

Sarvodaya: südasiatische Wege zur Wohlfahrt aller

Kantowsky, Detlef

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Kantowsky, D. (1987). Sarvodaya: südasiatische Wege zur Wohlfahrt aller. In B. Lutz (Hrsg.), *Technik und sozialer Wandel: Verhandlungen des 23. Deutschen Soziologentages in Hamburg 1986* (S. 405-417). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-149149>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Sarvodaya. Südasiatische Wege zur Wohlfahrt aller

Detlef Kantowsky

Benares vor siebzig Jahren, am 6. Februar 1916: Jahrelange Querelen und Debatten sind vorüber, eine illustre Gesellschaft hat sich zur Einweihung der „Banaras Hindu University“ versammelt. Einer der Festredner des zweiten Tages der Feierlichkeiten ist Mohandas Karamchand Gandhi, allerdings kann er seine Ansprache nicht beenden. Die Maharajas und kolonialen Würdenträger verlassen, zusammen mit Annie Besant, die Tribüne. Gandhi hatte ihnen mehr Wahrheiten zugemutet, als sie aussitzen konnten.¹ Gewandt an die künftigen Studenten der nationalen Elite-Universität hatte er nämlich erklärt:

„Es ist für uns eine tiefe Demütigung und Schande, daß ich heute abend im Schatten dieser großen Universität, in dieser heiligen Stadt meine Landsleute in einer mir fremden Sprache anreden muß. Ich weiß, wenn man mich zum Examinator für alle die ernennen würde, die in den letzten beiden Tagen diese Reihe von Vorlesungen angehört haben, so würden die meisten, die über diese Vorlesungen geprüft würden, durchfallen. Und warum? Weil sie davon nicht bis ins innerste berührt wurden.“ (*Die Botschaft* 59/60)

Führten schon diese selbstkritischen Bemerkungen zu einiger Unruhe im Publikum, so verzeichnet das Protokoll bei der folgenden Passage „Hört, hört“ und Beifall:

„Seine Hoheit, der Maharaja, der gestern in unseren Beratungen den Vorsitz führte, sprach über Indiens Armut. Andere Redner legten großen Nachdruck darauf. Aber was bemerkten wir bei dem großen ‚pandal‘, als die Gründungsfeier vom Vizekönig vollzogen wurde? Sicherlich ein außerordentlich prächtiger Anblick, eine Schau-stellung von Edelsteinen, die den Augen des größten Juweliers, der aus Paris käme, einen prächtigen Schmaus bereiten könnte. Ich vergleiche mit den schmuckbeladenen Fürsten die Millionen der Armen. Und ich möchte diesen Fürsten sagen: ‚Es gibt keine Rettung für Indien, bis ihr euch nicht von diesem Juwelenschmuck losmacht und ihn für eure Landsleute in Indien in Verwahrung haltet‘. . . Immer

wenn ich höre, es würde in irgendeiner großen Stadt Indiens ein Palast gebaut, sei es in Britisch-Indien oder dem von unseren großen Fürsten beherrschten Indien, so ereifere ich mich sofort und sage: ‚Oh es ist das Geld, das vom Landmann gekommen ist.‘“ (*Die Botschaft* 63)

Fremdbestimmung der Eliten, unechte Tauschbeziehungen zwischen üppi- gen Herrschaftszentren und der Masse der Landbevölkerung – das ist uns auch heute noch ein vertrautes Muster; zumal hier in Hamburg, dem splendiden Tor zur Welt, dessen Glanz und Reichtum davon abhängt. Was könnte im Gegensatz zu derart ausgeprägten und in Jahrzehnten sorgsam abgesicherten Deformationen Sarvodaya für die Wohlfahrt aller bedeuten?

*

Der Ausdruck „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, welch entscheidenden Einfluß diese Sammlung von vier, 1860 im Londoner „Cornhill Magazine“ erstmals erschienenen Essays über die „First Principles of Political Economy“ auf sein weiteres Leben gehabt habe, nachdem er sie auf einer Bahnfahrt im Jahre 1903 gelesen hatte:

„Ich konnte das Buch nicht mehr aus der Hand legen, es packte mich. Die Reise von Johannesburg dauerte vierundzwanzig Stunden. Der Zug kam abends an. Ich konnte die ganze Nacht nicht schlafen. Ich beschloß, mein Leben gemäß den Idealen des Buches zu ändern. Später übersetzte ich es ins Gujarati unter dem Titel ‚Sarvodaya‘ (die Wohlfahrt Aller)“. (*The Selected Works*: II, 445)

