

Die EZB ein demokratiefeindliches Element
Das Bodenrecht als Hindernis von ökologische Anliegen

9. November: Mauerfall und Program

Briefe an den Ortsverband von Bündnis 90 / DIE GRÜNEN in Neustadt a.Rbge.

Von
Tristan Abromeit

www.tristan-abromeit.de

November 2014

Text 132.0

oooooooooooooooooooo

Text 132.1

Vom Sozialismus zu Sarvodaya

von Jayaprakash Narayan, 1959

Bericht zu *Narayan* in der HAZ vom 20. 3. 1975

Jayaprakash Narayan

**Vom Sozialismus
zu Sarvodaya**

Wissen und Verantwortung

Schriftenreihe des Arbeitskreises für angewandte Anthropologie e.V. Göttingen

1959

Vom Sozialismus zu Sarvodaya

Von

Jayaprakash Narayan

Indien

WISSEN UND VERANTWORTUNG

Göttingen 1959

Übersetzung aus dem Englischen
Dora Weber

Alle Rechte vorbehalten. 1. Aufl. 1959
Für die Herausgabe verantwortlich: Horst Bethmann
Gesamtherstellung: Erich Goltze KG., Göttingen

VORWORT DER HERAUSGEBER

Vom 27. bis 31. Mai 1958 besuchte der frühere Führer der indischen Oppositionspartei „Praja Socialist Party“ *Jaya prakash Narayan* die Bundesrepublik und Berlin. Sein Interesse galt vor allem der deutschen Genossenschaftsbewegung. Er wurde vom Bundeskanzler empfangen, besuchte den Parteitag der SPD und sprach u. a. vor der Gesellschaft für Auswärtige Politik und im Freundschaftsheim Bückeberg. Das Bulletin der Indischen Botschaft Bonn (Juni 1958) schrieb danach über den Lebensweg Narayans:

„Jayaprakash Narayan, eine der interessantesten Persönlichkeiten der indischen Öffentlichkeit, der sich 1954 aus dem politischen Leben zurückzog, um sich ganz in den Dienst der Landschenkungsbewegung Bhaves zu stellen, wurde am 11. Oktober 1902 in einem kleinen Dorfe im Staate Bihar geboren. Seine Erziehung genoß er auf Dorfschulen in Bihar. Um an Gandhis Bewegung der Verweigerung der Zusammenarbeit teilzunehmen, wies er eine angebotene Studienstelle zurück. Im Jahre 1922 begab er sich nach den Vereinigten Staaten und studierte dort auf verschiedenen Universitäten zunächst naturwissenschaftliche Fächer und dann Gesellschaftswissenschaften auf der Universität Wisconsin, wo er sich den Master of Arts erwarb. Das Geld zum Studium verdiente er sich als Landarbeiter, Mechaniker, Kellner und Reisender. Nach achtjährigem Studium kehrte er nach Indien zurück und wurde Leiter der Abteilung für Arbeit der Kongreß-Bewegung. 1933 gründete er den sozialistischen Zweig innerhalb der Kongreßpartei aus dem später die Praja Socialist Party hervorwuchs. Bei Ausbruch des zweiten Weltkrieges stellte er sich energisch gegen eine Teilnahme Indiens und büßte eine Reihe von Gefängnisstrafen ab. 1942 floh er aus dem Zentralgefängnis in Bihar und arbeitete als Führer der Untergrundbewegung. Bei der Aufstellung einer Befreiungsarmee in Nepal wurde er von neuem verhaftet und erst im April 1946 endgültig entlassen. Die Erfahrung einer vorübergehenden Vereinigung von Sozialisten und Kommunisten zu einer Socialist-Communist-Front führte ihn zu einer entschiedenen und endgültigen Absage an den Kommunismus auf Grund seiner diktatorischen Tendenzen. In seiner Suche nach einer sozialistischen Lösung der Probleme Indiens entschied er sich schließlich für den Weg Vinoba Bhaves, der durch Überzeugung Einzelner eine friedliche Revolution in den Herzen der indischen Menschen auslösen will. Narayan zog sich von der politischen Bühne zurück, auf der er zeitweise als möglicher Nachfolger Nehrus betrachtet worden war, und widmete sein Leben der revolutionierenden Kleinarbeit in den Dörfern Indiens. Obwohl er keine politischen Funktionen ausübt, ist sein Einfluß auf die öffentliche Meinung des indischen Volkes auch heute nicht zu unterschätzen.“

Von dem Denken Narayans auf seinem Wege von Marx und Stalin zu Gandhi und Vinoba Bhave erfahren wir in diesem Büchlein. So sehr dieser Weg durch

indische Landschaft führt, reicht das Fragen und Antworten Narayans in die weite Welt — bis zu uns. Viele seiner Probleme sind die Probleme westlicher Menschen, die nicht die Augen vor den Gefahren wachsender Gewaltanwendung, Machtkonzentration, Unfreiheit, Vermassung und Entmenschlichung in Ost und West schließen. Selbstverständlich beginnt Narayan seinen neuen Weg zu Hause, in Indien. Seine Vorschläge sind zunächst auf ländliche Verhältnisse zugeschnitten. Das darf uns nicht stören, sie aufzunehmen und weiterzudenken, um Sarvodaya auch für uns fruchtbar werden zu lassen. Die nachfolgenden Worte Narayans zu einem Journalisten können wir ohne Einschränkung auch auf uns beziehen:

„Der indische Mensch muß lernen, die Verantwortung für seine Angelegenheiten selbst zu tragen, und seine Probleme individuell und kollektiv zu lösen. Er muß sich auf sich selbst verlassen und nicht auf irgendeine wohlwollende Macht — und sei es der erstrebte Wohlfahrtsstaat. Dazu gehört das Bewußtsein persönlicher Würde und persönlichen Wertes, das Bewußtsein der Teilnahme an den Angelegenheiten der Gesellschaft und des Staates. Wenn im ganzen Land starke Persönlichkeiten aufstehen, die imstande sind, für sich selbst einzustehen und mit anderen zusammenzuarbeiten, hat die individuelle Freiheit die wirtschaftliche und psychologische Grundlage gefunden, auf der sie der Macht des modernen Staates gewachsen ist.“

Die Übersetzung des Wortes „Sarvodaya“, das Sarvódia ausgesprochen wird, ist allerdings schwer. Verschiedene Inder, die wir befragten, gaben folgende voneinander abweichende Antworten: „Wohlfahrt für alle“ — „Hebung des Lebensstandards“ — „Volkssozialismus“ — „Sonnenaufgang für alle“ — „Weltweite Gleichheit und Brüderlichkeit“ — „Streben nach einer Sozialordnung, die auf Wahrhaftigkeit und Gewaltlosigkeit aufgebaut ist und die der Entwicklung des Einzelnen wie der Gruppe volle Freiheit gewährt“.

Wir haben die Schrift in deutscher Sprache herausgegeben, weil wir glauben, daß in den letzten Jahrzehnten in Indien Menschen lebten und leben, deren Denken und Leben für die Zukunft der Menschheit wichtiger ist als die Taten vieler jener „Helden“, die heute noch in den Schulbüchern „kapitalistischer“ oder „kommunistischer“ ABC-Schützen verherrlicht werden. Wir danken Mr. Narayan herzlich für die Erlaubnis, seine kleine Bekenntnisschrift zu übersetzen und zu veröffentlichen. Mögen seine Gedanken auch im nicht nur politisch zerrissenen Deutschland fruchtbaren Boden finden.

Die Verleger wünschen, daß ich einige einführende Worte zu Jayaprakashi Narayans Darlegung schreibe. Ich halte dies zwar nicht für nötig, aber dem Verlag zuliebe tue ich es nun doch.

Narayans viele wertvolle Eigenschaften haben mir vom ersten Tage unserer Bekanntschaft an großen Eindruck gemacht. Was mich jedoch am meisten an ihm anzieht, ist seine Herzeseinfalt. Diese Einfalt hat oft beträchtliche Mißverständnisse über ihn hervorgerufen. Manchmal macht er vielleicht auch Fehler aus dieser Einfalt heraus. Gandhi hat einst „Swaraj“ (Freiheit) bezeichnet als „das Recht, Fehler zu machen.“ Wer keine Fehler riskieren kann, der kann überhaupt nichts tun. Die folgende Darlegung Jayaprakashi Narayans wird dem Leser einen deutlichen Eindruck von seiner Herzeseinfalt geben.

Die „Ismen“, die aus dem Kampf der Meinungen entstehen, haben jeweils einen Einfluß auf das Leben und Denken gewisser Zeiträume, aber im wesentlichen sind sie vergänglich. Sie haben keinen bleibenden Wert. In letzter Zeit machen verschiedene kollektivistische Glaubensbekenntnisse als Angriffe auf den Individualismus viel von sich reden. Aber die meisten dieser Glaubensbekenntnisse welken nach einiger Zeit dahin, werden entstellt und rufen neue, widersprechende Thesen hervor.

Sarvodaya ist kein Angriff auf irgend einen „Ismus“. Es ist Indiens eigener Gedanke, Indiens System, aber deshalb nicht etwa unanwendbar in einem anderen Lande oder zu einer anderen Zeit. Seine äußere Form läßt sich vielmehr der Zeit und dem Orte entsprechend abwandeln. Aber sein innerster Kern ist von ewiger Dauer. Ich habe darüber in meiner Schrift „Swaraja Shastra“ ausführlich gesprochen.

Der hier vorgelegte Bericht von Jayaprakashi Narayan stellt die folgerichtige Entwicklung seines Denkens dar. Sicher wird er in vielen Herzen ein Echo wachrufen. Ich bin fest überzeugt, daß die vielen einseitigen Ideologien auf der Suche nach ihrer Vervollkommnung schließlich im Ozean von Sarvodaya zusammenfließen werden. Auf jeden Fall bin ich sicher, daß diese Darlegungen die Leser veranlassen werden, der Philosophie von Sarvodaya tief nachzusinnen.

