

Gandhi und Indiens Entwicklung heute*

DETLEF KANTOWSKY ✓

„Die Bemühungen der indischen Regierung . . . in aller Welt Feierlichkeiten zum 100. Geburtstag Gandhis zu veranstalten . . . haben zwei latente Funktionen:

1. auf nationaler Ebene: die zerbröckelnde Herrschaft der Kongreßpartei durch das Prestige Gandhis wieder zu festigen,
2. auf internationaler Ebene: das verlorengegangene Prestige Indiens als moralische Instanz und Gewissen der Völker wiederzugewinnen durch Erinnerung an Gandhi, der dabei glorifiziert wird.“

Auf diese kritischen Bemerkungen endet ein Artikel in der Indien-Sondernummer von „Entwicklung und Zusammenarbeit“, einem Monatsheft, das die Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer herausgibt¹. Sarma Marla und Gerhard Hauck, die Verfasser, sind in dreißig Dörfern und vier Städten der Unionsstaaten von Andhra Pradesh und Uttar Pradesh der Frage nachgegangen, was Gandhi der indischen Bevölkerung heute bedeutet. Das Ergebnis von 90 Gruppeninterviews in den Dörfern, 600 Einzelinterviews in den Städten und der Analyse von 400 Gandhiaufsätzen 12- bis 17jähriger Schüler fassen sie wie folgt zusammen:

„Obwohl die überwiegende Zahl der Befragten sich der Gandhi-Jahrhundertfeier nicht bewußt ist, besitzen fast alle Wissen über die Rolle Gandhis in der indischen Geschichte und über seine politischen und sozialreformerischen Aktionen. Dieses historische Bewußtsein ist nicht notwendigerweise identisch mit Wissen über die historischen Ereignisse des indischen Freiheitskampfes, sondern ist der Niederschlag des Charismas von Gandhis Persönlichkeit. . . Gandhi wird als ehrlicher und aufrichtiger Politiker bezeichnet. In den Bezeichnungen „großer Mann“ oder „guter Mensch“ oder „Mahatma“ wird die Person Gandhis mit Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Integrität und unbestechlichem Charakter identifiziert. Dieses Bild wird noch durch das artikulierte Mißtrauen gegen die heutigen Politiker akzentuiert. Man stellt Gandhi dem heutigen Typ des Politikers gegenüber, für den man Korruption und Vetternwirtschaft als charakteristisch ansieht. . . Die Idealisierung (z. T. naive Vergöttlichung) und Ideologisierung von Gandhis Persönlichkeit erfolgen meistens bei den ökonomisch dominanten Kasten, politischen Führern und Bürokraten. Gandhi der Revolutionär (Satyagrahi), der Kämpfer um die Gerechtigkeit jeglicher Art, wird gewöhnlich von den politischen Führern in den Hintergrund gedrängt. Demgegenüber wird ein religiöser, traditionsbewußter und status-quo-orientierter Gandhi vorgezogen . . . Der Begriff ‚Ahimsa‘ (Gewaltlosigkeit) ist trotz seiner großen Popu-

* Text eines öffentlichen Gedenkvortrages an der Universität Konstanz, 21. 10. 1969.

¹ Sarma Marla, Gerhard Hauck, Was bedeutet Gandhi den Indern heute? In: Entwicklung und Zusammenarbeit, 8/9, 1969, S. 6.

larität in Presse und Literatur jeden Niveaus und trotz seines religiösen Hintergrundes einer substantiellen Minderheit der Bevölkerung nicht bekannt. Wenn man diesen Leuten die Forderungen der Gewaltlosigkeit darlegt, erklären sie sie meist für schlichten Unsinn. Diejenigen, die den Begriff kennen, interpretieren ihn meist im engen Sinne als ‚Nicht-Verletzen von Lebewesen‘ und nicht im weiten Sinn Gandhis als allgemeine Toleranzförderung. Von ihnen werden die Forderungen der Gewaltlosigkeit meist akzeptiert, solange man im abstrakten und allgemeinen bleibt. Sobald man jedoch zu konkreteren Fragen kommt —, z. B. zur Frage nach der atomaren Aufrüstung Indiens, die von schätzungsweise 90 Prozent der Befragten befürwortet wird — oder zur Frage der Toleranz gegenüber andersartigen Sitten und Gebräuchen der Muslims (Kuhschlachten) — werden die Gewaltlosigkeitsideen meist über Bord geworfen.“

Die Ergebnisse dieser Befragung bestätigen ziemlich genau Gandhis skeptische Selbsteinschätzung der eigenen Rolle und seiner Wirkung auf die indische Gesellschaft und Politik. Als z. B. sein bekannter Biograph, Louis Fisher, Gandhi im Juli des Jahres 1946 fragte, ob nicht womöglich seine Anhänger die Lehre des Meisters einmal genauso verändern würden, wie das mit dem Inhalt der Botschaft Jesu geschehen sei, antwortete er: „Ja, ich weiß, daß sie genau das versuchen könnten. Ich weiß, Indien ist nicht auf meiner Seite. Ich habe nicht genug Inder von der Weisheit der Gewaltlosigkeit überzeugt.“²

Gandhi selbst wurde ein Opfer der Gewalt. Zwar gelang es ihm noch unmittelbar vor seinem Tode, das gegenseitige Morden von Hindus und Moslems in Delhi und Kalkutta zu beenden, doch die anschließende Teilung des Landes zeigte, wie wenig er vermocht hatte, religiös-fanatische Intoleranz, Mißtrauen und sektiererische Eigengruppenbezogenheit zu verwandeln in die gegenseitige Achtung und Anerkennung verschiedener Glaubenssysteme und Daseinshaltungen. 1961 dann der indische Einmarsch in Goa, 1962 der Konflikt mit China, 1965 der Krieg mit Pakistan machten mehr und mehr Mitglieder gerade der jungen, gebildeten Generation vollends zu militanten Nationalisten, für die jeder weitere rotchinesische Atomwaffentest eine Herausforderung darstellt, die man am besten und wirksamsten mit der Bereitstellung eines eigenen schlagkräftigen atomaren Waffenarsenals beantworten sollte.

Das jüngste Blutbad in Ahmedabad schließlich und die Schändung des Gandhi Ashram lassen einen mit Recht fragen, ob die hundertste Wiederkehr seines Geburtstages nun ein Anlaß ist, um Gandhi zu trauern oder ihn zu feiern?