Alle von Gandhi in der Folgezeit und bis an sein Lebensende propagierten Formen sozialen und politischen Engagements hatten für ihn Mittelcharakter zur Erreichung von Selbstverwirklichung als dem obersten Handlungsziel. Sarvodaya – die Wohlfahrt aller – war für ihn eine altruistische Handlungsethik im Dienste der eigenen Selbstverwirklichung. Wahrheit (Satya) und Freiheit (Swaraj) als oberste Ziele dieser Selbstverwirklichung können nur in einer Atmosphäre von Gewaltlosigkeit gedeihen. Eine solche Atmosphäre wird aber nur in Gesellschaften vorherrschen, wo auch noch dem letzten – wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, auf das Ruskin sich ja bezogen hatte – der gleiche Anteil wie allen übrigen zugestanden wird („even unto this last“). Daher muß jeder einzelne für die Wohlfahrt aller sich einsetzen. Das war Gandhis einfache Erklärung seines

Sarvodaya-Konzeptes, und die verschiedenen Maßnahmen seines „constructive programme“ waren die Instrumente, über die er die eigene Selbstverwirklichung insbesondere mit der aller benachteiligten Gruppen des indischen Subkontinents zu verknüpfen sich bemühte.²

*

Eine Gesellschaft kann einen revolutionären Denker, um ihn zum Schweigen zu bringen, entweder erschießen oder zum heiligen Mann erklären. Indien reagierte auf Gandhi auf beide Arten. Sein universelles Konzept der Selbstverwirklichung über gewaltlose Aktionen im Dienste von und auf der Suche nach Wahrheit war von der Congress-Bewegung derart integriert worden, daß es seinen Zweck mit Erlangung der Unabhängigkeit erfüllt zu haben schien. Erst dann wurde Gandhi deutlich, daß ihn seine Hoffnungen in die Irre geleitet hatten. Am Ende seines Lebens mußte er zugeben: „Es war falsch von mir, daß ich den zivilen Ungehorsam vor die konstruktive Arbeit stellte. Ich fürchtete aber, daß ich die Mitstreiter verlieren würde und machte daher mit unvollkommener Gewaltlosigkeit weiter.“ (Ostergaard/Currel 1971:3)

Während der letzten Tage seines Lebens versuchte Gandhi verschiedentlich, die Richtung der politischen Willensbildung noch zu ändern. So schrieb er am 27. Januar 1948: „Der Congress hat zwar die politische Freiheit gewonnen, doch muß er ökonomische, soziale und moralische Freiheit erst noch erringen. Diese Freiheiten sind schwieriger zu verwirklichen als die politische, weil sie konstruktiv, weniger aufregend und nicht so spektakulär sind.“ (*The Selected Works*: IV, 372)

Zwei Tage später entwarf Gandhi eine neue Verfassung für die indische Congress-Bewegung. Da es sein letztes Schriftstück war, verfaßt einen Tag vor seiner Ermordung, wurde es danach als sein letzter Wille und Testament angesehen. Gandhi wiederholt darin, daß der Congress in seiner gegenwärtigen Struktur, das heißt als Propaganda-Instrument und quasi-parlamentarische Maschinerie, sich überlebt habe und daß Indien noch immer vor der Aufgabe stehe, „die soziale, moralische und ökonomische Unabhängigkeit für seine siebenhunderttausend abseits der Städte liegenden Dörfer zu erringen“. Dem „All India Congress Committee“ empfahl er daher, die bestehende Organisation aufzulösen und in einen freiwilligen Volksdienst (Lok Seva Sangh) zu überführen (Gandhi 1965: 157). Gandhi skizzierte dann ein dezentralisiertes Regierungssystem, in dem das Dorf die Haupteinheit darstellen sollte. Für die freiwilligen Mitarbeiter des „Lok Seva Sangh“

formulierte er zehn Hauptaufgaben und Verhaltensrichtlinien, die im wesentlichen seinen früheren Aufbauprogrammen entsprachen.