V i n o b a B h a v e

Liebe Freunde!

Nach langer Überlegung bin ich zu dem Entschluß gekommen, Euch diesen Brief zu schreiben. Es ist mir nicht leicht gefallen, das zu tun, denn es ist nie leicht, sich von einem Kreise zu trennen, in dem man ein Leben lang zuhause war. Wir haben die Arbeit, die Gefangenschaft, die Abenteuer des Untergrunddaseins miteinander geteilt und den Beginn der Unabhängigkeit in unserem indischen Vaterlande miteinander erlebt. Und wir haben alle noch weite Wege vor uns.

Aber ich für mein Teil bin an einem Punkt meiner Reise angelangt, an dem ich mich von den Reisegefährten trennen und allein weiterwandern muß. Es hätte mich unendlich gefreut, wenn ich Euch hätte dazu bringen können, meinen Weg zu teilen; aber ich sehe ein, daß dies, vorläufig wenigstens, unmöglich ist. Ich hoffe jedoch, daß unsere Wege sich oft kreuzen, und daß wir uns am Ende der Reise alle an einem gemeinsamen Ziel treffen werden. Vielleicht werden wir diese Vereinigung nicht selbst erleben, aber ich habe das feste Vertrauen, daß der Sozialismus in Sarvodaya aufgehen wird, wenn die Welt je in den Hafen des Friedens und der Brüderlichkeit einlaufen soll.

Vor vier Jahren hatte ich mich entschlossen, die Politik aufzugeben. Ich war aber Mitglied der PSP (Praja Socialist Party = volkssozialistische Partei) geblieben, obgleich ich mich nicht mehr aktiv an den Unternehmungen der Partei beteiligte, sondern nur einige Versammlungen besuchte oder gelegentlich einen Rat gab. Einige Zeit vor der letzten allgemeinen Wahl bin ich zu dem Entschluß gekommen, auch die passive Mitgliedschaft in der PSP aufzugeben. Aber Acharya Narendra Deva (der Vorsitzende dieser Partei — d. Übers.) war krank, und ich wollte den Schritt nicht ohne vorherige Rücksprache mit ihm tun. Zum großen Unglück unseres Landes und der Sache des Sozialismus starb Narendra Deva. Das war ein tödlicher Schlag für die PSP, die schon durch eine Spaltung geschwächt worden war. Führende Parteifreunde baten mich daher, meinen Austritt nicht bekanntzugeben, bis die Wahlen vorüber wären. Ich war einverstanden unter der Bedingung, daß mein Rücktritt bald nach den Wahlen bekanntgegeben werden sollte. Diese Bekanntgabe verzögerte sich nur dadurch, daß es mir sehr wichtig war, Euch und dem ganzen Lande gleichzeitig die Gründe darzulegen, die mich zu diesem auffallenden Schritt genötigt hatten; d. h., dieser Schritt war für mich natürlich, nur anderen erschien er auffallend. Fast jeden Tag stellt mir dieser oder jener die Frage, warum in aller Welt ich mich vom politischen Leben zurückgezogen habe. Das Vertrauen und die Hoffnung, die die Leute in die politische Arbeit setzen, rührt mich und erweckt eigentlich mein Mitleid. Da es mir schwierig erscheint jedem Einzelnen die Motive meines Handelns zu erklären, versuche ich es hier für alle zu tun.

Nun ist in unserem Volk das Vertrauen in den Erfolg der Politik so groß, und der „andere Weg zum Ziel“ noch so wenig bekannt und so unentwickelt, daß ich

wahrscheinlich mit den folgenden Darlegungen nur wenige Leser werde überzeugen können. Dennoch hoffe ich sehr, daß wir allmählich zu gegenseitigem Verständnis gelangen und daß die hier dargelegten Ideen mehr und mehr Zustimmung erfahren. Man kann die Angelegenheit aber noch von einem anderen Standpunkt aus ansehen. Es sieht nämlich jeder die Dinge auf dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrung. Diejenigen, die nicht durch meine Erfahrung gegangen sind und die nicht meinen seitherigen Idealen gedient haben, werden meinen Ausführungen nicht beipflichten können. Wer mit noch frischem Enthusiasmus auf den Sozialismus zuschreitet oder in den Klassenkampf eintritt oder sich in die politische oder parlamentarische Tätigkeit erst einarbeitet, der wird meinen Gedankengängen vielleicht erst folgen können, wenn er dazu gelangt ist, sich zu fragen, wie gewisse Rückschläge, die seine Begeisterung erlitten hat, vermieden werden können. Ich will durchaus nicht behaupten, daß ich zu einer restlosen Lösung sozialer Probleme gelangt bin, oder daß Sarvodaya das letzte Wort der Sozialwissenschaft sei. Der Mensch ist von Natur ein forschendes Wesen und wird immer auf der Suche nach der Wahrheit fortschreiten. Nie wird er die letzte Wahrheit erreichen, aber dadurch, daß er das Falsche langsam ausrottet, wird er sich allmählich der Wahrheit nähern können. Zweifellos werden künftig im Sarvodaya viele theoretische und praktische Fehler entdeckt und ausgemerzt werden, und auf diese Weise wird der menschliche Geist der Wahrheit immer näher kommen. Ich glaube in der Tat, daß Sarvodaya einen deutlichen Fortschritt über die bestehenden sozialen Theorien und Systeme hinaus darstellt. Ich werde im folgenden versuchen, den Weg zu beschreiben, auf dem ich zu diesem Schluß gelangte. Was hier folgt, ist jedoch keine vollständige Darlegung der Sarvodaya-Philosophie, denn dazu bin ich keineswegs vorgebildet, sondern ein Bericht über die Entwicklung meines Denkens, das mich schließlich dazu führte, der Politik zu entsagen.

Jayaprakash Narayan

I

VOM BOYKOTT (NON-COOPERATION) ZUM KOMMUNISMUS

Mein bisheriger Lebenslauf könnte dem Außenstehenden als ein Zickzack-Kurs der Unstetigkeit und des blinden Tastens erscheinen. Aber ich selbst sehe in der Rückschau doch eine einheitliche Entwicklungslinie. Es ist nicht zu leugnen, daß es ein Tasten war, aber kein blindes Tasten. Klare Leitsterne, die ungetrübt und unverändert blieben, leuchteten über dem scheinbar gewundenen Pfad. Ich selbst bereue wenigstens diesen Zickzackweg keinesfalls, denn er hat mich auf den Weg geführt, für den ich mich jetzt entschlossen habe. Als Knabe war ich, wie die meisten Knaben jener Zeit in Indien, ein eifriger Nationalist und neigte zu dem revolutionären Kult, der in so edler Weise in Bengalen entstanden war. Aber da-

mals schon hatte der gewaltlose Kampf (Satyagraha) der in Südafrika lebenden Inder mein junges Herz entflammt. Bevor meine revolutionären Neigungen reifen konnten, brauste Gandhis erster Aufruf zum gewaltlosen Widerstand über das Land hin wie ein seltsam ergreifender Wirbelsturm. Ich war einer von den Tausenden junger Menschen, die in jenen Tagen wie Blätter mitgerissen und für einen Augenblick zum Himmel hinauf geweht wurden. Jenes kurze Erlebnis des Mitgerissen- und Erhobenwerdens vom Windhauch einer großen Idee ließ Eindrücke im Inneren zurück, die weder die Zeit noch die enttäuschenden Entdeckungen der äußeren Wirklichkeit zerstören konnten.

Damals wurde die Idee der Freiheit einer der Leitsterne meines Lebens, und sie ist es seither geblieben. Im Laufe der Jahre wandelte sich die Idee von der bloßen Freiheit meines Vaterlandes zur Freiheit des Menschen überall und von jeder Art von Fessel. Vor allem aber bedeutet diese Idee Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, Gedankenfreiheit, Geistesfreiheit. Dieser Freiheit zu dienen, wurde die Leidenschaft meines Lebens; ich wollte sie nie und durch nichts eingeschränkt sehen. Sie war mir nicht feil für die Sicherheit des täglichen Brotes, nicht für Macht, nicht für Wohlstand, auch nicht für den Ruhm des Staates oder für sonst irgend etwas.

Von 1922 bis 1929 lebte ich in den USA, und seltsamer Weise war es in diesem Lande des hochentwickelten und erfolgreichen Kapitalismus mit seinen Licht- und Schattenseiten, daß ich mich zum Marxismus oder richtiger gesagt zum Bolschewismus bekehrte. (So wie er damals erschien.) Es war in Madison, Wisconsin, in der Heimat der Fortschrittsideen eines La Follette. Zusammen mit jüdischen und in Europa geborenen Studenten tat ich dort einen tiefen Trank aus den Quellen des Marxismus. Ich glaube, daß ich nichts von Karl Marx, was in englischer Übersetzung vorlag, ungelesen ließ, und mit Hilfe eines deutsch-lernenden hochbegabten Studenten las ich auch einige der nichtübersetzten marxistischen Klassiker. Die scharfgewürzten Schriften von M. N. Roy, die aus Europa ihren Weg in die kommunistischen Zellen und besonders zu asiatischen Studenten fanden, vollendeten meine Bekehrung zum Marxismus. Zwar blieb die Freiheit nach wie vor mein unverrückbares Ziel, aber der revolutionäre Marxismus schien einen zuverlässigeren und kürzeren Weg zu diesem Ziel zu zeigen als Gandhis Methode des zivilen Ungehorsams (civil disobedience) und des Boykotts (Non-cooperation). Der bleibende Erfolg des großen Lenin, dessen Berichte wir heißhungrig verschlangen, schien die Überlegenheit der marxistischen revolutionären Methode außer allen Zweifel zu setzen.