Diese Frage werde ich im folgenden allenfalls indirekt beantworten, indem ich die Grundstrukturen Gandhischen Denkens mit einigen weniger bekannten aber wichtigen Daten und Merkmalen seiner Persönlichkeitsentwicklung verknüpfe und die Implikationen des Gandhischen Ideengebäudes auf die gegenwärtige Situation Indiens zu beziehen versuche.

Suche nach Selbstverwirklichung

1936, am Vorabend der entscheidenden Wahlen, die die Spaltung des Subkontinents in Indien und Pakistan vorbereiteten und den Kongreß und die Moslem-Liga end-

² Louis Fisher, *The Life of Mahatma Gandhi*. London: 1951, S. 456.

gütig voneinander trennten, zog sich Gandhi in eine einfache Lehmhütte eines Dorfes in Gujerat zurück. Dort besuchte ihn eines Tages ein polnischer Ingenieur und fragte ihn, ob er aus humanitären Gründen sich hier niedergelassen habe. Gandhis Antwort faßt zusammen, wofür er Zeit seines Lebens kämpfte und was zumal im Westen nie richtig verstanden wurde. „Ich bin hier“, so sagte er nämlich, „um niemand anders als mir selbst zu dienen; um meine eigene Selbstverwirklichung im Dienst für dieses Dorf zu finden. Des Menschen höchste Aufgabe besteht darin, sich Gott zu vergegenwärtigen, und alle seine politischen, sozialen und religiösen Handlungen müssen von dem einen Ziel bestimmt sein, Gott zu erkennen . . . Ich bin ein Teil des Ganzen, und ich kann „Ihn“ nicht getrennt vom Rest der Menschheit finden. Meine Landsleute sind meine nächsten Nachbarn. Sie sind derart hilflos, bar jeder Mittel und Initiative, daß ich mich bemühen muß, ihnen zu helfen. Wenn ich allerdings davon überzeugt wäre, „Ihn“ in einer Höhle des Himalaya zu finden, würde ich mich sofort auf den Weg dorthin machen. Doch weiß ich, daß ich „Ihn“ nicht getrennt von den anderen Menschen finden kann.“³

In dieser Antwort sind alle Grundelemente von Gandhis Metaphysik enthalten, die sich in dem folgenden Satz von Hypothesen (H) und Verhaltensnormen (N) zusammenfassen läßt⁴:

N 1: Erstrebe vollkommene Selbstverwirklichung.

H 1: Vollkommene Selbstverwirklichung schließt ein die Suche nach Gott als der Wahrheit.

N 2: Erstrebe die Wahrheit (aus N 1 + H 1).

H 2: Alle Lebewesen sind letztlich eins.

H 3: Gewalttätigkeit gegenüber irgendeinem Lebewesen ist Gewalttätigkeit dir selbst gegenüber (aus H 2).

H 4: Gewalttätigkeit dir selbst gegenüber verhindert die eigene Selbstverwirklichung.

H 5: Irgend jemandes Gewalttätigkeit gegenüber irgendeinem Lebewesen verhindert die vollkommene Selbstverwirklichung aller (aus H 3 + H 4).

N 3: Handle so, daß Gewalttätigkeiten verhindert werden (aus N 1 + H 5).

H 6: Deine vollkommene Selbstverwirklichung schließt ein und hängt ab von der Selbstverwirklichung aller anderen (aus H 2 und H 5).

N 4: Erstrebe die Selbstverwirklichung möglichst aller.

Der Dienst an der und ein Leben für die Allgemeinheit ist also innerhalb dieses metaphysischen Systems im Grunde genommen ein Dienst des einzelnen an sich selbst, den man als eine der narzistischen Persönlichkeit entsprechende „projektive Extroversion“ sicher richtig bezeichnet hat⁵.

³ Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. Vols. I–VIII. Rev. Ausgabe von D. G. Tendulkar. Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1960. – Hier: Vol. IV, S. 88.

⁴ Den Satz habe ich aus einem Aufsatz von H. Ch. Rieger übernommen und um N-4 erweitert. Vgl.: Rieger, H. Ch., Economic Science and Gandhi's Challenge to Economists. Paper prepared for the Gandhi Centenary Seminar on Gandhi's Economic and Social Ideas, at A. N. Sinha Institute, Patna, 10.–12. 3. 1969.

⁵ Vgl. dazu: Spratt, P., Hindu Culture and Personality. A Psycho-Analytic Study. Bombay: 1966, S. 2.

Eine derartige Lebens- und Daseinsauffassung entspricht in hohem Maße dem Wertsystem des Hinduismus und einem Persönlichkeitstyp, wie er zumal in den Familien der meist zur Oberschicht gehörenden, rituell privilegierten Kasten der „Zweimalgeborenen“ sich entwickelt. Dazu einige Bemerkungen⁶.

Familie und Persönlichkeitsstruktur

Die Familie ist wie jede soziale Institution eine Funktion der sie umgebenden Kultur, d. h. Position und Rolle des einzelnen im Familiensystem sind kulturspezifisch geprägt und kulturspezifische Wertstandards definieren die sozialen Interaktionsmuster. Demzufolge ist die extreme Hingabe an ihren Sohn als eine Konsequenz der untergeordneten Stellung der Frau in der hinduistischen Gesellschaft zu interpretieren; gehört doch zu den Unerlebnissen der meisten heranwachsenden Mädchen in Indien das sichere Gefühl, ein unerwünschtes Kind zu sein. Töchter bedeuten Ausgaben, Verschuldung und rituelle Erniedrigung des Elternhauses bei der Hochzeit. Töchter verlassen das Haus, sie werden nicht zum Wohl der Familie beitragen und können der Mutter keine Sicherheit für das Alter bieten. Mit elf oder zwölf Jahren, möglichst vor Einsetzen der Geschlechtsreife, soll ein Mädchen verheiratet sein. Besondere Abmachungen bestimmen, wie viele Jahre nach dieser „Schadi“ genannten Zeremonie im Hause der Brauteltern der Umzug der Braut, genannt „Gauna“, ins Haus des Mannes stattfinden soll.