Diese Vorschläge zur sozialen und kulturellen Revolutionierung der „verrotteten Verhältnisse“, die nach Gandhis Auffassung „zu immer neuer Korruption führen und sämtlich in Institutionen enden, die volkstümlich-demokratisch nur dem Namen nach sind“ (*The Selected Works*: IV, 373), wurden von Jawaharlal Nehru und seinen Kollegen im Congress und in der verfassungsgebenden Nationalversammlung bekanntlich als utopisch verworfen. Sie fürchteten, daß die Auflösung des Congresses ein Machtvakuum schaffen würde, das womöglich einen Bürgerkrieg und die Balkanisierung des ganzen indischen Subkontinents bedeuten könnte. Im übrigen glaubten sie, daß man in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts nicht mehr mit Dorfhandwerkern und Heimbetrieben herumwursteln könne. Das Indien ihrer Träume brauchte eine kräftige Zentralgewalt und Planungsautorität, um ehrgeizige Entwicklungsprojekte durchführen und die Wirtschaft des Landes auf die Standards der modernen Welt anheben zu können.

Nehru zufolge hatte der Congress sich niemals mit Gandhis Gesellschaftsbild aus „Hind Swaraj“ identifiziert, geschweige denn es akzeptiert (Austin 1966: 39). Groß wie sein Einfluß auch gewesen sein mochte, es war Gandhi nicht gelungen, die Mitglieder der eigenen Partei von seinen Ansichten zu überzeugen und ihnen klarzumachen, wie Inder seiner Meinung nach leben und wie sie sich regieren sollten. Nicht das Spinnrad, sondern Stahlwerke, nicht ein Ozean von autonomen Dorfrepubliken, sondern die zentrale Planungskommission in Neu-Delhi waren Indiens wahre Symbole nach der Unabhängigkeit. Harold Laski und der Einfluß seiner „London School of Economics“ hatten sowohl die Lehren von Ruskin und Thoreau wie auch Gandhis praktische Versuche zu einer alternativen Definition indischer Probleme und ihrer Lösung verdrängt. Eine ökonomische Wachstumstheorie, die auf dem unerschütterlichen Vertrauen in die universelle Gültigkeit ihres Modernisierungsparadigmas gründet, hatte Indien erobert; das soziokulturelle Eigenpotential seiner Dörfer aber geriet, zumindest für den Augenblick, ins Abseits.

*

Nur zwei Entwicklungsdekaden haben allerdings genügt, um die Ungültigkeit des westlichen Modernisierungsparadigmas in den unabhängigen Staaten der Dritten Welt aufzuzeigen. Hauptelemente dieses Paradigmas sind ökonomisches Wachstum, kapitalintensive Technologien und zentrale

Planungskapazitäten. Unterentwicklung ist diesem Paradigma zufolge vor allem das Ergebnis von internen Faktoren, wie sie sich in traditionellen Denkweisen, einer ineffizienten Bürokratie, überkommenen landwirtschaftlichen Anbaumethoden, kastentypischer Immobilität und tiefsitzenden ländlichen Grundorientierungen der Bevölkerung darstellen.

Meiner Generation wurden daher Techniken zur Auslösung einer „Revolution der steigenden Erwartungen“ beigebracht, um so Subsistenz in moderne Marktwirtschaften mit der freien Zirkulation von Gütern und Fertigprodukten zu überführen. Wir lachten über den einfachen Flickschuster, der sich für einige Tage zur Ruhe setzt, nachdem ihm ein Fremder ein ordentliches Trinkgeld gegeben hatte; ihm reichte das zusätzliche Einkommen offenbar vollauf, um sich über Wasser zu halten. Das war genau jene traditionelle, rückständige, nicht am Gewinn orientierte Mentalität und falsche Einstellung zur Arbeit, die es zu überwinden galt. Arbeit nur zur Befriedigung der begrenzten eigenen Bedürfnisse bringt Gesellschaften schließlich nicht voran. Aber wo wollten wir sie denn eigentlich hinsteuern?

Wenn wir zurückschauen, dann ist es einigermaßen seltsam, daß diese Frage in den fünfziger, sechziger und noch frühen siebziger Jahren nicht mit dem gebührenden Nachdruck gestellt wurde. Ein naiver Glaube an den technischen Fortschritt als sich selbst rechtfertigenden Prozeß sozialen Wandels drängte uns mit missionarischem Eifer in die „unterentwickelten“ Gebiete. Der westliche Mensch war so stolz auf seine offensichtlichen materiellen Errungenschaften in Form von Urbanisierung, hohem Energieverbrauch und Auto-Mobilität, daß sich niemand so recht bemüßigt fühlte, auf die wenigen zu achten, die schon damals nach den letztendlichen Kosten fragten. Wir waren froh über die Verdoppelung der Lebenserwartung unserer Kinder im Westen und verdrängten die modernen Vernichtungspotentiale, die wir gleichzeitig herstellten. Wer denkt auch gerne ans Nachtzielgerät, wenn er den Videorecorder anstellt?