Zugleich richtete der Marxismus einen neuen Leitstern vor mir auf: Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Freiheit allein genügte nicht. Es mußte eine Freiheit für alle geben, und diese Freiheit mußte einschließen: Freiheit von Ausbeutung, von Hunger und von Armut. Ich kann nicht sagen, welche frühesten Erfahrungen in meinem Unbewußten den Grund legten für die Sympathie mit den Armen und Leidenden. Aber bestimmt ruhte diese Sympathie verborgen in mir und wurde durch den Marxismus an die Oberfläche des Bewußtseins gehoben. Dieser Vorgang

wurde durch meine Lebensweise in den USA verstärkt. Da ich aus der unteren Schicht des Mittelstandes komme, bekam ich keine nennenswerte Unterstützung von meinen Angehörigen und mußte als Land- und Fabrikarbeiter meinen Unterhalt und die Mittel zum Universitätsstudium verdienen. Damals war ich mir nicht ganz klar über Gandhis Standpunkt in der praktischen Frage der Gleichheit, die mich ebenso fesselte wie das Ideal der Freiheit. Tatsächlich überzeugten mich Roys damalige Schriften (obgleich Roy später seinen Standpunkt völlig änderte), daß Gandhi gegen die soziale Revolution sei und sich in einem kritischen Augenblick schleunigst auf die Seite der Ausbeutung und des Klassenstaates schlagen würde. Damals verstand ich nicht, daß Gandhi seine eigene Konzeption von der sozialen Revolution und ihren Mitteln hatte.

II

VOM KOMMUNISMUS ZUM DEMOKRATISCHEN SOZIALISMUS

Das Ende des Jahres 1929, in dem ich in mein Vaterland zurückkehrte, war in Indien keine günstige Zeit für den Marxismus. Das Feuer der nationalen Begeisterung stieg zur Weißglut. Als Gandhi Lord Irvin im Dezember 1929 nicht dazu bewegen konnte, Indien die Stellung eines „Dominion“ einzuräumen, im Sinne der Resolution des Kongresses von Kalkutta, war damit das Signal gegeben für einen Riesensprung auf die nationale Freiheit zu. Die Nation stellte als ihr Ziel die vollkommene Unabhängigkeit auf, und im nächsten Frühjahr begann Gandhi seinen berühmten Salzmarsch. Natürlich warf ich mich mit ganzer Seele in den Kampf. Aber nirgends in den Kampflinien fand ich die indischen Kommunisten. Manche waren zweifellos im Gefängnis wegen der Meerut-Verschörung (Geheimbund einer Gruppe von Indern zur gewaltsamen Befreiung von der britischen Herrschaft). Aber viele waren in Freiheit, und die Untergrundorganisation bestand doch immerhin in irgendeiner Form. Sogar in der nationalen Untergrundbewegung, in der ich mich selbst befand, waren keine Kommunisten zu finden, obgleich es allerlei unterirdische Verbindungsgänge zwischen diesen beiden Untergrundbewegungen gab. Allmählich erfuhr ich, daß die Kommunisten die nationale Bewegung als „bourgeois“ und Mahatma Gandhi als einen Lakaien der Bourgeoisie bezeichneten. Ich will diesen Roman der Torheit und Schande nicht wiederholen. Ich deute das nur an um zu erklären, wie die Differenzen zwischen mir und dem indischen Kommunismus entstanden. Natürlich folgten die indischen Kommunisten lediglich der politischen Marschrouten der III. oder Kommunistischen Internationale, die damals vollkommen unter die Führung Stalins gekommen war. Die allgemein als irrtümlich anerkannte Politik, die die Komintern seit 1928 verfolgt hatte, führte zur Teilung der sozialistischen Arbeiterbewegung auf der ganzen Erde. Dadurch waren die Kommunisten auch von den nationalen Bewegungen in allen kolonialen Ländern isoliert. Mir schien dieser Weg der III. Internationale im Widerspruch zur marxistischen Theorie im allgemeinen und besonders im Widerspruch zu der berühmten Kolonialpolitik Lenins zu stehen. Diese Auffassung wurde später allgemein aner-

kannt. Meine Differenzen mit der Kommunistischen Partei Indiens (CPI) bezeichneten also den Anfang meiner ideologischen Entfremdung von Sowjetrußland selbst, das bis dahin der Bannerträger aller kommunistischen Tugend für mich gewesen war. Der ideologische Konflikt und die Machtkämpfe, die in Rußland schon einige Jahre getobt hatten, hatten bis auf eine gewisse Sorge bis dahin noch keine deutliche Wirkung in mir erweckt. Über diese Vorgänge waren damals auch noch keine genauen Berichte zu erlangen gewesen. Aber als ich mich zuhause Auge in Auge mit einer sowjetisch-diktierter Politik befand, die sich mit meinem Marxismus nicht vereinen ließ, konnte ich eine gewisse Entfremdung nicht verhindern.

Die Sozialistische Kongreß-Partei (CSP)

Natürlich hielt ich mich von der CPI fern und trat in die Reihen der indischen Freiheitskämpfer ein. Aber „Freiheit“ (Swaraj) bedeutete allmählich viel mehr für mich als die bloße nationale Unabhängigkeit. Ein freies Indien bedeutete für mich ein sozialistisches Indien, und „Swaraj“ das Recht der Armen und Getretenen. Die Kongreß-Politik und die Programme über diese Fragen kamen mir trotz der berühmten Karachi-Deklaration unklar und ungenügend vor. (Die Karachi-Deklaration ist eine vor der „Round-table-Conference“ in Karachi vom Kongreß angenommene Resolution, deren Inhalt der Erklärung der Grundrechte in der heutigen indischen Verfassung zugrunde liegt.) Mit anderen gleichgesinnten Freiheitskämpfern gestalteten wir nun auf ganz natürlichem Wege die Sozialistische Kongreß-Partei (CSP) so, daß die Sozialpolitik des Kongresses entschiedener sozialistisch wurde und daß der Kampf um Unabhängigkeit ein mehr revolutionäres Gepräge bekam. In marxistischer Terminologie ausgedrückt bedeutet das: Wir verbanden den Kampf für nationale Befreiung mit dem Kampf für die ökonomische und soziale Befreiung der Massen. Die Sozialistische Kongreß-Partei (CSP) trug viel dazu bei, die sozial-ökonomische Politik des Kongresses zu formulieren und war ein festes Bollwerk im Kampf für die Freiheit. Alles in allem gehörten die Kongreß-Sozialisten zu den kompromißlosesten und unerschrockensten Freiheitskämpfern.

Der Aufstieg Hitlers und die Front des Volkes

Während in Indien im Anfang der 30er-Jahre die nationale Bewegung tobte, gingen in Europa schreckliche Entwicklungen vor, die schließlich zu Hitlers Macht ergreifung führten. Stalin hatte Hitler einen frühen Sturz prophezeit, weil, wie er meinte, schwerlich ein halb Wahnsinniger die verwickelten und schwierigen Probleme Deutschlands würde lösen können. Und auf den Ruinen von Hitlers Macht, so hatte Stalin prophezeit, würde das Gebäude des kommunistischen Deutschland erbaut werden. Als aber nichts dergleichen eintraf, als Hitler im Gegenteil seine Macht befestigte und die Kommunisten, die Sozialisten und die Gewerkschaftsbewegung unterdrückte, erfaßte Furcht den Herrn des Kreml, und alsbald wurde ein Frontwechsel vorgenommen. Es ist heute Mode, Stalins Irrtümer auszugraben — Chruschtschow hat einige ans Tageslicht befördert. Schukow scheint noch tiefer nachgraben zu wollen. (Dies wurde geschrieben, bevor Schukow abge-

setzt wurde, was zweifellos u. a. dadurch verursacht war, daß er im Ausgraben nicht an der Stelle Halt machen wollte, wo Chruschtschow mit der Darlegung der Sünden Stalins Halt machte.)

Ich habe keine Neigung, dieser Richtung zu folgen. Aber ich möchte hier wiederholen, was ich schon an anderer Stelle sagte, nämlich, daß die Zeit noch kommen wird, in der man als das schlimmste Vergehen Stalins Politik bezeichnen wird, mit der er Hitler zur Macht verhalf. Hätten die deutschen Kommunisten nicht unter Stalins Einfluß die Sozialdemokraten als den Feind Nummer 1 erklärt und die Nazis erst in zweiter Linie bekämpft, so wäre Hitler niemals der Beherrscher Deutschlands geworden. Wenn eine Politik der sozialistischen Einheit, die nach dem Siege des Nationalsozialismus begann, schon vor Hitler durch eine Vereinigung der deutschen Kommunisten und der Sozialdemokraten in Deutschland verfolgt worden wäre, so wäre die Geschichte anders verlaufen und die Schrecken des zweiten Weltkrieges wären verhindert oder wenigstens gemildert worden.

Die Politik Deutschlands hatte ihr Echo in Indien in dem pflichtgemäßen Frontwechsel der CPI und in ihrer plötzlichen Anerkennung und Unterstützung des indischen Nationalkongresses, der von ihr jetzt als „Nationale Front“ bezeichnet wurde, während sie ihn vorher verachtet und verleumdet hatte.

Verbindung der CSP und der CPI

(Der Sozialistischen Kongreß-Partei und der Kommunistischen Partei in Indien)

Die Annäherung dieser beiden Parteien freute mich von Herzen und ließ meine Hoffnung steigen, denn ich war noch immer dem Marxismus ergeben. Ich begann, von einer Vereinigten Kommunistisch-Sozialistischen Partei zu träumen und von den schnellen Fortschritten, die sowohl die Freiheitsbewegung als auch der indische Sozialismus unter vereinter Führerschaft machen könnten.