Gehört die Braut zu einer Kaste der oberen drei Varnas, so ist die Reise ins Haus der Schwiegereltern auf Monate hinaus ihr letzter Kontakt mit der Außenwelt. Den von außen nicht einsehbaren Innenhof des schwiegerelterlichen Hauses darf sie künftig nur noch vor Morgengrauen verlassen, um zusammen mit anderen Frauen aufs Feld zu gehen. Haben die Häuser Toiletten, aus denen Unberührbare jeden Morgen die Fäkalien fortschaffen, dann wird das Mädchen bis zur nächsten Reise ins elterliche Haus den Innenhof überhaupt nicht mehr verlassen.

Die untergeordnete Stellung der jungen Frau, die mit ihrem Mann im Beisein anderer möglichst nicht sprechen sollte, wandelt sich um so schneller, je eher sie gesunde männliche Nachkommen geboren hat. Einseitig ist ihr Ansehen in der Familie durch die Erfüllung der Mutterrolle bestimmt. Zum Teil erklären sich daraus auch die besonderen Aufzucht- und Sozialisationstechniken, die eigentlich in einem permanenten „Gewährenlassen“ bestehen: Das Kind wird auf Verlangen jederzeit gestillt und die Stillperiode vor Vollendung des zweiten Lebensjahres nur abgebrochen, wenn eine neue Schwangerschaft einsetzt. Auch nach der Stillzeit bleibt das Kind noch in ständiger Hautföhlung mit der Mutter, wenn es nackt auf ihren Hüften getragen wird. Darüber hinaus schläft das Kind bis zum fünften Lebensjahr an der Seite der Mutter. Ein Reinlichkeitstraining gibt es nicht.

Säuglingsalter und frühe Kindheit des heranwachsenden Jungen sind in Familien der oberen drei Varnas sowohl eine Zeit erfüllter Bedürfnisse wie auch eine Zeit ohne kreative Stimulierungen und Forderungen. Das Liebesverhältnis des Säuglings zur Mutter, wie es bei der Befriedigung elementarer Bedürfnisse während der ersten

⁶ Siehe zum folgenden ausführlich das Kapitel: „Hinduismus und Sozialisation – Ein Versuch zur Sozialpsychologie der Zweimalgeborenen“ in meiner Arbeit: Dorfentwicklung und Dorfdemokratie in Indien. Gütersloh: Bertelsmann Universitätsverlag, 1970.

Wochen entsteht, die im Zuge der Generalisierung dieser Befriedigungserlebnisse erfolgende Übertragung von Gefühlswerten aus der unmittelbaren oral-erotischen Bedürfniszone auf die Handlungssignale der Mutter und die spätere Abhängigkeit des Säuglings von entsprechenden Liebeszuweisungen werden also nicht als ein Sozialisationspotential genutzt. Bestrafung durch Liebesentzug, die gezielte Frustration von Bedürfnislagen als Mittel zum Aufbau neuer Verhaltensschemata, würde indischen Müttern als eine grausame Erziehungstechnik erscheinen. Zudem wird das Kind ja nicht als ein unbekanntes Potential aufgefaßt, das zu erkennen und entsprechend zu fördern Aufgabe der Mutter wäre. Ein Kind ist kein einmaliges Ereignis, und entscheidend ist vor allem, daß es gesund ist und sich wohlfühlt.

Das Ergebnis einer solchen „Sozialisierung durch Gewährenlassen“ schlägt sich in den folgenden drei, besonders für die männlichen Nachkommen der „Zweimalgeborenen“ typischen Persönlichkeitsmerkmalen nieder: 1. Einer Fixierung der Persönlichkeit auf einer Stufe des frühkindlichen Narzismus. 2. Der Fixierung der erotischen Bedürfnisse auf der Stufe der ausschließlichen Mutterliebe. 3. Einer vergleichsweise schwachen Unterdrückung der Anal-Erotik.

Weil die Wert- und Glaubensvorstellungen des Hinduismus die Förderung individuellen Leistungspotentials erübrigen, und weil die hinduistische Mutter auf Grund des eigenen, durch permanente Benachteiligung gekennzeichneten Sozialisationsprozesses frühkindlich-erotische Bedürfnisse in dem Verhältnis zum eigenen Sohn zu befriedigen sucht, bleibt das Mutter-Sohn-Verhältnis auf einer primären Sozialisationsstufe stehen. Aus diesem Abhängigkeitsverhältnis zur Mutter kann sich der Hindu Zeit seines Lebens nicht mehr lösen. Der überragenden Bedeutung des Vatersymbols im Judentum und Christentum als Projektionen entsprechender Kulturwerte entspricht so der Mutterkult des Hinduismus. Der dämonischen Göttin unterwirft man sich in der Haltung des hilflosen Säuglings, um ihr die freundliche und hilfsbereite Rolle der Mutter anzutragen.

Ein weiteres typisches Merkmal der narzistischen Persönlichkeitsstruktur des Hindu ist die Furcht vor Samenverlust. Einunddreißig der fünfundvierzig von dem englischen Sozialpsychologen Morris-Carstairs untersuchten Probanden einer nordindischen Kleinstadt glaubten, daß sie an Spermatorrhoe litten und beschrieben Maßnahmen und Techniken, um diesem Übel abzuweichen⁷. Samenverlust wird gleichgesetzt mit dem Verlust an Lebensflüssigkeit („Bindu“) überhaupt. Je eher man also durch Yogatechniken und besondere Formen der reizlosen Ernährung Kontrolle über die Sexualorgane erlangt, desto größer wird der innere Gewinn für den einzelnen sein.

Das Verhältnis des Hindu zu seiner Frau ist also durch die Furcht vor Samenverlust belastet, eine Angst, die man interpretieren kann als Angst vor dem Verlust der Männlichkeit überhaupt, wie sie auf Grund der starken frühkindlichen Identifizierung mit der Mutter bei Hindus viel stärker als bei Angehörigen anderer Kultursysteme ausgeprägt ist. Die Frau ist somit die potentielle Feindin des Mannes, und mit entsprechenden Schuldgefühlen begegnen die Frauen ihren Männern. Entsprechend nachsichtig und liebevoll erziehen sie darum aber auch die Söhne zu den gleichen narzistischen Persönlichkeiten wie die Väter.