Weiß der europäische Durchschnittsbürger zum Beispiel, daß die Kapazitäten der über 60.000 atomaren Sprengköpfe in den Bunkern der modernen Industriestaaten einem Durchschnitt von drei Tonnen herkömmlichen Sprengstoffs pro Weltbürger entsprechen? Höchstwahrscheinlich nicht. Bislang vermochte das glitzernde Äußere des modernen Konsumkäfigs immer noch die Illusion zu verstärken, daß wir in einem goldenen Zeitalter des Überflusses leben. Obwohl wir doch mittlerweile den Bericht „Global 2000“ (1980) zuhanden des Präsidenten der Vereinigten Staaten haben, das letzte von so vielen alarmierenden Bulletins über die nahe Zukunft. Darin wird festgestellt, daß es noch weniger Wasser, weniger

fruchtbares Land, weniger saubere Luft und weniger Wildnis geben wird, wenn die heute Zehnjährigen dreißig Jahre alt geworden sind. Etwa ein Fünftel der verschiedenartigen Lebewesen, mit denen wir jetzt noch gemeinsam diesen Planeten bewohnen, wird bis dahin wahrscheinlich verschwunden sein. Es wird dann also noch weniger natürliche Vielfalt aber auch weniger Platz für die „Auslagerung“ von Abfällen und Konflikten geben, und der Abstand zwischen den Wohlhabenden und den Bedürftigen soll sich bis dahin noch weiter vergrößert haben.

Die entsprechenden Daten der Selbstzerstörung und Verzweiflung sind nicht minder erschütternd. In Westdeutschland machen zum Beispiel täglich zehn über sechzig Jahre alte Menschen Selbstmord; allein in einem einzigen Jahr haben annähernd 14.000 Jugendliche einen Selbstmordversuch unternommen; und fast 600 Schüler, meist von Oberschulen, schieden im gleichen Jahr durch Selbstmord lieber wieder aus dem Leben „in diesem unseren Land“.³

Diese wenigen Daten aus der schönen neuen Welt sollten genügen. Sie sind gewiß nicht neu, aber sie unterstützen meine Behauptung, daß unsere auf Konkurrenzkampf und materiellen Leistungen basierende Kultur inzwischen den Punkt der Selbstzerstörung erreicht hat. Die Akkumulation von immer effizienteren technischen Fertigkeiten zur besseren Selbstbehauptung gegenüber anderen – dieses evolutive Prinzip, das die westliche Lebensform der innerweltlichen Askese und des ökonomischen Rationalismus während der vergangenen vierhundert Jahre zur Weltherrschaft emporgebracht hat – beginnt jetzt, sich gegen die menschliche Art als solche zu richten. Will er überleben, dann braucht der Okzident – der Stamm dieses lateinischen Wortes bedeutet ja „absinken, fallen, verlorengehen“ – tatsächlich eine neue Orientierung.

Immer mehr betroffene Gruppen und speziell die jüngere Generation haben die Grenzen des Wachstums erkannt und beginnen, ganz im Sinne der Rede Gandhis in Benares, die Welt um uns herum als ein geschlossenes System aufzufassen, in dem die sogenannte Entwicklung des Nordens und die Unterentwicklung des Südens wechselseitig bedingt sind. Diese deformierten Beziehungen, die vielen von uns ja, wenn auch nur auf abstrakt-theoretischer Ebene, durchaus klar sind, hat das „American Friends Service Committee“ in seinem Handbuch für eine neue, verantwortliche Lebensform den eigenen Landsleuten wie folgt veranschaulicht:

„Nehmen wir einmal an, daß die Welt ein großes Dorf mit insgesamt 100 Einwohnern wäre; von diesen seien 6 Amerikaner. Diese 6 würden über ein Drittel

des Gesamtkonsums des Dorfes für sich haben, und die übrigen 94 Einwohner müßten mit den restlichen zwei Dritteln zufrieden sein. Wie könnten die Wohlhabenden wohl mit den Nachbarn ‚friedlich‘ zusammenleben? Sicherlich sähen sie sich gedrängt, sich gegen die übrigen 94 zu bewaffnen – vielleicht sogar, indem sie, wie es die Amerikaner gegenwärtig ja tun, mehr als zweimal so viel für die Verteidigung pro Kopf ihrer Bevölkerung ausgeben, als das Durchschnittseinkommen in zwei Drittel der anderen Weltdörfer beträgt.“ (*Taking Charge: Innendeckel*)

