph war) waren geschichtsgläubig und huldigten der Zukunft. Der Mystizismus der europäischen romantischen Dichter - der Traum von der Überwindung des gespaltenen Lebens und der Erlangung von Vollkommenheit - ist nur ein anderer Aspekt von Marxens historischer Romantik.

Hinter dieser maßlosen Zukunftsfaszination verbarg sich eine tiefe Verachtung der Gegenwart. Die Gegenwart war nichts als ein Mittel, eine Treppe, ein bloßes Instrument - das man hinter sich bringen mußte, um das künftige Paradies zu erlangen. Mit anderen Worten, die Gegenwart ist nur eine Illusion, die eigentliche Wirklichkeit ist in der Zukunft beschlossen. Wenn wir uns in der Gegenwart unmoralisch, menschenfeindlich verhalten, so braucht man darüber keine Träne zu vergießen: das wäre nur bürgerliche Mentalität und Mittelklassenfrustration; denn die vollkommene Moralität der Zukunft wird unsere gegenwärtige Immoralität für immer reinwaschen. Es erübrigt sich, zu erwähnen, daß uns der Höhepunkt dieser Argumentationsweise im stalinistischen System entgegentritt, wo eine Zukunft des Menschen aufgebaut worden ist, in der für den Menschen selbst kein Platz ist.

In Wirklichkeit ist die Servilität gegenüber der Zukunft an sich schon eine Geisteshaltung, die jedes beliebige menschenfeindliche, diktatorische System zum gesetzmäßigen deklarieren kann. Auf die Geschichte schwörend, den Menschen zum Sklaven einer imaginären Zukunft machen, ihn mit einer ihm widerwärtig gewordenen Gegenwart sitzenlassen - der Niedergang jeder Revolution beginnt an diesem Punkt. (Auch der Verfall der Kunst beginnt hier, aber das ist ein anderes Thema.) Uns auf die Geschichte berufend, fabrizieren wir uns ein 'Zukunftsideal', dann versuchen wir die anderen in dieses Ideal einzupassen und uns, indem wir leugnen, was wir sind, dem, was wir sein sollten, entsprechend zurechtzubiegen (als wäre der Mensch irgendein Metall); und in diesem gesamten Prozeß - dem wir den Namen Revolution geben - verunstalten wir unsere eigene Identität, unser kulturelles Denkvermögen, unseren Lebensfluß dermaßen, daß wir weder bleiben können, was wir sind, noch das errei-

chen können, demzuliebe wir uns verunstaltet haben. Der hinter dieser Zukunftsillusion herrennende Mensch verliert auch den Moschusgeruch der Freiheit aus der Nase, der im Nabel seiner Gegenwart sitzt, ohne daß er ihn sehen kann.

In diesem Zusammenhang fallen mir unwillkürlich Albert Camus' Worte ein: "Statt zu versuchen, indem wir selbst umkommen und anderer umbringen, zu einem Menschen zu werden, der wir nicht sind, sollten wir lieber am Leben bleiben und andere am Leben lassen, damit wir zu dem werden können, der wir in Wirklichkeit sind ... Die eigentliche Großzügigkeit gegenüber der Zukunft besteht darin, daß wir alles, was unser ist, der Gegenwart schenken."

Seit einhundertfünfzig Jahren, von Raja Rammohan Roy bis zum modernen Intellektuellen von heute, sind wir von der Zukunft überwältigt und eingeschüchtert. Wir haben alles getan, um unsere Sozialordnung in eine zukünftige Form einzupassen, die man im Ausland hergerichtet hat. Es überrascht nicht, daß wir von Zeit zu Zeit unsere Vorbilder gewechselt haben: die westlichen Demokratien, die Sowjetunion, China - welches Vorbild auch immer, dahinter stand immer dieselbe koloniale Mentalität, die sich davorscheute, von sich selbst Kenntnis zu nehmen, und den Weg zur Freiheit immer in einem vorgefertigten Zauber suchte. Nie haben wir diesen blinden Zukunftsglauben in Frage gestellt. Gandhiji, der diese intellektuelle Trägheit an uns heftig kritisierte, war die einzige Ausnahme. Er hatte immer wieder die Wahrheit wiederholt, daß unsere Zukunft mit unserer Vergangenheit verknüpft ist - und Zukunft wie Vergangenheit sind Teil unseres gegenwärtigen Lebensstromes. Es ist nicht notwendig, daß wir die technische Zivilisation des Westens mit aller Gewalt auf unsere eigene Zukunft übertragen - und wissentlich zum Opfer jener unmenschlichen Widersprüche werden, von denen heute die westliche Welt (die kapitalistische wie die sozialistische) so schlimm befallen ist. Auf die Gefahren, vor denen Marcuse die westliche Welt warnte, hatte Gandhiji uns schon vor Jahren aufmerksam gemacht.