Der Vater spielt in der Entwicklung des indischen Kindes eine andere Rolle als in

⁷ Carstairs, G. M., *The Twice Born. A Study of High Caste Hindus*. London: 1961, S. 85.

westeuropäischen Kulturen, wo während der Latenzperiode eine Verlagerung der erotischen Bedürfnisse des Kindes auf die außerfamilialen Gruppen vor allem deshalb erzwungen wird, weil das Mutter-Kind-Verhältnis zugunsten des Gattenverhältnisses zunehmend zurücktritt. Der Vater symbolisiert dabei den Kern des Außen-drucks, der das frühkindliche Paradies aufbricht. Er personifiziert die „höheren Erwartungen“ der Gesellschaft, an denen künftig das Verhalten des Heranwachsenden gemessen wird. Er ist damit zugleich aber auch Hauptziel der Aggressionen und Ängste während einer besonders kritischen Phase des Sozialisationsprozesses. Die von Talcott Parsons in diesem Zusammenhang aufgestellte Hypothese, daß eine direkte Relation zwischen einer zu ausgedehnten Mutter-Kind-Bindung und partikularistischen Verhaltensorientierungen bestehe⁸, wird durch Untersuchungen im indischen Milieu bestätigt.

Ich werde jetzt nicht auch noch detailliert auf die Rolle eingehen, die der Vater im Sozialisationsprozeß seiner hinduistischen Söhne spielt. In mehreren unlängst vorgelegten Untersuchungen ist in diesem Zusammenhang ausführlich vor allem die Frage des Ödipus-Komplex diskutiert worden. Dabei gelang meiner Meinung nach P. Spratt an Hand der Analyse klassischer Texte der Nachweis überzeugend, daß die ursprünglichen Reaktionsformen der „Söhne“ gegen die „Väter“ auch in Indien der Ausformung des Ödipus-Komplexes im Sinne des uns geläufigen punitiven Persönlichkeitsbildes entsprachen, daß aber später eine narzistische Umformulierung der Konfliktmerkmale und ihrer Lösung stattfand⁹. Die „Söhne“ rebellieren nicht mehr gegen die „Väter“, sondern sie unterwerfen sich. Das typische „ma-baap“ Verhältnis also, in dem in Indien jeder Untergebene seinem Vorgesetzten, jeder Student seinem Professor wie generell jeder Jüngere einem Älteren begegnet, hat seinen Ursprung in einer Familienkonstellation, die den heranwachsenden männlichen Jugendlichen dazu disponiert, Konfliktsituationen mit der passiven Geste der Unterwerfung zu begegnen, um die fürsorglichen Attitüden des Gegenspielers zu provozieren. Universalistische Handlungssituationen werden dabei jeweils umgeformt zu partikularistischen, indem man das Autoritäts- und Leistungsgefälle im Sinne bekannter Familienstrukturen umzudeuten und die anonymen Leistungsansprüche einer Wettbewerbssituation „als Kind“ zu unterlaufen sucht.

Welche Relevanz hat dieser sozialpsychologische Exkurs für die hier behandelte Fragestellung? Herausgestellt wurden:

- a) Eine Fixierung des heranwachsenden Hindu besonders der oberen Kasten auf der Stufe des frühkindlichen Narzismus;
- b) eine Fixierung seiner erotischen Bedürfnisse auf der Stufe der ausschließlichen Mutterliebe und eine korrespondierende Furcht vor Samenverlust;
- c) eine vergleichsweise schwache Unterdrückung der Anal-Erotik;
- d) eine der narzistischen Persönlichkeit entsprechende Umformung des Ödipus-Komplex in der Geste des symbolischen Sich-Unterwerfens.

⁸ Vgl. Parsons, T., *Social Structure and Personality*. London: 1964, S. 45 f.

⁹ Auch das Rind galt den Indern nicht immer schon als heilig, sondern wurde auf Festen geopfert und verspeist. Einiges spricht dafür, daß der Entwicklung des narzistischen Persönlichkeitstyps die Verehrung des Rindes als „Mutter“ entspricht. Vgl. dazu: Alsdorf, L., Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rindverehrung in Indien. Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Jahrgang 1961, Nr. 6, S. 69 ff.

Selbstverwirklichung und Gesellschaft

Auf die Relevanz des ersten Merkmals braucht nicht noch einmal detailliert eingegangen zu werden. Ich habe zu Beginn dargestellt, daß Gandhi alle seine Aktivitäten nur auffaßte als Mittel, die eigene Selbstverwirklichung bei seiner Suche nach Wahrheit (Gott) zu erreichen. Auf Grund seiner Annahme, daß alle Lebewesen letztlich eins seien und die eigene Selbstverwirklichung somit abhängig ist von der Selbstverwirklichung möglichst aller anderen auch, mußte er das eigene Leben, sollte es seiner Selbstverwirklichung dienen, im Dienste der anderen führen. Damit gab er der klassischen Lösung des Hinduismus für die Frage, wie der einzelne sich gegenüber dem Rollenkonflikt zwischen Selbstbestimmung und gesellschaftlichen Forderungen verhalten solle, eine neue Wendung.

Auch in der klassischen Vermittlung zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft ist die Verwirklichung des eigenen „dharma“ und nicht der Dienst an gesellschaftlichen Institutionen und Kollektiven das letzte Ziel. Nur für eine Übergangszeit sind beide aufeinander bezogen. Die Bindung an die Familie als wichtigste Institution der hinduistischen Gesellschaft wird in der klassischen Einteilung des Lebenslaufs in vier verschiedene „asramas“ nur als eine Durchgangsstation angesehen, in die der Jüngling aus dem ersten „asrama“ des „brahmacarya“ eintritt. Wenn er seine Pflichten als „grhastha“ (Hausvater) im zweiten Lebensstadium erfüllt hat, wenn er die Enkel gedeihen sieht, soll er sich im dritten „vanaprastha“ genannten „asrama“ langsam aus den familialen Bindungen lösen, um sich auf das vierte, „samnyasa“ genannte Stadium des nur seiner spirituellen Selbstverwirklichung lebenden Eremiten oder Wanderbettlers vorzubereiten.