In diesem Kontext von neuen Wertorientierungen und der Suche nach Überlebensmöglichkeiten der Menschheit muß man die aktuelle Bedeutung von Gandhis Sarvodaya-Konzept für uns im Westen sehen. Im Gegensatz zu den späten sechziger Jahren, als man in einer Revolutionierung des ganzen Systems noch die perfekte Lösung für alle sozialen Probleme sah, können wir jetzt die Wiederentdeckung des Individuums beobachten.

Die starke und breite Unterströmung von alternativen Gruppen und Netzwerken sollte man allerdings nicht mit den Ansätzen von „angepaßter Technologie“ vermengen, die in den letzten Jahren, quasi als Abfallprodukt des dominanten Wachstumsdenkens, entwickelt wurden: Sie sind im Grunde genommen ja nichts anderes als ein weiteres Stück Technokratie, aber keine Alternativen zu den herrschenden Kräften. Die angepaßten Technologien werden so lange steril und angepaßt bleiben, wie sie innerhalb des bestehenden Systems entwickelt wurden.

Das Sarvodaya-Konzept jedoch unterscheidet sich von derartigen techno-ökonomischen Ansätzen fundamental. Dorfarbeit und Dienst zum Wohl aller waren für Gandhi nicht zeitgemäße Techniken des Krisenmanagement, um den indischen Staatsapparat zu stabilisieren, sondern die Mittel, um Wahrheit (Satya) und Selbstverwirklichung (Swaraj) als oberste Ziele des eigenen Handelns im Rahmen von überschaubaren und eigenverantwortlichen Zusammenhängen zu erreichen. Er war der festen Überzeugung, daß Dorfgemeinschaft und Dorfwirtschaft die einzigen Medien überhaupt nur seien, die es dem Individuum mit all seinen menschlichen Schwächen ermöglichen würden, sowohl für die eigene wie auch für die Selbstverwirklichung seiner Nachbarn tätig zu sein. Bürokratische Strukturen kannte er nur allzu gut, die ganz zwangsläufig immer dann entstehen, wenn „Bedürfnisbefriedigung“ von einem Stab von Entwicklungsexperten geplant und verwaltet wird. Er kämpfte daher nicht auf der abstrakten Ebene des Durchschnittseinkommens für gleiche Chancen. Vielmehr vertraute er auf die funktionale Differenzierung und kulturelle Heterogenität des indischen Subkontinents mit all den verschiedenen Möglichkeiten vor Ort: Die Einheimischen würden schon wissen, wie sie sich den jeweiligen Möglich-

keiten einer Region am besten anpassen könnten, wäre ihnen nur erlaubt, selbstverantwortlich zu denken und zu handeln.

Westliche Alternativen basieren auf dem Minimum, das notwendig ist, um die unter der Armutsgrenze Lebenden vor dem Verhungern zu bewahren. Während Sarvodaya das zulässige Maximum definiert, das die Wohlfahrt aller ermöglicht, bilanzieren Entwicklungstheoretiker die Mindestlöhne, mit denen das Arbeitskräfte-Reservoir intakt gehalten und der Konsum „marktgerecht“ stimuliert werden kann. Diese Gegenüberstellung zeigt, daß Sarvodayas Entwicklungskonzept tatsächlich eine Alternative bietet. Es beginnt mit einer Neudefinition der Ziele unseres Handelns, die aber nur unter Bezug auf ein Wertesystem möglich wird, welches sich fundamental von all dem unterscheidet, was westliches Erfolgsdenken bestimmt.