Einige führende Kollegen jedoch, wie Rammanohar Lohia, M. R. Masani, Achyut Patwardhan und Asoka Mehta, waren Gegner dieser Politik und glaubten bestimmt, daß Unheil daraus entstehen würde. Aber ich war noch ganz besessen von meinem marxistischen Eifer, und mit Unterstützung eines so verehrten Kollegen wie Narendra Deva arbeitete ich mit meinen Träumen und Hoffnungen weiter. Mit der CPI wurde eine Absprache getroffen, daß ihre Mitglieder in die CSP (Sozialistische Kongreßpartei) eintreten dürfen. Ortsgruppen der CSP, besonders im Süden, wurden nach reiflicher Überlegung den Kommunisten übergeben, statt sie von zuverlässigen Mitgliedern der CSP leiten zu lassen; Kommunisten wurden mit Unterstützung der CSP in das AICC (allindisches Kongreß-Comitee) und andere Kongreßkörperschaften gewählt, und in der Gewerkschaftsbewegung wollte man auch zusammen arbeiten.

Enttäuschung

Die unseligen Folgen dieser Politik sind allgemein bekannt. Eine war der Verlust des ganzen Südens, der von der CSP an die CPI überging. Aber diese unheimliche Erfahrung brachte einen großen Erkenntnisgewinn. Wir merkten — einige von

uns mit nicht geringem Schmerz —, daß es keine Vereinigung mit irgend einer offiziellen kommunistischen Partei (d. h. einer von der Komintern oder dem Kreml abhängigen Partei) geben kann; daß eine solche Partei kein freier Kontrahent, sondern ein Werkzeug Moskaus ist; daß sich eine solche Partei in erster Linie Rußland und erst in zweiter Linie irgend jemandem anders verpflichtet fühlt; daß, wenn die Kommunistische Partei von „vereinigter Front“ redet, dies immer eine List und im besten Fall eine zeitweilige Abmachung mit Rücksicht auf eine augenblickliche Situation ist; daß ihr unverrückbares Ziel immer nur die Alleinherrschaft des Kommunismus ist; daß die Kommunisten nie daran denken können, die Macht mit jemandem zu teilen, ausgenommen mit jemandem, der sich ganz für ihre Zwecke brauchen läßt. Das waren wertvolle Erkenntnisse, aber vielleicht war der bezahlte Preis zu hoch. Der Krieg verstärkte diese Erfahrungen und führte zur Auflösung der Abmachungen, die mit so viel Hoffnung getroffen worden waren.

Der Internationale Kommunismus geht heute durch die Wehen einer neuen Geburt. Noch wäre es verfrüht, zu sagen, ob eine Totgeburt oder ein lebensfähiges Wesen daraus hervorgehen wird. Menschen wie ich ersehnen von ganzem Herzen die glücklichere Möglichkeit.

Abgesehen von unseren eigenen direkten Erfahrungen mit der CPI hatten sich in Rußland gewisse andere Entwicklungen ergeben, die mein Denken mächtig beeinflussten. Das waren die niederträchtigen Prozesse gegen berühmte russische Kommunistenführer, deren Schriften ich eifrig verschlungen hatte und die in meinen Augen große revolutionäre Helden waren, die als Lenins nächste Gefolgsleute die größte Revolution der Geschichte vollbracht hatten. Zugleich mit den Berichten über diese Prozesse erschienen Schriften von Männern, die mir vertrauenswürdig schienen, über das frevelhafte Regime, von dem im Laufe der Zeit Rußland bedrückt wurde. Eugene Lyons „Vollmacht in Utopia“ (englischer Titel: „Assignment In Utopia“) — ein literarisch bedeutendes Werk in meinen Augen — war eine der ersten Studien, die mich tief beunruhigten. Dann kamen andere Berichte. John Dewey sondierte die Affäre Trotzki, und seinen Feststellungen konnte man unmöglich widerstehen. Die Anklagen gegen Männer wie Kamenev, Zinoviev, Radek, Rykov, Bukharin und ihre angeblichen Bekenntnisse empörten aufs äußerste. Andere, kleinere Lichter des kommunistischen Firmaments hatten dasselbe traurige Schicksal. Chruschtschow hat jetzt einige der letzten Prozesse, an denen er nicht selbst beteiligt war, abgelehnt. Ich bezweifle nicht, daß bei fortschreitendem freierem Regime in Sowjetrußland andere kommunistische Führer weitere Gewalttaten an den Tag bringen werden, und daß ein Tag kommen wird, an dem auch Trotzki rehabilitiert werden wird.

Überprüfung des Marxismus

Alle diese Ereignisse und Erfahrungen nötigten mich, die grundlegenden Postulate des Marxismus zu überprüfen. Den meisten meiner Kollegen in der Sozialistischen Bewegung ist dieser schmerzliche Prozeß des Überdenkens wohl bekannt, weil wir diese Phase gemeinsam durchmachten. Der ganze Entwicklungsgang der

CSP und der alten Sozialistischen Partei wurde lebhaft beeinflusst von diesem Vorgang des Umlernens. Die CSP war als marxistisch-leninistische Gruppe ins Leben getreten, und wir hatten in den ersten Jahren ihres Bestehens ständig behauptet, daß sowohl die CPI als auch der Kreml den Marxismus-Leninismus falsch anwendeten, auf Indien im besonderen und auf die Weltsituation im allgemeinen. Jetzt aber begann ich mich ernsthaft zu fragen, ob der Marxismus-Leninismus, ganz abgesehen von seiner möglichen Auslegung, überhaupt ein sicherer Führer zur sozialistischen Revolution und zum Sozialismus sei. Soviel wenigstens wurde mir klar:

1. Wenn man die Gewalt als Mittel zur Durchführung der sozialen Revolution ablehnt, so ist es in einer Gesellschaft, der demokratische Mittel zur Verfügung stehen, ein konterrevolutionärer Akt, zur Gewalt zu greifen.

2. Der Sozialismus kann weder geschaffen werden noch bestehen ohne die Voraussetzung demokratischer Freiheiten. Als logische Schlußfolgerung verwarf ich die Theorie der Diktatur des Proletariats, die in ihrer Wirkung nichts anderes als eine bürokratische Oligarchie ist.

Die russische Revolution begann als Volksrevolution mit Unterstützung der breiten Masse des zaristischen Rußlands, aber Lenin verwandelte sie in die Revolution einer Minderheit, als er gewaltsam die konstituierende Versammlung auflöste, in der er eine kleine Minderheit hinter sich hatte, und mit Hilfe von rebellischen Soldaten und der Landarbeiterklasse die Macht ergriff. Der darauf folgende Mißerfolg der Revolution und die Verzerrung des Sozialismus war meiner Meinung nach die direkte Folge der gewaltsamen Machtergreifung durch eine Minderheit.

So kam ich also zu folgendem Schluß: Wo das Volk keine demokratischen Freiheiten hat, muß eine im Wege der Gewalt durchgeführte Revolution vom ganzen Volk getragen werden und die revolutionäre Regierung muß das ganze Volk hinter sich haben. Während einer Revolution kann sich der Volkswille leichter ausdrücken als bei konstituierenden Wahlen. Einer sozialistischen Revolution muß man die volle Freiheit lassen, damit sie ihren eigenen demokratischen Ausdruck finden kann. Der Volksinstinkt sucht immer Freiheit und Demokratie, und nie wird ein Volk sich absichtlich einer Diktatur unterwerfen. Überall haben die Kommunisten unter Lenins glänzender Inspiration mit zweifelhaften Mitteln versucht, das Volk unter ihre Minderheit und ihre diktatorische Regierung zu pressen. Vielleicht haben wir eine Ausnahme von dieser Beobachtung in China, wo auf seiten Mao Tse-tungs anscheinend ein größerer Teil des Volkes war als auf seiten Tschiang Kai-sheks, obgleich man nicht behaupten kann, daß die chinesische Regierungsform keine Diktatur ist. Vielleicht ist es eine Diktatur der Majorität über eine Minorität. Und vielleicht ist es ähnlich in Jugoslawien. Wo immer aber die Kommunisten, sei es als Majorität oder Minorität, an die Macht kamen, haben sie ausnahmslos eine Diktatur geschaffen, die sie dann in ihrer zweideutigen Weise Volksdemokratie oder sogar Soziale Demokratie nannten. Alle diese Beobachtungen nötigten mich zu dem Schluß, daß der Weg des Sozialismus in keiner Weise durch eine Diktatur gehen kann.

Die Erfahrung mit Sowjetrußland machte es mir ferner klar, daß Sozialismus nicht einfach nur mit der Ablehnung des Privatkapitalismus geschaffen werden kann. Es ist durchaus möglich, den Privatkapitalismus zu vernichten, die Industrie, den Handel, das Bankwesen, die Landwirtschaft, alles das zu kollektivieren oder zu verstaatlichen, und doch meilenweit vom Sozialismus entfernt zu bleiben. Ja, nicht nur dem Sozialismus fernzubleiben, sondern sogar gegen ihn zu arbeiten. In Sowjetrußland sehen wir nicht nur eine Verleugnung formaler Freiheit, sondern auch eine Verleugnung sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit. Wir sehen eine neue Klasse bürokratischer Herrscher entstehen, neue Formen der Ausbeutung sich bilden. All dies zeigt nicht nur das Fehlen des Sozialismus, sondern sogar sein Gegenteil.