Die genuine Leistung Gandhis besteht darin, diese klassische Daseinsinterpretation gewandelt und auf seine Umwelt und ihre Traditionen bezogen zu haben, so daß hinduistisch-narzistisches Streben nach Selbstverwirklichung und ein sozial-bezogenes Leben im Dienst für andere sich nicht mehr widersprachen, sondern einander bedingten. Nicht auf Gandhi berufen konnte sich künftig, wer, im saffrangelben Gewand des „samnyasa“ gekleidet, die Welt und ihre Geschäftigkeiten floh, um sich selbst besser erkennen zu können. In Isolierung von der Gesellschaft und ihren Aufgaben und Versuchungen errungene Selbstkontrolle und Selbstverwirklichung ist nach Gandhis Ansicht ein wertloser Irrweg.

Selbstverwirklichung und Sexualität

Einige Daten zum zweiten Merkmal. Mohandas Karamchand Gandhi wurde am 2. Oktober 1869 als viertes Kind des Kaba Gandhi und seiner Frau Putali Ba geboren. Putali Ba war die vierte Frau seines Vaters, der mit vierzehn Jahren zum erstenmal und mit 25 Jahren zum zweitenmal geheiratet hatte. Aus diesen beiden Ehen stammten nur zwei Töchter, und auch die dritte Ehe brachte nicht die rituell wichtigen männlichen Nachkommen. Erst die vierte Ehe war im hinduistischen Sinne erfolgreich.

Gandhi selbst wurde mit dreizehn Jahren mit einem Mädchen namens Kasturbai verheiratet. Im gleichen Jahr verletzte sich der Vater bei einem Unfall, von dem er nie wieder richtig genes. Bis zu seinem Tode, drei Jahre lang, wurde er von seinem

Sohn Mohandas Karamchand gepflegt, der in dieser Zeit ein eigenartiges Doppelleben führte.

Da war auf der einen Seite der Sohn, der nicht an den Sportstunden in der Schule teilnahm, um möglichst schnell zu dem kranken Vater nach Hause kommen zu können. Auf der anderen Seite aber trifft sich der gleiche junge Mann regelmäßig mit Sheikh Mehtab, einem Moslem, der in Statur und Lebensweise die Gegenkultur zu dem schwächlichen Gandhi verkörperte und ihn zu Fleisch, Getränken, käuflichen Mädchen und einer männlichen Lebensführung lud. Die Unvereinbarkeit beider Lebensformen wird Gandhi in der Todesnacht seines Vaters deutlich.

Er hatte seinen Vater am Nachmittag wie gewöhnlich gepflegt und massiert und sich dann fortgestohlen ins Zimmer seiner Frau, die schwanger war und also für ihn hätte unrein und sexuell verboten sein müssen. Wenig später ruft ihn sein Onkel ins Zimmer des inzwischen gestorbenen Vaters.

„Hätten nicht tierische Leidenschaften mich geblendet“, so richtet Gandhi in seiner Autobiographie über diese Nacht, „wären mir die Qualen einer Trennung von meinem Vater während seiner letzten Atemzüge erspart geblieben.“ Und er fährt fort: „Diese Schande meiner geschlechtlichen Lust sogar in der kritischen Todesstunde meines Vaters ist ein Schlag, den ich niemals auslöschen oder vergessen konnte.“¹⁰

Erst langsam verarbeitete Gandhi dieses für sein Verständnis zentrale Erlebnis zu der Überzeugung, daß Lebenslust und besonders Sexualität unvereinbar seien mit den Pflichten zur Hilfe und Pflege. Später generalisierte er weitere persönliche Erfahrungen dann dahingehend, daß ein durch Wünsche und Begierden bestimmtes Leben und die Gebote zur Pflichterfüllung im Dienste der Selbstverwirklichung einander ausschlossen. Der einzelne kann also, gemäß Gandhi, seine Existenz nicht in öffentliche Tugenden und private Freizeitneigungen auffächern. Beide sind nach ihm aufeinander bezogen und das eine bedingt das andere.

Aber immerhin doch erst mit 37 Jahren faßte Gandhi den Entschluß, wieder ein „brahmacarya“ zu werden und künftig mit seiner Frau wie mit einer Schwester zusammenzuleben. „Es ist meine feste Überzeugung“, resümierte er rückblickend diese Entwicklungsphase, „daß meine Energie und mein Enthusiasmus tausendfach größer gewesen wären, die ich dann vollends für das Schicksal meines Landes, das heißt also für mein eigenes, hätte einsetzen können, wenn ich ein ununterbrochenes brahmacarya-Leben geführt hätte.“¹¹

Die Kraft nämlich des „satyagraha“, des Wahrheitsuchenden, auf seine Umgebung, seine Fähigkeit, andere von der Wahrheit der selbstgewonnenen Erkenntnis zu überzeugen, ist nach Gandhis Überzeugung um so größer, je mehr er sich von eigenen Wünschen, Begierden und Erregungen gereinigt hat. Folglich bezog Gandhi auch jedes Scheitern in seiner Umgebung und in der Arbeit seiner Bewegung auf sich, mußte es ihm doch seiner Meinung nach eigene Verfehlungen signalisieren.

Diese Gedankenkette führte Gandhi in kritischen Phasen seiner Arbeit immer wieder zu Selbstexperimenten, die von vielen falsch verstanden und kommentiert wurden. 1946 zum Beispiel, in der kritischen Phase des Kampfes zwischen Hindus und Moslems, entschloß sich Gandhi, mit einem jungen Mädchen zusammen zu schlafen,

¹⁰ Gandhi's Autobiography. Übersetzung aus dem Gujerati von Mahadev Desai. Washington, D. C.: 1948, S. 45 f.

¹¹ Gandhi, M. K., Self-Restraint vs. Self-Indulgence. Ahmedabad: 1958, S. 56.

um seine „sthita prajna“, d. h. Selbstkontrolle einer extremen Belastung auszusetzen. Gelang es ihm, die Probe zu bestehen und sich derart seiner selbst zu vergewissern, dann, so erklärte er seinen Anhängern, müßte er auch die Kraft haben, die Umwelt von der Ungerechtigkeit ihrer Handlungen zu überzeugen¹².