Tatsache allerdings ist, daß auch die meisten indischen Wissenschaftler einen gandhianischen Ansatz für nicht mehr durchführbar ansehen. Gleichzeitig benutzen sie aber zur Beschreibung der Situation ihres eigenen Landes den Jargon der Dependencia-Theorie, ohne Kenntnis darüber, daß Gandhi die internationale Dialektik der industriellen Entwicklungsprozesse längst beschrieben hatte, bevor das Zentrum-Peripherie-Modell überhaupt erdacht worden war. Schon 1928 hatte er seine Landsleute eindringlich gewarnt:

„Gott behüte uns davor, daß Indien sich je nach westlichem Vorbild industrialisiert. Der ökonomische Imperialismus eines einzigen kleinen Insel-Königreichs (England) hält heute die ganze Welt in Ketten. Falls eine ganze Nation von 300 Millionen Menschen den gleichen Weg gehen sollte, würde sie die Welt kahlfressen wie Heuschrecken.“ (Gandhi 1965:52)

Im übrigen war sich Gandhi völlig klar darüber, daß es keinen Unterschied mache, wie die Produktionskräfte organisiert seien. Kapitalismus oder Sozialismus, das waren für ihn nur Oberflächenphänomene, die keinen wesentlichen Einfluß auf die destruktive Aggressivität der Industrialisierung an sich hätten. Es macht für einen indischen Bauern heute ja auch wirklich keinen Unterschied, wer ihn nun auszubeuten versucht: ob östlicher Staatssozialismus oder westliches Privatkapital, die unechten Tauschbeziehungen arbeiten in beiden Fällen gegen ihn. Gandhi hatte diese Gemeinsamkeiten vorausgesehen, als er 1940 schrieb:

„Pandit Nehru will die Industrialisierung, und er glaubt, wenn sie nur sozialistisch sei, dann wäre sie frei von den Übeln des Kapitalismus. Meiner Auffassung nach

sind die Übel dem Industrialismus als solchen eigen, und kein auch wie immer konzipierter Sozialismus wird sie ausmerzen können.“ (Gandhi 1965:52)

Wir müssen allerdings akzeptieren, daß im Moment ein wirklich überzeugender gandhianischer Ansatz für die Probleme Südasiens auch in der Region selbst fehlt. Trotz all der wohlmeinenden offiziellen Deklarationen und Absichtserklärungen wird zugelassen bzw. geplant, daß die Dinge sich in ganz andere Richtungen entwickeln. Den Demonstrations- und Penetrationseffekt der ersten Welt spürt man heute sowohl im materiellen wie im geistigen Bereich allenthalben: Wir mögen so weit reisen wie auch immer, Coca-Cola ist längst da – selbst in Peking.

Es ist ganz offensichtlich, daß „Entwicklung“, diese moderne Theodizee, von Indiens verwestlichten Eliten und ihren sozialwissenschaftlichen Beratern übernommen worden ist. Ein universelles Entwicklungskonzept legitimiert ihre eigenen Privilegien und ihren Wohlstand, es bietet angeblich aber auch hoffnungsvolle Perspektiven all denen, die noch hinterher hinken und als „backward“ oder „scheduled castes“ klassifiziert sind – von den „schedules tribes“ spricht man denn doch lieber nicht auch noch in diesem Zusammenhang, denn ihr Los ist, bei allem Zynismus der Verantwortlichen, zu fatal! „Der Glückliche begnügt sich selten mit der Tatsache des Besitzes seines Glückes“, schrieb Max Weber in der „Einleitung“ zu seinen vergleichenden religionssoziologischen Untersuchungen. „Er hat darüber hinaus das Bedürfnis: auch noch ein *Recht* darauf zu haben. Er will überzeugt sein, daß er es auch ‚verdient‘; vor allem: im Vergleich mit andern verdient. . . . Das Glück will ‚legitim‘ sein.“ (Weber 1920:I,242)

Eine evolutionäre Perspektive von „Modernisierung und Entwicklung“ dient also einem doppelten Zweck. Nicht nur legitimiert sie den Überfluß der „funktionellen Eliten“ in den „Entwicklungs“-Gesellschaften; sie suggeriert uns überdies auch hier in Hamburg, daß die Dritte Welt zu gleichen Höhenflügen „abheben“ (take-off) und mit ihr vielleicht sogar „gleichziehen“ (catch-up) könne, wenn sie dem Muster der Ersten folgt.