Der Sozialismus in Rußland

Es schien mir, daß all das, was in Rußland geschehen war, nicht die Folge böser Taten eines Wahnsinnigen war, wie es Chruschtschow uns jetzt glauben lassen will, sondern das Endergebnis des sozialökonomischen Systems, das dort geschaffen wurde. Zu weit getriebene Zentralisation politischer und ökonomischer Macht in der Hand des Staates war sicher die Grundursache des Übels. Im Rückblick will es mir scheinen, daß auch dies keine genügende Erklärung ist, denn man muß weiter fragen: Was war die Ursache der Überzentralisierung in der Hand des Staates? Die Antwort scheint mir zweifach:

1. Marx betrachtete die soziale Revolution als historischen Prozeß, der durchgeführt werden würde durch das Proletariat, das naturgemäß die große Mehrheit einer vollindustrialisierten bourgeoisen Gesellschaft sein würde. Lenin andererseits suchte eine sozialistische Revolution zu inszenieren in einem industriell unentwickelten Land, und zwar im Wege der Machtergreifung durch eine fanatisierte Gruppe von Revolutionären, die in einer fast militärisch-disziplinierten Partei stark zentralisiert waren. John Kautzky stellt den Vorgang in seinem ausgezeichneten Artikel „Von Marx zu Mao“ (Soviet Survey, June—July 1957) folgendermaßen dar:

„Marx glaubte, daß der Sozialismus aus den bestehenden materiellen Umständen heraus wachsen würde, und daß die arbeitende Klasse selbst die revolutionierende Kraft darstellen würde, die den Sozialismus herbeiführt, wenn die Wirtschaftsform die nötige Reife erlangt haben wird. Am Grunde von Lenins Gedanken dagegen, wie auch bei allen prämarxistischen ungeduldigen Sozialisten von Babeuff bis Bakunin lag die Vorstellung, daß die Verwirklichung des Sozialismus nicht eine Sache historisch entwickelter Vorbedingungen, sondern nur eine Sache der Einsicht und des Willens und vor allem der Erlangung politischer Macht ist.“

2. Lenins Anweisung folgend, führte Stalin mit äußerster Beschleunigung die gewaltsame Industrialisierung eines unentwickelten Landes durch. Das konnte natürlich nicht ohne Kommando, Zwang und Freiheitsunterdrückung vor sich gehen. Prof. Paul A. Baran, vielleicht der einzige Marxist, der einen Lehrstuhl an einer großen amerikanischen Universität (Stanford) innehat, schreibt (The Political Economy of Growth, N. Y. 1957):

„Es ist nur das Gegenspiel des Personenkults, alle Verbrechen und Irrtümer, die in der SU vor dem zweiten Weltkrieg begangen wurden, und alles, was im östlichen und südöstlichen Europa nach dem zweiten Weltkrieg geschah, den üblen Persönlichkeiten eines Stalin und Beria und ihren Helfershelfern zuzuschreiben. So einfach sind die Dinge nicht. Und die allgemeine Empfindung, daß ‚das ganze System‘ verantwortlich ist für das, was von der Führerschaft verübt wurde, ist vollkommen richtig. Trotzdem wäre es ein grober Fehlschluß, daß der Sozialismus ‚das ganze System‘ ist, das verworfen werden mußte. Nicht dem Sozialismus dürfen wir die Untaten Stalins und seiner Marionetten zur Last legen. Es ist vielmehr das politische System schuld, das entstehen mußte aus der Hast, mit der Hals über Kopf ein unentwickeltes Land industrialisiert wurde, das durch Aggression von außen bedroht war und sich dem Widerstand im Innern gegenüber sah.“ (Gesperret von mir.)

Diese beiden sozialen Vorgänge in ihrem Zusammenwirken erklären die politischen und ökonomischen Formen, die schließlich in Rußland entstanden sind und die seither in allen kommunistischen Ländern kopiert wurden.

Eine Lektion für Indien

Das hier aufgezeigte national-ökonomische Phänomen ist — nebenbei gesagt — nicht nur für Indien ein lehrreiches Beispiel, sondern für alle industriell unentwickelten Länder Asiens. Jedes asiatische Land ist bemüht, seine Industrialisierung zu forcieren. Das Beispiel Rußlands und anderer kommunistischer Länder warnt uns vor dem, was geschieht, wenn der Schritt zu sehr beschleunigt wird. Asien muß demnach seinen eigenen Weg zum Sozialismus und seine eigene Art der Industrialisierung finden. Es ist eine Illusion, anzunehmen, daß eine schnelle Industrialisierung nicht schade, wenn der Prozeß unter demokratischer Führung vor sich geht. Wenn das Tempo eine gewisse Grenze überschreitet, wird es naturnotwendig die Vorbedingungen zur Diktatur herbeiführen.

Als mir einige Zusammenhänge dieser Art klar wurden, begann ich nach Formen der Dezentralisation zu suchen. Ich bemühte mich, den Staat von den wirtschaftlichen Vorgängen möglichst fernzuhalten. Ich suchte nach Formen, wie die menschlichen Gemeinschaften ihr Zusammenleben und Zusammenarbeiten unter eigene gemeinsame Verwaltung stellen könnten.

Mittel und Zwecke

Im Marxismus sind alle Mittel gut, wenn sie dem Zweck der sozialen Revolution dienen. Dadurch wird der Marxismus, wenn man ihn als ethische Richtlinie betrachten will, häufig unmoralisch. Aber obgleich die Marxisten überall als unmoralisch betrachtet werden, so muß man doch sagen, daß dies keineswegs ihre Eigenart ist. Politiker aller Schattierungen haben den Amoralismus seit undenklichen Zeiten praktiziert, wenn sie ihn auch noch so sehr in Worten verdammt haben. Auch heute noch ist die Behauptung, daß der Zweck die Mittel rechtfertige, die Grundlage

politischen Handelns, und zwar überall. Selten, und nur dann, wenn eine große Seele wie Mahatma Gandhi sich in die politische Arena begibt, wird ein ernsthafter Versuch gemacht, die Politik mit der Moral zu verbinden. Die unheilvollen Ergebnisse, die aus den unheilvollen Mitteln in Rußland hervorgehen, und besonders die verderblichen Mittel, die zu den mörderischen Verbrechen während der politischen Reinigungsaktionen führten, empörten mich gegen die „revolutionäre Ethik“ und nötigten mich zu der Frage, ob überhaupt ein guter Zweck mit bösen Mitteln erreicht werden kann.

Man wird bemerken, daß mich diese Fragen und kritischen Überlegungen allmählich näher zu Gandhi brachten. Aber ich war noch nicht ganz bekehrt und landete deshalb zunächst bei der Zwischenstation des demokratischen Sozialismus.

Während meiner streng marxistischen Zeit war ich selbstverständlich ein scharfer Kritiker der europäischen Sozialdemokratie, des britischen Fabianismus und des pragmatischen Sozialismus. Auf dem Rückweg hütete ich mich daher sorgfältig, in den Anschauungen stecken zu bleiben, die mir bisher als der Sumpf des Reformismus und Revisionismus erschienen waren. Ich wollte mich vielmehr zu einem revolutionären Sozialismus bekennen, der die Gesellschaftsordnung von der Wurzel her umgestaltete und dennoch die großen menschlichen Werte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aufrecht erhielt. Es muß zugegeben werden: Diesem neuen Sozialismus eine konkrete Gestalt zu geben, ist nicht leicht, und die Aufgabe ist bis heute nicht gelöst.

Der westliche Sozialismus

Seit Asien seine politische Freiheit von Europa wieder erlangt hat (die Entwicklung ist noch nicht ganz abgeschlossen) haben uns wiederholt europäische Sozialisten besucht und uns allerhand Ratschläge gegeben. Alle diese freundschaftlichen Ratschläge sind uns willkommen, aber eines müssen die europäischen Sozialisten verstehen: Wenn schon der europäische Marxismus versagt hat, so ist auch der europäische Sozialismus gerade kein besonders ins Auge springender Erfolg zu nennen. Deutschlands SP z. B. war der Stolz des internationalen Sozialismus, und einige der größten Namen aus der Geschichte des Sozialismus haben zu seiner Entwicklung beigetragen: Engels, Bebel, Kautzky, der ältere Liebknecht (dem Marx den ersten Band seines „Kapitals“ gewidmet hat) und viele andere. Und doch hat die deutsche Sozialdemokratie, als die Geschichte ihr nach dem ersten Weltkrieg eine Chance gab, hoffnungslos versagt. Der Ertrag des französischen Sozialismus ist äußerst betrüblich und sein jüngstes Versagen war sein Zusammengehen unter G. Mollet mit der britischen konservativen Regierung bei dem imperialistischen Angriff auf Ägypten. Die britische Labour-Party hatte unter Attlee, besonders unter seiner ersten Periode, zweifellos einen schönen Erfolg, sowohl in der inneren wie in der äußeren Politik. Und während des ägyptischen Zwischenspiels hat die Führerleistung Gaitskells gewiß das Ansehen des britischen Sozialismus bedeutend gehoben. Aber der britische Sozialismus hat noch manche dunkle Winkel, und Großbritannien ist noch lange keine sozialistische Demokratie. Der Wohlfahrtsstaat, der

ständig unter konservativem Störfeuer liegt, ist ein ärmlicher Ersatz für den Sozialismus. Und auch er scheint in Gefahr, umgewandelt zu werden in den „Gelegenheitsstaat“ des Macmillan. — In Skandinavien, besonders in Schweden, hat der Sozialismus allerdings mehr Erfolg gehabt, aber auch dort kann man nicht sagen, daß die sozialistischen Ideale voll verwirklicht sind. Vielleicht ist der ziemlich große Erfolg des Sozialismus in Schweden unter anderem darauf zurückzuführen, daß die einzelnen Gemeinden in Schweden verhältnismäßig klein sind, und ferner darauf, daß weit mehr Nachdruck als anderswo auf den nichtstaatlichen Formen des Sozialismus liegt, wie z. B. auf den Genossenschaften. Wir werden weiter unten sehen, daß diese beiden Faktoren sehr wichtig sind für die Weiterentwicklung des Sozialismus in Sarvodaya.