Ein derart ins extreme gesteigerter Versuch, die sexuellen Antriebe zu kontrollieren, war bei Gandhi mitbedingt durch seine ausdrückliche Identifikation mit der Mutter. Seine Mutter war für ihn in jungen Jahren das Vorbild. „Wenn du irgendwelche Reinheit an mir beobachtest“, gestand er 1932 einem Freund, „dann habe ich die von der Mutter und nicht vom Vater geerbt“¹³, dem er ein andermal vorwirft, „daß er zu einem gewissen Grade der Sexualität verfallen war. Denn er heiratete zum viertenmal, als er über vierzig war.“¹⁴

Eine Frau war für Gandhi die Inkarnation von „ahimsa“, wobei er „ahimsa“ verstanden wissen wollte als grenzenlose Liebe, was seiner Meinung nach wiederum die grenzenlose Fähigkeit zum Leiden bedeute¹⁵. Wieder zum „brahmacharya“ geworden, sah er in allen Frauen entweder Schwestern oder Töchter, die ihn als Mutter annehmen sollten. So schrieb etwa seine Großnichte Manu, die mit ihm zusammen geschlafen hatte, ein Buch mit dem bezeichnenden Titel „Bapu – Meine Mutter“, in dem sie berichtet, daß Gandhi sie einmal gefragt habe: „Bin ich nicht deine Mutter geworden? Vielen war ich ein Vater, doch nur für dich bin ich eine Mutter.“¹⁶

Die Wirkungen einer derartigen Daseinsinterpretation und Lebensführung auf die Zeitgenossen verkennt, wer sie als „feminin“ bezeichnet. Geschlechtsspezifisches Rollenverhalten ist eine kulturdeterminierte Variable und nicht etwa mit der Geburt zugeschrieben. Gandhi lebte stellvertretend für viele Mitglieder der zweimalgeborenen Kasten in aller Öffentlichkeit ein Verhaltensideal, dem nachzukommen den meisten Hindus zwar unmöglich ist, nichtsdestoweniger aber normierende Kraft hat. Das gilt besonders auch für den peinlich genau geregelten Tageslauf und die dauernde Beobachtung der Verdauungsvorgänge im eigenen Körper, Verhaltensweisen also, die in den dritten Merkmalskomplex fallen.

Selbstverwirklichung und Ernährung

Die hinduistischen Reinlichkeitsvorstellungen und Unberührbarkeitstabus aktualisieren sich in strengen Regeln der Nahrungszubereitung, -aufnahme und -ausscheidung. Unterschieden werden „heiße“ von „kalten“ Speisen, Essen kann „pakka“ oder „kaccha“ sein, und genaue Kommensalitätsvorschriften bestimmen, Angehörige welcher Kasten von wem nur Wasser, nur „pakka“ aber keine „kaccha“ oder aber jede Nahrung annehmen dürfen. Vor Sonnenauf- und nach Sonnenuntergang soll man sich entleeren, um dann nach dem Bad während des übrigen Tages rituell rein zu sein. — Eine Regel übrigens, die für den Fremden eines der schwierigsten Anpassungsprobleme darstellt.

¹² Bose, N. K., *My Days with Gandhi*. Calcutta: 1953, S. 134.

¹³ *The Diary of Mahadev Desai*. Übers. aus dem Gujerati und herausgegeben von V. G. Desai. Ahmedabad: 1953, Bd. I, S. 52.

¹⁴ *Gandhis Autobiography* (vgl. Anm. 10), S. 12.

¹⁵ In einem Artikel im „*Harijan*“, 24. 2. 1940.

¹⁶ Manubehn Gandhi, *Bapu – My Mother*. Ahmedabad: 1955, S. 3.

Vor diesem kulturellen Hintergrund ist Gandhis lebenslange Beschäftigung mit Fragen der richtigen und sauberen Ernährung zu sehen. Von seiner Mutter wird berichtet, daß sie in bestimmten Monaten des Jahres nur jeden zweiten Tag etwas Nahrung zu sich nahm und es immer wieder bedauert habe, nicht wie eine Biene alle Nahrung in Honig verwandeln zu können¹⁷. Als ihr Sohn Mohandas Karamchand nach England geht, muß er schwören, kein Fleisch, keinen Alkohol und keine Frauen anzurühren¹⁸. Halb verhungert findet er in London schließlich ein vegetarisches Restaurant. Er wird Mitglied und bald Vorstandsmitglied der vegetarischen Gesellschaft von England und experimentiert während seines ganzen Aufenthaltes mit verschiedenen Arten gewürzloser Zubereitung vegetarischer Mahlzeiten. Dabei stellt er fest, daß nicht die Zunge, sondern das Bewußtsein den Geschmack der Nahrung bestimme¹⁹. Bezeichnenderweise wissen wir mehr über Gandhis Nahrungs- als über seine Studienprobleme in London.

Später auf der „Tolstoi-Farm“ in Südafrika stellt er für seine Mitarbeiter und sich eine Liste von zwanzig erlaubten Nahrungsmitteln auf, und in Indien versucht er, eine ebensolche Liste vornehmlich „kalter“ Speisen für seine Anhänger verbindlich zu machen. Gandhi selbst lebte am Ende nur noch von Früchten, Nüssen und Ziegenmilch. Jeden Abend wurde genau die Art, Menge und Zusammensetzung der verschiedenen Mahlzeiten für den kommenden Tag festgelegt und ausgewogen. Dabei berücksichtigte er sowohl die Reaktion seines Körpers auf die letzte Nahrungszufuhr wie die bevorstehenden Leistungsanforderungen. Nahrung war für Gandhi zur Medizin geworden, die man einzunehmen hatte, um den Körper des „brahmacharya“ bei der Suche nach Selbstverwirklichung leistungsfähig zu erhalten. „Die Kontrolle des Gaumens“, so schrieb er 1927 in dem von ihm herausgegebenen englischsprachigen Wochenblatt „Young India“, „ist die erste Voraussetzung, um das Zölibat einzuhalten. Es kostete mich jedenfalls keine Mühe, als brahmacharya zu leben, solange ich mich nur von Früchten und Nüssen ernährte“²⁰. Die bewußte Steuerung der Nahrungsaufnahme und -verarbeitung war für Gandhi also ein wirksames Instrument zur eigenen Selbstverwirklichung, und seine originäre Leistung auf diesem Gebiet muß vor allem darin gesehen werden, mit den Fäkalientabus gebrochen zu haben. Es war nach Gandhi ein falscher Weg, einen Bhangi jeden Morgen den Kot aus den Latrinen kehren zu lassen, denn die eigene Selbstverwirklichung hing ja mit ab von der Selbstverwirklichung auch dieses Mannes. So lehrte er seinen Anhängern, die Toiletten selber zu reinigen und rühmte sich, daß er sein eigener Bhangi sei²¹.