Abzuwarten bleibt, ob diese moderne Theodizee denn wirklich konsistent genug ist, um die Bahnen vorzuzeichnen, innerhalb derer das gesellschaftliche Handeln durch die Dynamik der Interessen zukünftig vorangetrieben wird. Im Moment jedenfalls glauben Südasiens Entwicklungsplaner und ihre akademischen Ratgeber noch, daß sie ihre Lektionen in Oxbridge und Haryale gut gelernt haben, wenn sie die gandhianische Perspektive als viel zu „passiv“ und „statisch“ zurückweisen und sich bemühen, die funktionellen Voraussetzungen für eine „aktive“ und „dynamische“ Gesellschaft zu

entdecken.⁴ Geblendet wie sie als verwestlichte Elite durch das äußere Glitzern des modernen Gehäuses der Hörigkeit und seiner falschen Versprechungen eines schnellen und endgültigen Siegs über die Leidhaftigkeit menschlicher Existenz nun einmal sind, suchen sie nach „modernen“ Wegweisungen, die geradewegs in jene verhängnisvollen Zwänge führen werden, zu denen Max Weber in seiner eigenen Kultur schon 1904/05 keine Alternative mehr zu sehen vermochte „bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist“ (Weber 1920:I,203).

*

„Der ‚Fortschritts‘-Gedanke stellt sich eben erst dann als notwendig ein, wenn das Bedürfnis entsteht, dem religiös entleerten Ablauf des Menschheitsschicksals einen diesseitigen und dennoch objektiven Sinn zu verleihen“, schrieb Max Weber in seinem Aufsatz über Roscher und Knies und die logischen Probleme der modernen Nationalökonomie (Weber 1973:33).

Was aber geschieht bzw. könnte denn wohl eintreten, wenn auch die „rationale Sachlichkeit des Fortschritts“ (Weber 1920:I, 527) sich zu zersetzen beginnt und Modernisierung und Entwicklung als sinnstiftende Antriebe weltbearbeitenden und -verändernden Handelns uns in dem Maße obsolet werden, wie wir ihre lähmende Wirkung (nicht nur in Ländern der Dritten Welt, Tschernobyl hat uns ja klargemacht, daß Bhopal überall ist) tagtäglich am eigenen Leib erfahren müssen? Wie wird, wenn nicht mit zynischer Vernunft, ein Zeitgenosse der „Ersten Welt“ der OECD eigentlich mit der Erkenntnis fertig, daß die Menschen der „Dritten“ nicht werden können wie er, denn dann bliebe er in Brüssel bzw. Hamburg ja nicht, was er wurde und weiterhin meist auch sein möchte? Welche Folgen haben also Modernisierungstheorien, wenn zunehmend deutlich wird, daß sie Eingeborene zwar in Unterentwickelte transformieren können, wir zugleich aber auch feststellen müssen, daß der Fortschrittsgedanke für die Mehrzahl der so Deprivierten gerade nicht notwendig ist, weil er Not nicht wendet, sondern allenfalls von Armut zu Elend führt? Was bleibt schlußendlich für „homo faber“ noch zu tun übrig, wenn innerhalb von nur drei Entwicklungsdekaden seine neu-kartesianische Lehrmeinung „Ich entwickle – also bin ich“ zur Leerformel wurde?

Erstarren wir dann, wie Weber befürchtete, wirklich in den Rollen von funktionstüchtigen „Fachmenschen ohne Geist“ und „Genußmenschen ohne Herz“ (Weber 1920:I, 204), die den Filmhelden von gestern dabei helfen, einen fabelhaften Krieg der Sterne für morgen in Szene zu setzen?

Sollen wir also wirklich darangehen und katastrophensoziologische Modelle in praktischer Absicht bilden?

Ich für meinen Teil mache da nicht mit, bedanke mich aber gerade deswegen für die Einladung, hier über das Sarvodaya-Konzept vorzutragen, mit dessen Entwicklung und Umsetzungsschwierigkeiten in Indien und Sri Lanka ich mich während der vergangenen zehn Jahre beschäftigt habe.

Versteht man das Konzept allerdings richtig, dann ist seine Gültigkeit nicht durch punktuelle Beobachtungen von praktischen Erfolgen oder Schwierigkeiten in einigen Nischen der Dritten Welt zu untermauern, weil die an Sarvodaya sich orientierende Form innerweltlichen Handelns mit uns geläufigen Entwicklungsmodellen überhaupt nicht zu vergleichen ist. Obwohl auch für Gandhi das Handeln in der Welt eine Form der Selbstverwirklichung war, blieb es doch immer eingebunden in das übergreifende Konzept der 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 hinaus war für Gandhi Diebstahl und eine Form der Gewalt. Auch ohne Max Webers Schriften zu kennen, hatte er den besonderen Zusammenhang zwischen protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus durchschaut und versucht, dieser destruktiven Form der Selbst-Behauptung gegen die Umwelt eine neue Form der Selbst-Verwirklichung im Dienst für die Mitwelt 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 er die einfache Tatsache entgegen, daß die Erde genug für alle biete, wenn man von den „needs“ der Menschen statt von den uns anerzogenen „greeds“ ausginge.