Der europäische Sozialismus marxistischer und nichtmarxistischer Prägung entstand inmitten einer industrialisierten Gesellschaft. Nach Marx und anderen europäischen Theoretikern ist der Sozialismus eine Gesellschaftsform, die aus einem ausgereiften Kapitalismus hervorgeht. In Asien dagegen steckt der industrielle Kapitalismus noch in den Kinderschuhen, die asiatischen Länder haben überwiegend ländliche und landwirtschaftliche Gemeinden. Die Aufgabe, den Sozialismus in solcher Umgebung aufzurichten, ist den europäischen Sozialisten nicht geläufig, und deswegen kann aus ihren Erfahrungen bei uns nicht viel Nutzen gezogen werden. Was die Machtergreifung betrifft, so sind die Kommunisten zweifellos auch in Ländern mit vorwiegend ländlichen Gemeinden wie in Rußland und China erfolgreich gewesen. Aber der Sozialismus, den die Russen geschaffen haben, hat keine entfernte Ähnlichkeit mit der Bruderschaft der Freien und Gleichen, die für mich das wesentliche am Sozialismus ist.

Umriss des asiatischen Sozialismus

So sind die asiatischen Sozialisten so gut wie ganz auf sich selbst gestellt. Ich will nicht behaupten, daß wir gar nichts vom westlichen Sozialismus oder vom russischen Kommunismus lernen können. Aber die Hauptarbeit im Denken, Experimentieren und Umgestalten müssen wir selbst tun. Ich fürchte, diese Arbeit ist in den letzten Jahren im indischen Sozialismus in eine Periode des Stillstands geraten. Es ist an der Zeit, den Faden der Forschungsarbeit wieder aufzugreifen, und zwar auf zwei parallelen Wegen: Der eine wäre das Aufgreifen der Technik Gandhis im Aufbau der sozialen Revolution, wie sie sich darstellt in der bhoodan-, gramdan- und gramraj-Bewegung (bhoodan = Landschenkung; gramdan = Dorfschenkung; gramraj = Selbstverwaltung in dörflichen Gemeinden). Der andere Weg wäre die Beachtung der sich ansammelnden Erfahrungen auf dem Gebiete der Verstaatlichung und der bürokratischen Verwaltung wirtschaftlicher Unternehmen, die fälschlich als Sozialismus betrachtet werden.

Dieser Weg der Nachprüfung und Umwertung, den ich bisher kurz gezeichnet habe, stellt die gemeinsame Erfahrung derer dar, die in der CSP und in der alten sozialistischen Partei gearbeitet haben. Die Schlüsse, die ich eben erwähnt habe, wurden auch gemeinsam gezogen. Der Nachdruck auf der demokratischen Regie-

rungsform, die Notwendigkeit der Dezentralisation, die Erkenntnis, daß die Mittel dem Ziel moralisch entsprechen müssen — dies waren die gemeinsamen Schlußfolgerungen aus gemeinsam erworbener Erkenntnis.

Und so entwickelte sich die marxistisch-leninistische CSP durch verschiedene Neugestaltungen in die demokratisch-sozialistische PSP.

III

VOM SOZIALISMUS ZU SARVODAYA

Bis hierher wanderte ich mit meinen Kollegen in glücklicher Kameradschaft, und die Erinnerung daran wird den Rest meines Lebens erhellen. Aber vor einigen Jahren nahm mein Leben eine Wendung, und unsere Wege trennten sich. Diese Trennung begann mit dem, was man großsprecherisch „Jeevandan“ (= Einsatz des Lebens für einen gemeinnützigen Zweck) genannt hat, was aber eigentlich weiter nichts war als mein Entschluß, mich von der Partei und Machtpolitik zu trennen, um den Rest meines Lebens der Bhoodan- und Sarvodaya-Bewegung zu weihen.

Der gleiche Leitstern über meinem Leben, der mich zu den Ideen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geführt hatte und von da weiter zum demokratischen Sozialismus, führte mich auch zu dieser Wandlung. Es ist mein Kummer, daß ich diese Kurve nicht nahm, solange Gandhi noch in unserer Mitte wirkte. Denn erst vor wenigen Jahren wurde es mir klar, daß der Sozialismus, so wie er heute allgemein verstanden wird, die Menschheit nicht zu den erhabenen Zielen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit und zum Frieden führen kann. Zwar verspricht der Sozialismus, die Menschen näher an dieses Ziel heranzuführen als irgendeine andere mit ihm wetteifernde soziale Philosophie. Aber ich bin überzeugt: Wenn der Sozialismus nicht zu Sarvodaya hingeführt wird, so werden jene Ziele nicht von ihm erreicht werden. Und gelingt uns diese Wandlung nicht, so werden wir den Untergang des Sozialismus ebenso erleben, wie wir den Untergang der Unabhängigkeit des alten Indien erlebt haben.

Materialismus und Ethik

Mein endgültiger Bruch mit dem Marxismus (wenn auch noch nicht mit der Politik) geschah während eines dreiwöchigen Fastens in Poona. Damals fanden die Fragen und Zweifel, die durch die russischen Säuberungsaktionen in mir erweckt wurden, ihren Abschluß, und es wurde mir klar, daß der Materialismus als philosophischer Ausgangspunkt keine Grundlage für ein ethisches Verhalten sein kann.

Wenn der Mensch und sein Bewußtsein, ebenso wie die Gesellschaft, die er aufgebaut und die Kultur, die er geschaffen hat, bloße Manifestationen der Materie sind (und wäre dieser Aufbau auch dialektisch unangreifbar), so sehe ich keinen Grund, warum in einer solchen Gesellschaft irgend jemand versuchen sollte, „gut“ zu sein, d. h., großmütig, selbstlos, hilfsbereit. Warum sollte man denn Mitgefühl mit den Schwachen, Armen oder Kranken haben? Was Materie ist, wird nach dem

Tode in Materie zerfallen. Wo sollte da ein Antrieb zu moralischem Verhalten herkommen? Das Verlangen nach Macht oder Reichtum oder der Wunsch, den Beifall des Volkes zu gewinnen, oder die Rücksicht auf die Mitmenschen können Antriebe zum Handeln sein. Aber diese Antriebe können nicht aus irgendwelchen Erwägungen über Recht oder Unrecht kommen. Ethische Ideen haben zweifellos ihre Geschichte und ihren sozialen Ursprung. Aber wenn der Einzelne anfängt, seine ererbten Maßstäbe über Recht und Unrecht logisch begründen zu wollen und sich fragt, warum er ethisch handeln solle, gibt ihm der Materialismus keine Antwort. Ein Mensch kann also aufgewachsen sein mit den Idealen von sozialem Pflichtgefühl, Opferbereitschaft, Freiheit, Gleichheit und anderen sittlichen Ideen. Aber wenn er später anfängt sich zu fragen, w a r u m er sich diesen Idealen verschreiben und Mühe und Opfer ihretwegen auf sich nehmen soll, so wird der Materialismus, sei er dialektisch oder anders begründet, ihm keine Antwort geben. Ich will nicht sagen, daß unter Materialisten nicht auch Menschen sind, die aus edlen Motiven Beispiele großen Opfermutes gegeben haben. Was ich behaupte ist nur, daß ihre Handlungsweise sich nicht mit ihrer Weltanschauung begründen läßt.

Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit könnte in der Annahme gesehen werden, daß das menschliche Wesen wie ein Automat reagiert, daß sein Verhalten also vollständig bedingt ist und daß er keine Handlungsfreiheit hat und auch keine Willensfreiheit. Von dieser Annahme ausgehend konnten dann natürlich z. B. Marx und Lenin nicht anders als arbeiten und leiden für die Ausgebeuteten der ganzen Erde. Aber ich bezweifle, ob selbst ein ganz bigotter Marxist sich berechnen würde, den Menschen nur noch als eine solch unfreie Wesenheit anzusehen. Und übrigens ist doch die ganze marxistische Theorie über die revolutionäre Führerschaft auf der Annahme des freien Willens aufgebaut. In der Geschichte der Philosophie haben lange Kämpfe darüber getobt, ob die Materie oder das Bewußtsein primär ist. Das Entscheidende ist, daß es (ganz abgesehen von der Frage: was war früher da?) Existenzformen gibt, in deren Wesen sich Materie und Bewußtsein vereinen.

Der Fehler, den der Marxismus machte, war, anzunehmen, daß das Bewußtsein eben so verstanden werden kann wie die Materie. Er hat nicht begriffen, daß die Gesetze der Materie nicht auf das Reich des Geistes angewendet werden können. Das Studium der Materie ist ein Forschen am Objekt, während das Studium des Bewußtseins zu einem subjektiven Erkennen führt. Das Studium der Materie, die objektive Forschung, kurz die Wissenschaft, ist notwendig amoralisch. Die Marxisten wie die Materialisten überhaupt haben das Bewußtsein zurückgeführt auf eine Äußerung der Materie. Damit haben sie der Ethik den Boden unter den Füßen weggezogen. Freilich reden sie allerhand über revolutionäre Ethik, aber damit meinen sie im Grunde nichts anderes als die krasseste Anwendung der Theorie, daß der Zweck die Mittel rechtfertige. Wenn nämlich jemand überzeugt ist (ehrlich oder nicht), daß er der Revolution dient oder der Partei oder dem Volk, dann hat er das Recht, auch eine Schurkerei zu begehen. Das nennt man dann revolutionäre Ethik.