Selbstverwirklichung und Konflikt

Als viertes Merkmal der hinduistischen Persönlichkeitsstruktur wurde die Geste des symbolischen Sich-Unterwerfens gegenüber Autoritätsstrukturen genannt. Wenn ich im folgenden die „Non-Cooperation Movement“ während des Unabhängigkeits-

¹⁷ Vgl. Ranjee Shahani, Mr. Gandhi. New York: 1961, S. 5.

¹⁸ Gandhi's Autobiography (vgl. Anm. 10), S. 56.

¹⁹ Vgl. dazu: Fisher, L., Mahatma Gandhi, S. 39.

²⁰ Aus: Young India, 18. 7. 1927. Vgl. auch Gandhis Buch: Diet and Diet Reform. Ahmedabad: 1949.

²¹ In: Harijan, 11. 8. 1946.

kampfes interpretiere als die positive Umformulierung dieser sozio-kulturell determinierten Charaktereigenschaft, so bin ich mir der Gefahr bewußt, sowohl Beifall wie Kritik von mehreren falschen Seiten zu provozieren.

Gunnar Myrdal hat unlängst mit der nötigen Deutlichkeit darauf hingewiesen, daß unsere Beschäftigung mit den unterentwickelten Ländern nicht nur politisch bedingt, sondern in den Fragestellungen auch politisch beeinflusst ist²². In einer Zeit, die sich als nachkolonial gerne versteht und am kolonialen Erbe leidet, gelten bestimmte Fragestellungen als progressiv, andere dagegen sind tabuiert. Die Tatsache allerdings, daß das Klima noch vor zwei Generationen als ein wichtiger Faktor angesehen wurde, um bestimmte Phänomene der Unterentwicklung in bestimmten geographischen Breiten dieser Erde zu erklären, macht es noch längst nicht überflüssig, die Fragen der Auswirkung von Klimafaktoren auf Leistungsbereitschaft, -fähigkeit und -ausdauer unter verschiedenen klimatischen Bedingungen wissenschaftlich-systematisch zu untersuchen. Und die bedauerliche Tatsache, daß mehrere Generationen europäischer Kolonisatoren sich allen Menschen überlegen fühlten, die anders und dunkler waren als sie selbst, sollte uns nicht davon abhalten, unterschiedliche Persönlichkeitsstrukturen bei Mitgliedern verschiedener Kulturen zu konstatieren. Dabei braucht man heute nicht mehr „das fremde Asien“ oder das „schwarze Afrika“ zu beschwören, denn was uns an Afrika oder Asien fremd erscheint, läßt sich nachweislich auf Faktoren zurückführen, die wir mit den Mitteln der Sozialforschung heute erfassen, systematisieren und analysieren können.

So habe ich in dem sozialpsychologischen Exkurs darzustellen versucht, daß bestimmte Formen der Sozialisation Hindus gerade der oberen Kasten dazu prädestinieren, anonymen Wettbewerbssituationen auszuweichen bzw. sie umzuformulieren in vertraute Grundmuster großfamiliärer Über- und Unterordnung, um sich dann entsprechend orientieren und verhalten zu können.

In der Konfrontation mit den britischen Beamten wurde der verwestlichten Intelligentsia der indischen Oberschicht dieses unterschiedliche Persönlichkeitsmerkmal schmerzlich bewußt. Generationen von „babus“ litten unter einem Inferioritäts- und Feigheitskomplex gegenüber dem „sturdy Englishman“.

Gandhis große Leistung als „Vater der Nation“ besteht darin, diesen Inferioritätskomplex umgekehrt zu haben in ein Gefühl geistig-sittlicher Superiorität, indem er dem westlichen Männlichkeitsideal einen neuen, hinduistisch geprägten Begriff von Mut gegenüberstellte. Danach war „satyagraha“ nicht der passive Widerstand des Schwachen, sondern bedeutete überlegene Stärke, wie sie nur aus völliger Selbstkontrolle erwachsen kann. Satyagraha versucht nicht durch die Mobilisierung überlegener Kräfteverhältnisse und entsprechender Aggressionsdrohungen Entscheidungen zu erzwingen. Vielmehr soll die Wahrheit, die beste Lösung eines Konfliktes herbeigeführt werden, indem man notfalls selbst zum Opfer bereit ist, um derart die Kooperationsbereitschaft beim Andersmeinenden zu wecken und den Konsensus vorzubereiten.

Dieser passiv-kontemplative Gegentyp zum aktivistisch-aggressiven Führerideal des Westens kam dem Selbstverständnis und den Persönlichkeitsmustern weiter Kreise der Congress-tragenden nicht-kriegerischen Kasten der Brahmanen, Kayasths und

²² Vgl. „Prologue“ und „Appendix I“ in: Myrdal, G., *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations*. London: 1968.

Vaishyas entgegen und konnte in hohem Maße von der zunehmenden Kenntnis der klassischen Sanskrittexte profitieren, wie sie von der in Deutschland entstandenen Indologie und besonders von Max Mueller aufbereitet wurden.

Satyagraha, so ließ sich zeigen, ging auf zwei alte Formen indischer Entscheidungsfindung und -sanktionierung zurück: Auf die Konsensusbeschlüsse des alten Panchayat, des Fünferrates, und die Institution des „dharna“, bei der ein Opponent entweder selbst oder vertreten durch einen Brahmanen den Gegner mit der Schuld an einem Hungertod durch Fasten vor seiner Tür bedroht. Zudem ist natürlich das Fasten sowohl vor Gandhi wie auch heute noch eine häufige Form des Widerstandes gegenüber den Verhaltenserwartungen der Großfamilie. Junge Schwiegertöchter zum Beispiel erzwingen häufig eine früher als abgesprochene Rückkehr ins Haus der Eltern, indem sie die Nahrungsaufnahme im Haus des Mannes verweigern.