So gesehen ist die Wohlfahrt aller heute genau wie vor siebzig Jahren in Benares jederzeit möglich, wenn wir sie denn wirklich wollen und bereit sind, uns weniger zu nehmen anstatt den dritten oder vierten Welten immer noch mehr geben zu wollen.

*

Vielleicht es es kein Zufall, daß zur gleichen Zeit, während wir uns hier in Hamburg besprechen, in Frankfurt die 38. Buchmesse mit dem diesjährigen Schwerpunktthema „Indien – Wandel in Tradition“ eröffnet wird. Ich

erlaube mir daher, meine Darstellung mit einigen Passagen aus dem Gedicht eines südindischen Autors abzuschließen, das er „Gebete an Gott Murugan“ überschreibt⁵:

Befrei uns o Allgegenwärtiger
von Stellvertretern
und Abwesenheiten

von Sanskrit und den Mythologien
der Nacht und den mehrfachen
Konferenztschmorgen

Londons (auch Hamburgs! D.K.) und mach
die Zukunft wieder zu dem was
sie war.

Herr, gib uns wieder.
Bring uns zurück
zu einem Wurf
von sechs neuen Schweinen in einem Slum
und zu einem plötzlichen Ernterevier.

Herr der Letztgeborenen
schenk uns
Geburt.

Anmerkungen

- 1 Ich folge hier der von Zakir Husain und Alfred Ehrenreich schon 1924 vorgelegten Übersetzung (*Die Botschaft*, 58-66). Das englische Original der Ansprache und weitere Briefe bzw. Richtigstellungen Gandhis dazu sind nachzulesen auf S. 210-218 sowie S. 239-242 von Bd. XIII der *Collected Works*.
- 2 Vgl. für Details das Kapitel „Gandhi“ in meiner Studie über die Sarvodaya-Bewegungen in Indien und Sri Lanka (Kantowsky 1980:3-15).
- 3 Vgl. H.E. Bahr, „Du hast keine Chance, aber nutze sie“. In: *Die Zeit*, 10.4.1981, S. 43.
- 4 Vgl. meine detaillierte Darstellung über die Fehlrezeption Max Webers in Indien (Kantowsky 1986:9-43) und deren Konsequenzen (ebd., 209-223).
- 5 A.K. Ramanujan, Gebete an Gott Murugan. In: „... ganz unten, wie Shesha bin ich“. Textproben zum Literatursymposium anlässlich des Schwerpunktthemas „Indien – Wandel in Tradition“ der 38. Frankfurter Buchmesse 1986. Herausgegeben von Alokeranjan Dasgupta, Lothar Lutze und Dieter Riemen-schneider. Frankfurt: Ausstellungs- und Messe-GmbH des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, 1986, S. 112-116, hier S. 116.

Literatur

- Austin, G. 1966, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*. Oxford, Oxford University Press.
- Die Botschaft des Mahatma Gandhi*. Herausgegeben von Zakir Husain und Alfred Ehrenreich. Berlin-Schlachtensee, Volkserzieher-Verlag, 1924.
- Gandhi, M.K. 1958-84, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. Edited by the Ministry of Information and Broadcasting. Ahmedabad, Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M.K. 1965, *My Picture of Free India*. Bombay, Pearl Publications.
- Kantowsky, D. 1980, *Sarvodaya – The Other Development*. New Delhi, Vikas Publishing House; Hindi-Übersetzung: Ek or Sarvodaya (New Delhi, Gandhi Peace Foundation, 1984).
- Kantowsky, D., Ed., 1986, *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism*. Papers submitted to a Conference held in New Delhi, March 1984. Köln/London, Weltforum Verlag.
- Ostergaard, G./Currell, M. 1971, *The Gentle Anarchists: A Study of the Leaders of the Sarvodaya Movement for Non-Violent Revolution*. Oxford, Clarendon Press.
- Taking Charge. Achieving Personal and Political Change Through Simple Living*. Hrsg.: The Simple Living Collective, American Friends Service Committee. New York, Bantam Books, 1977.
- The Global 2000 Report to the President*. Washington, US Government Printing Office.
- The Selected Works of Mahatma Gandhi*. Edited by Shriman Narayan. Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1968.
- Weber, M. 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 3 Bde.
- Weber, M. 1973, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 4. Aufl.