Nicht nur die Marxisten und Materialisten, sondern auch solche Denker, die in

philosophischer Hinsicht von den Materialisten abweichen, versuchen, das Bewußtsein mit den Methoden der Wissenschaft zu verstehen. Auch die Geisteswissenschaft kann daher keine Grundlage für ethisches Verhalten liefern. Es ist auch der Wissenschaft nie möglich, das Bewußtsein zu verstehen, weil es nur subjektiv erfahren werden kann. Es liegt aber im Wesen subjektiver Erfahrung, daß sie in materiellen Kategorien nicht ausgedrückt werden kann. Daher kommt es, daß alle Mystiker und Jogis, die Erfahrung in dieser inneren subjektiven Wirklichkeit hatten, nicht imstande waren, sie in irgendeiner Sprache auszudrücken. Roger Godel sagt: „Der Philosoph denkt seine Philosophie, der Weise lebt seine Weisheit.“

Die moderne Wissenschaft hat übrigens den Punkt erreicht, an dem der Gegensatz von Stoff und Bewußtsein sich auflöst. Godel sagt in seinem Aufsatz „Die zeitgenössische Wissenschaft und die freie Joga-Erfahrung“:

„Plötzlich stellt — und zwar bei einem bestimmten Ergebnis der Quantenmechanik — den theoretischen Physiker seine Forschung vor eine beunruhigende Tatsache. Denn es erscheint vor seinem Blick ein doppeldeutiges Universum, in dem der Beobachter und das beobachtete Objekt unentwirrbar ineinander verschlungen sind. So eng ist ihre Verbindung, daß jedes im anderen sich spiegelt, es steht nicht mehr in seiner Macht, sie zu trennen. In diesem Reich der Unbestimmbarkeit verschwinden alle Symbole und die unserer Erfahrung geläufigen Ausdrucksmittel. Begriffe wie ‚Energie‘ oder ‚Stoff‘ fordern eine so weitgehende Umwidmung, daß sie ihren ursprünglichen Sinn ganz verlieren. Die Energie verdichtet sich zur Materie. Materie entstofflicht sich zu Strahlung. Wellen, die wir mit der Ausbreitung von Lichtquanten zu denken gewohnt sind, brauchen kein Medium, um sich in Raum und Zeit fortzubewegen. Sie brauchen weder Flüssigkeit noch Festkörper, auch nicht Gase, zur Ausbreitung. Nur der ganz unwirkliche Faden einer Analogie verbindet sie mit dem Bilde einer über den Wasserspiegel gleitenden Welle. Tatsächlich sind sie Wellen von Wahrscheinlichkeit, Wellen des Bewußtseins, die unser Denken hinausprojiziert: Kurvenlineare Variationen einer abstrakten Funktion (veranschaulichte Schwingungen eines abstrakten Gedankens).“

Die Wissenschaft kann diesen Dualismus zwischen Stoff und Geist nicht vollständig auflösen, weil beim objektiven Studium der Betrachter und das Betrachtete einander gegenüberstehen müssen, und seien sie noch so „unentwirrbar ineinander verschlungen“. Nur in der letzten geistigen Erfahrung ist dieser Dualismus aufgehoben, Subjekt und Objekt werden eines. Die Wurzel der Ethik liegt im Bemühen des Menschen, diese Einheit zu erkennen, oder mit anderen Worten: sein Selbst zu erkennen. Für jemand, der diese Einheit erfahren hat, wird die Praxis des Moralischen so natürlich und leicht wie das Atemholen.

Manchem mag dieses für den politischen und wirtschaftlichen Kampf unwesentlich erscheinen. Ich würde in aller Bescheidenheit dagegen eine Einwendung machen: Alle persönlichen oder öffentlichen politischen oder wissenschaftlichen Maßnahmen sollten aus einem gemeinsamen Mittelpunkt hervorgehen, und dieser Mittelpunkt sollte eine Lebensphilosophie sein.

Die Einschränkung der Bedürfnisse vom sozialistischen Standpunkt aus

Dies führt mich sogleich zu einer Betrachtung der Aufgabe des sozialen und wirtschaftlichen Neuaufbaus, die sowohl Kommunisten wie Sozialisten vernachlässigt haben. Sozialisten und Kommunisten legen beide großen Nachdruck auf die materielle Wohlfahrt, auf fortschreitende Produktion und ständige Hebung des Lebensstandards. Es kann nicht geleugnet werden, daß die materiellen Bedürfnisse des Menschen vernunftgemäß befriedigt werden müssen, und insofern als Sozialisten und Kommunisten immer die Fürsprecher der Armen und Niedergetretenen sind, muß ihre Betonung des materiellen Fortschritts und irdischen Glücks durchaus berechtigt erscheinen. Es trifft auch zu, daß es in unentwickelten und armen Ländern wie in Indien die Hauptaufgabe sozialer Reformarbeit ist, den Lebensstandard des Volkes beträchtlich zu heben. Aber weder hier noch anderswo ist es geraten, das materielle Glück in alle Himmel zu erheben und eine Lebensanschauung zu fördern, die einen unstillbaren Hunger nach materiellen Gütern geradezu hervorruft. Es kann keinen Frieden in den Herzen der Menschen und keinen Frieden zwischen den Menschen geben, wenn dieser Hunger beständig in ihnen nagt. Diese Stimmung würde vielmehr einen unbändigen Konkurrenzbetrieb zwischen Individuen, Gruppen und Völkern entfesseln. Jeder würde suchen, seinen Nachbar zu übertrumpfen, und jedes Volk würde nicht nur versuchen, das andere einzuholen, sondern möglichst alle hinter sich zu lassen. In einer derart ruhelosen Gesellschaft würden Gewalt und Krieg epidemisch auftreten. Alle Lebenswerte würden dem einen Wunsch nach „mehr besitzen“ untergeordnet sein. Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft würden hinter der Gier nach Besitz zurücktreten. Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit kämen in Gefahr, von der allgemeinen Hochflut des Materialismus überflutet zu werden. Das Leben der Menschen käme aus dem Gleichgewicht und jede wirkliche Befriedigung würde aus ihm verschwinden, denn jedes Mehr an Besitz würde das Verlangen nach Nachmehr wachrufen.

Ich weiß, daß eine ganze Anzahl von Sozialisten diese Gefahr einer nur materialistischen Weltanschauung erkannt hat, dennoch ist bis jetzt das Hauptinteresse des Sozialismus auf das materielle Leben gerichtet. Die sozialistischen Parteien und die Gewerkschaften weisen die Leute nicht auf die Wichtigkeit eines Gleichgewichts zwischen materiellen und geistigen Interessen hin. Wenn der sozialistischen Bewegung diese hier von mir aufgestellte Forderung zum Bewußtsein käme, würde ihre ganze Haltung zur Wissenschaft, zur Industrialisation, zur sozialen Organisation und zu den internationalen Beziehungen von Grund aus umgestaltet werden. Die Disziplinierung der körperlichen Bedürfnisse ist wesentlich für das moralische Leben, für das Wachstum der menschlichen Persönlichkeit, für das Aufblühen aller menschlichen Qualitäten und Werte. Dies gilt vor allem für das Aufblühen der wertvollen sozialen Eigenschaften. Die sozialistische Lebensführung fordert ein Teilen aller Lebensgüter, die durch gemeinsame Leistung hervorgebracht werden. Je bereiter dieses Teilen geübt wird, je weniger entsteht Zwang und Spannung, desto mehr soziale Kräfte werden frei. Ich glaube, wenn die einzelnen Glieder der menschlichen Gesellschaft es nicht lernen, ihre Bedürfnisse in Zaum zu halten,

so wird ein freiwilliges Teilen schwierig, wenn nicht unmöglich werden. Um trotzdem ein soziales Verhalten zu erreichen, würde dann die Gesellschaft schließlich gezwungen sein, sich in zwei Gruppen zu teilen: In die Gruppe derer, die die anderen zur sozialen Haltung erziehen, und in die Gruppe aller übrigen. Eine solche Teilung der Gesellschaft läßt aber immer die Frage offen, wer erzieht die Erzieher? Das Beispiel der kommunistischen Länder und die Erfahrung sozialistischer Regierungen zeigt, daß dieses Problem außerordentlich schwierig ist. Die einzige Lösung scheint darin zu liegen, daß man die „Erziehung von Oben“ möglichst einschränkt und danach strebt, daß jedes Glied der Gesellschaft Selbstdisziplin und die sozialen menschlichen Charaktereigenschaften soviel wie möglich übt und vor allem freiwillig mit seinen Mitmenschen teilt und zusammenarbeitet.

Parteipolitik und Volkspolitik (Rajniti und Lokniti)

Dies führt mich nun mitten ins Herz des Problems von Sarvodaya und des Sozialismus. Mit anderen Worten: zu dem Gegensatz von Partei- und Machtpolitik (rajniti) einerseits und dem, was Vinoba einfach „Volkspolitik“ (lokniti) genannt hat.

Ich beschloß, mich von der Partei- und Machtpolitik zurückzuziehen, nicht weil sie mir nicht gefiel oder infolge einer persönlichen Enttäuschung, sondern weil es mir klar wurde, daß die Politik die letzten Güter: Freiheit, Brüderlichkeit, Gleichheit und Frieden nicht verleihen kann.

Aber gab es einen Ersatz für die Politik? Konnte die Gesellschaft auf einem anderen Wege als mit Hilfe des Staates verwandelt und neu geformt werden?

Ja, es gab einen anderen Weg. Mahatma Gandhi hatte ihn uns gezeigt. Damals jedoch war mir das noch nicht klar. Gandhi hat uns einen anderen Weg gezeigt als den der bewaffneten Gewalt, als unser Kampf um die Freiheit tobte. Und wir folgten ihm — nicht so sehr aus Überzeugung, sondern weil sein Beispiel gewirkt hat. Beispiel spornt an, sagt man. Gandhis Satyagraha-Unternehmungen waren Spitzenerfolge insofern, als sie das Volk aufrüttelten und die Menschen mehr als alles andere in Tätigkeit setzten. Alle Konkurrenzprogramme und Ideologien kamen ins Hintertreffen.