Eine solche Form des Fastens wäre allerdings von Gandhi nicht als „satyagraha“ angesehen worden. Denn hier wird dieses letzte und folgenschwerste Mittel ja nicht eingesetzt, um die Wahrheit hervorzubringen, sondern um einen eigenen Vorteil zu erzwingen. Analytierte man allerdings die vielen öffentlichen Hungerstreiks und Hungerstreikandrohungen der letzten Jahre, so würde man feststellen müssen, daß diese Waffe auch in Indien heute fast ausschließlich benutzt wird, um partikuläristische Ideen und Interessen durchzusetzen.

Fragen wir daher zum Abschluß nach der Bedeutung und Relevanz des Gandhischen Beispiels und seiner Lehre für das gegenwärtige Indien.

Selbstverwirklichung und Industrialisierung

Ausgehend von dem obersten Gebot der Selbstverwirklichung forderte Gandhi für sein Land so wenig Regierung und Staat wie irgend möglich und eine Wirtschaftsstruktur, die sich an den primären Bedürfnissen des einzelnen zu orientieren hätte und demzufolge, so meinte er, eine Industrialisierung des Landes erübrigen würde. Erlaubt werden sollten allenfalls Fabriken, um Nähmaschinen herzustellen. Denn Industrialisierung und großindustrielle Produktion samt rationaler Organisation von Absatz und Verwaltung, so behauptete Gandhi nicht als erster, bedeute Fremdbestimmung und Verhaltenssteuerungen, die sehr bald nicht mehr an den Bedürfnissen der unmittelbar betroffenen Menschen, sondern den Eigengesetzlichkeiten der Apparaturen orientiert sein würden. Allerdings erlag er nicht der Marx'schen Illusion, daß eine Neuformulierung der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel genügen würde, um diese Fremdbestimmung aufzuheben. Vielmehr forderte er von einem unabhängigen Indien, das die Selbstverwirklichung seiner Bewohner natürlich als oberstes Ziel haben müsse, zwei Dinge: Dorfdemokratie und Dorfwirtschaft, d. h. die Aufgabe von Industrialisierungsplänen für die Entwicklung des Landes überhaupt.

Beiden Forderungen hat man zumindest teilweise in dem „Community Development Programme“ und den Gesetzen zur demokratischen Dezentralisierung gerecht zu werden versucht. Gleichzeitig aber entschied sich die politische Führung des Landes unter Nehru für die Industrialisierung. Diese doppelte Orientierung der indischen Planung auf das Gandhische Ideal der selbstgenügsamen und sich selbst verwaltenden Dorfgemeinschaft und die Industrialisierung ist weithin verantwortlich zu machen

für den Zielkonflikt und die entsprechend widersprüchlichen Maßnahmen in der indischen Wirtschaftsentwicklung.

Wir wissen nicht, ob Gandhi als sehr konkreter und die taktischen Gegebenheiten meist richtig einschätzender Utopist heute andere Antworten auf die Forderungen des Tages gegeben hätte, als wir sie aus seinen Schriften ableiten müssen. Doch angenommen, daß er dem von ihm vertretenden Ideal der Selbstverwirklichung in einem Leben der limitierten Bedürfnisse und des Konsumverzichts treu geblieben wäre, ist mit ziemlicher Sicherheit vorhersagbar, daß er die Zentralregierung in Delhi heute genauso erbittert bekämpfen würde, wie er gestern die Kolonialherren bekämpft hat. Es ist daher kein Zynismus, wenn ich sage, daß Mahatma Gandhi die Erfüllung zuteil wurde, im rechten Augenblick als Märtyrer sterben zu dürfen. Erspart geblieben ist ihm so die bittere Wahrheit, gescheitert zu sein. Denn die Entwicklung seines Landes läuft so ganz all den Zielen zuwider, für die Mohandas Karamchand Gandhi bis zum letzten Tag eingetreten ist.

Ökonomisches Wachstum, Industrialisierung, soziale Mobilität, Befriedigung gesteigerter Bedürfnisse, nationale Sicherheit und militärische Stärke sind die Schlagworte, mit denen heute in Indien Politik gemacht wird. Nicht das Spinnrad, sondern der Atommeiler bei Bombay erscheint der unzufriedenen großstädtischen Jugend als das Symbol für die Befreiung des Landes von Armut, Hunger, Unwissenheit und Bevormundung durch die Großmächte.

Allerdings muß man sich fragen, ob in einer Zeit mit zunehmend dichter werdender Globalkommunikation und einem entsprechenden Meinungs-, Wirtschafts- und Modernisierungsdruck der urbanen Industriezentren des Westens auf das agrare Hinterland der ehemaligen Kolonien Gandhis Programm im Jahre 1950 noch als eine echte Alternative angesehen werden konnte. Ziemlich genau nachzuweisen ist vielmehr, daß Indien die Grenzschwelle zur Industrialisierung und Modernisierung und den damit zusammenhängenden Sachgesetzmäßigkeiten und Handlungszwängen 1950 schon überschritten hatte, und die indischen Planer und Politiker sich in einer falschen Handlungsfreiheit wähnten, als sie dennoch versuchten, sowohl zu industrialisieren wie auch die Gandhische Dorfgemeinschaft und Dorfwirtschaft zu verwirklichen.

Ist also Anlaß zur Trauer oder zur Feier am hundertsten Geburtstag von Mohandas Karamchand Gandhi? Sollen wir den Mann feiern, ohne den die indische Unabhängigkeitsbewegung ihr Ziel sicher nicht so schnell erreicht hätte? Sollen wir ihn und seine Ideen bedauern, die so manchem auch heute noch als lebenswertere Alternative erscheinen wollen, nachdem er Industrialisierungsmaßnahmen und die rücksichtslose Ausbeutung des billigen Produktionsfaktors Arbeit in Indien gesehen hat? Oder feiern wir den Mann, der uns mit der Methode des gewaltlosen Widerstands ein neues, wenn auch meist falsch verstandenes und entsprechend wirkungslos imitiertes Mittel zur Herausforderung von Herrschaftsstrukturen vorgelebt hat?

Soviel ist sicher: Gandhi wird glorifiziert werden. Und je höhere Denkmäler man ihm in seinem Land errichtet, desto unbedeutender und wirkungsloser werden dagegen Männer wie Vinoba Bhave und Jayaprakash Narayan erscheinen, die noch immer versuchen, Gandhis Lehre als Alternative zur herrschenden Entwicklungspolitik zu verwirklichen.