Wir vergaßen diese Warnung und wählten einen Weg, an dessen Ende ein auf technischer Entwicklung basierendes 'Muster' stand, das wir unserer Lebensform aufzwingen wollten. Für uns war das eine Möglichkeit, 'auf die Schnelle' zivilisiert, modern, fortschrittlich zu werden. Wir hielten es für angebracht, die Grundwahrheit außer acht zu lassen, daß unsere Sozialordnung seit Jahrhunderten ihre lebendige Inspiration von vielerlei verschiedenartigen Quellen empfängt; sie in einen gewissermaßen 'uniformen' Rahmen zu pressen, bedeutet, die Quellen zum Versiegen zu bringen, von denen unser Lebensstrom seit je das 'Wasser' seiner Identität bezogen hat. Das Argument sticht nicht, daß ohne industriellen Fortschritt unserer Armut kein Ende gesetzt werden kann - die Frage ist die, ob wir diesen Fortschritt je in Verbindung mit der nationalen Dynamik

unseres Landes gesehen haben - oder bloß ein auf industriellem Fortschritt basierendes Modell im ersten besten Laden gekauft haben, der uns in den Weg kam. Arm waren wir schon früher, aber elend nicht. Dieses Elend, diese furchtbare Not sind das Geschenk eines industriellen Fortschritts, bei dem es auf der einen Seite achtstöckige Fünf-Sterne-Hotels, auf der anderen die dunklen, modrigen Löcher der Slums gibt. Armut kann stolz sein, solange sie nicht die 'affluenten' Werkzeuge des Luxuslebens vor Augen hat. Sind alle arm, dann ist keiner elend, denn dann sind wir unter eigenen Bedingungen, die eigenen Grenzen erkennend, die, die wir sind, und nicht reich oder arm.

Ich meine, heute ist der Zeitpunkt gekommen, wo wir die Entscheidungen, die unsere Vorfahren vor anderthalb Jahrhunderten getroffen hatten, neu bewerten sollten; denn was wir heute sind, sind wir als Ergebnis jener Entscheidungen geworden. Wir befinden uns auf dem Weg, den sie angesichts der Herausforderung durch die Engländer gewählt hatten. Jede Nation, wenn sie einen entscheidenden Punkt erreicht hat, überprüft ihre Vergangenheit, Identität und Kultur von neuem. Genau solche Fragen, oder Fragen genau dieser Art, hatten sich im neunzehnten Jahrhundert die russischen Schriftsteller und Intellektuellen gestellt. Vor ein paar Jahren hatte selbst in einem kleinen Land wie der Tschechoslowakei in der Stunde der Not die ganze Nation ihre Tradition zum Halt ihres Lebens gemacht, versucht, in ihrem Licht das Dunkel der Gegenwart zu durchdringen. Das war eine Stunde der Selbstbesinnung.

In der Stunde der Selbstbesinnung gilt es, Schweigen zu ertragen, damit am kommenden Tag die Wahrheit Wort werden kann.

Über den Autor

Nirmal Varma wurde 1929 in Shimla geboren. Den größeren Teil seiner Kindheit verbrachte er in den Bergen. Er studierte Geschichte am St. Stephen's College in Delhi. Seine Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei Indiens (CPI) legte er nach den Ereignissen in Ungarn 1956 nieder. Von 1959 bis 1966 war er am Orientalistischen Institut in Prag und anschließend einige Jahre in London. Von seinen ausgedehnten Europareisen berichtete er kritisch in der Times of India. 1972 kehrte er nach Indien zurück und arbeitete zunächst als Forschungsstipendiat am Institute of Advanced Studies in Shimla. 1977 nahm er am International Writing Program in Iowa (USA) teil. Zur Zeit lebt er als freier Schriftsteller in New Delhi (14 A/20, W. E. A., New Delhi-110005).

Nirmal Varma gilt zu Recht als einer der bedeutendsten lebenden Hindiromanciers. Seine drei Romane, deren letzter, *Ek chithda sukh* (Ein Fetzen Glück), 1979 erschienen ist, und vier Kurzgeschichtensammlungen enthalten Passagen, die in ihrer sprachkünstlerisch meisterhaften Darstellung psychischer Zustände und Vorgänge Gipfelpunkte gegenwärtiger Hindiprosa sind und den Leser so schnell nicht los lassen. Diesem erzählerischen Werk steht ein essayistisches gegenüber, das jenem an Bedeutung kaum nachsteht. Der hier vorgelegte, von Lothar Lutze ins Deutsche übersetzte, *Essay - orig. Atit: ek atma-manthan* - erschien 1976 in dem Band *Shabd aur smriti* (Wort und Erinnerung, New Delhi: Rajkamal Prakashan, pp. 62-73) und 1978 noch einmal in dem Sammelband *Dusri duniya* (Die andere Welt).

JAKOB RÖSEL



Der Palast des Herrn der Welt

ENTSTEHUNGSGESCHICHTE UND
ORGANISATION DER INDISCHEN
TEMPEL- UND PILGERSTADT PURI

XXXVIII + 378 S., DM 59,-.

Die Arbeit stellt den Versuch dar, einem bislang in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu Indien vernachlässigten Thema gerecht zu werden: der regionalen Bedeutung von Tempel- und Wallfahrtsstätten. Diese waren für die regionalen Hindudynastien nicht nur Zentren einer quasitheokratischen Legitimation – der Regionalgott als wahrer Herrscher, der König als sein Stellvertreter –, sondern als Zentren einer sakralen Abschöpfung und Umverteilung wurden diese Städte der Kern hochproduktiver Sakralzonen, in denen sich die Struktur der klassischen Regionalreiche erst herauskristallisierte. Leitmotiv der Arbeit bildet die größtenmäßige Zunahme und der Wandel in der Form von Landstiftungen.

HRSG.: ARNOLD-BERGSTRAESSER-INSTITUT, FREIBURG I. BR.
Materialien zu Entwicklung und Politik Nr. 18

Weltforum Verlag

Weltforum Verlagsgesellschaft für Politik und Auslandskunde mbH · München · Köln · London
Marienburger Straße 22 · D-5000 Köln 51 (Marienburg) · Telefon (0221) 38 80 11