Gandhis „Gesellschaft für selbstlosen Dienst am Volke“ („Lok Sevak Sangh“)

Aber Gandhi war keine Zeit gelassen, ein praktisches Beispiel dafür zu geben, wie seine Methode der Gewaltlosigkeit im Neuaufbau der Gesellschaft anzuwenden wäre. Freilich hatte er viel darüber gesprochen und darüber geschrieben, aber bevor er es in die Praxis umsetzen konnte, wurde er grausam aus unserer Mitte gerissen. Wir können heute im Rückblick sagen, daß er für seine künftigen Aktionen bereits den Grund gelegt hatte. Aber die Bedeutung seines Tuns entging mir damals völlig, und vielen anderen ebenfalls. Die große Bedeutung der Tatsache zum Beispiel, daß er, nachdem er die Freiheitsbewegung zu einem glänzenden Erfolge geführt hatte, nicht die Macht ergriff, um das Land nach seinen Ideen umzugestalten, hatte ich ganz außer acht gelassen. Auch als er vorschlug, daß der Kongreß

sich aus dem politischen Felde zurückziehen und umgestalten solle, in, wie er es nannte, ein Lok Sevak Sangh (in eine Gesellschaft für Volkswohlfahrt), beachtete ich diesen ungewöhnlichen und bahnbrechenden Vorschlag nicht. Ebenso hatte das Land keine Möglichkeit, diesen Vorschlag ruhig zu erwägen, denn die Trauer und Unsicherheit, in die es durch Gandhis Tod gestürzt worden war, kam zu überwältigend, als daß klare Gedanken aufkommen konnten. Außerdem waren in dem Moment, in dem der Kapitän fehlte, aller Augen auf die gerichtet, von denen man erwartete, daß sie das Schiff in Sicherheit bringen werden. Und von ihnen hörte man kein Wort über des Meisters letzten Willen. Als Gandhis politische Mitarbeiter ohne Ausnahme den traditionellen Pfad der Politik einschlugen, konnte niemand auch nur ahnen, daß in Gandhis Methode etwas ganz anderes, nämlich eine praktische Alternative zur Partei- und Machtpolitik, verborgen lag.

Gandhi und die Parteilpolitik

Man könnte hier die Frage erheben: Wieso sollte Gandhi, der sein ganzes Leben der Politik gewidmet hat, auf den Gedanken gekommen sein, eine andere Form der Politik als die durch die Parteien betriebene zu erwägen?

Nach meiner bescheidenen Meinung hatte Gandhi überhaupt nie etwas mit Politik im hier erwähnten Sinne zu tun. Die von Gandhi geführte Freiheitsbewegung war politisch in dem Sinn, daß sie auf die nationale Unabhängigkeit Indiens abzielte. Sie war aber nicht Politik im Sinne eines Machtkampfes für irgendeine bestehende Partei. Wenn ihr Ziel Macht war, so handelte es sich um die Macht des ganzen indischen Volkes, und hierin sind auch die eingeschlossen, die sich von Indien trennten, um Pakistan zu bilden, sowie alle bestehenden und noch bestehenden Parteien in beiden indischen Ländern. Gandhi war kein Parteiführer, der für seine Partei kämpfte und manipulierte. Wäre dies der Fall gewesen, so wäre es ihm nie in den Sinn gekommen, das Gesuch um Aufgabe der Machtpolitik an den Kongreß zu stellen. Er war ein nationaler Führer, der für die Freiheit seines Landes focht, ja mehr als das: er war ein Weltführer der Humanität, der für die Befreiung seiner Mitmenschen von jeder Fessel arbeitete. Die indische Freiheitsbewegung war eine Volksbewegung im vollsten Sinne des Wortes. Sie war keine Staatspolitik (rajniti) sondern Volkspolitik (lokniti).

Das Parteiensystem

Sei dem, wie ihm wolle, die durch die Politik aufgeworfenen Fragen summtten mir dauernd im Kopf herum, ließen mich unbefriedigt und nötigten mich, nach einer Alternative für die übliche Form der Politik zu suchen. Das Parteiensystem mit seinem den Charakter zerstörenden Kampf wurde mir immer mehr zuwider. Ich sah, wie Parteien mit finanziellem Rückhalt, ausgebauten Organisationen und reichlichen Propagandamitteln sich dem Volk aufdrängen konnten; wie aus Volksregierung Parteiregierung wurde; wie die Parteiregierung dann wieder zu Klikenwirtschaft entartete; wie die Demokratie schließlich nur noch in der Stimmabgabe bei Wahlen bestand und wie sogar dieses Recht streng beschnitten wurde durch das System mächtiger Parteien, die ihre Kandidaten aufstellen, an die allein die

Wähler ihre Stimme zu geben hatten. Und schließlich wurde auch diese beschränkte Wahl illusorisch durch die Tatsache, daß die Programme, die der Wählerschaft vorgelegt wurden, weithin den Menschen unverständlich blieben. Das Parteienwesen, so wie es mir schien, war nur geeignet, den Gemeinschaftssinn des Volkes zu schwächen. Es hatte nicht die Wirkung, die Unternehmungslust der Leute anzuregen. Es half ihnen nicht zur Schaffung ihrer Selbstregierung; es leitete sie nicht an, ihre Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen. Die Parteien waren nur darauf bedacht, ihre Macht zu vergrößern, um dann über das Volk zu herrschen — freilich mit seiner Zustimmung. Das Parteiensystem so schien mir, versuchte das Volk in die Lage einer Schafherde zu versetzen, deren Souveränität darin bestand, in bestimmten Abständen ihre Schäfer selbst zu wählen, die dann für ihre Wohlfahrt eine bestimmten Zeit lang zu sorgen hatten. Das schien mir aber nicht „swaraj“ zu bedeuten, die Freiheit, die ich suchte, und für die mein Volk gekämpft hatte.

Dezentralisation der Macht (durch Aufgliederung der Führung von unten her)

Über Dezentralisation ist bei den demokratischen Sozialisten zweifellos vielfach diskutiert worden. Aber ihre Praxis war und ist nach meiner Erfahrung doch ausschließlich auf Machtzuwachs gerichtet. Sie scheinen anzunehmen, daß auch die Dezentralisation der Macht erst dann möglich sein wird, wenn die heutigen Zentren der Macht überwunden sind, so daß die Dezentralisation und die Loslösung vom Bürokratismus erst dann, und zwar auf gesetzlichem Wege verwirklicht werden kann. Sie sehen jedoch nicht wie absurd solches Vorgehen wäre. Die Dezentralisation kann nicht von oben her bewirkt und ihre Einrichtungen können nicht einem Volke übergeben werden, das durch das Parteiensystem und die Zentralisation der Macht an der Spitze politisch unfähig gemacht und dessen Fähigkeit zur Selbstverwaltung verkrüppelt, wenn nicht zerstört worden ist. Heute werden Dorfräte nach Gesetzen eingerichtet, die in den legislativen Versammlungen beschlossen worden sind. Dies sind allerdings keine wirklichen Dorfräte (panchayats), nicht was Gandhi unter „gramraj“ verstand. In Gandhis ausdrucksvoller Sprache kann ein Panchayat nur funktionieren unter einem von ihm selbst geschaffenen Gesetz. Diese Fähigkeit zur Selbstverwaltung der Gemeinden muß jedoch mit Hilfe des Volkes geschaffen werden und kann nicht von oben herab im Wege der Dezentralisation verliehen werden. Die Entwicklung muß von unten herauf angefangen werden. Ein Entwurf zur Selbstregierung und Selbstverwaltung muß den Leuten vorgelegt werden, und dann muß man ihnen auf konstruktive Weise helfen, ihn in die Praxis zu übertragen. Es ist heute ganz klar, daß Gandhi den Vorschlag machte, den Kongreß in eine „Gesellschaft für selbstlosen Dienst am Volke“ zu verwandeln, damit er einen solchen Entwurf für das ganze Volk ausarbeite. Und genau diese Aufgabe hat Vinoba Bhave praktisch zu erfüllen begonnen. Natürlich ist er kein so genialer Führer, wie Gandhi es gewesen wäre; obwohl es immerhin bemerkenswert ist, daß er in dem kurzen Zeitraum von sechs Jahren eine soziale Revolutionsbewegung ins Leben gerufen und einen Aufbau von unten her geschaffen hat. Gleichzeitig aber

hat er eine Schar von Volkshelfern (loksevakas) gesammelt, die ihm bei seiner Aufgabe beistehen.

Politik auf genossenschaftlicher Grundlage

Um einen Weg aus den Fehlern und Mißerfolgen des Parteiensystems zu finden, spielte ich einige Zeit mit dem Gedanken, ein Parteiensystem zu schaffen, in dem die Parteien, statt in feindlichen Lagern einander gegenüber zu stehen, auf genossenschaftlicher Grundlage miteinander arbeiten sollten. Es wurde mir jedoch klar, daß einerseits im Augenblick kein Klima für ein derartiges Experiment herrscht, und andererseits das Experiment in dem bestehenden Rahmen eines Machtkampfes innerhalb des Systems der parlamentarischen Demokratie nicht glücken kann, es sei denn für beschränkte Zeit und zu bestimmten Zwecken. Aber ich glaube immer noch, daß solch ein politisches Experiment durchgeführt werden kann, sobald ein psychologisches Klima herrscht, das dem Gedanken einen günstigen Boden bietet. Allerdings müßte sich die parlamentarische Demokratie vorher in eine andere Form verwandeln, wenn das Experiment glücken sollte. Auf jeden Fall blieb meine Ablehnung des Parteiensystems bestehen, und ich sah mich genötigt, weiter nach etwas besserem zu suchen. Da erschien mir Gandhis parteiloser und konstruktiver Versuch, das Volk zu einer Selbstregierung zu führen, als eine Entdeckung, die einige Hoffnungen erweckte.

Die Stellung des Staates im sozialen Neuaufbau

Die Frage einer Erneuerung des politischen Lebens ist nicht nur an die Umbildung des Parteiensystems gebunden. Vor allem wurde mir die Stellung und Bedeutung des Staates in der menschlichen Gesellschaft fraglich, also die Frage: Welche Rolle soll der Staat in der menschlichen Gesellschaft spielen, insbesondere im Hinblick auf das soziale Leben? Vielleicht hatte mir meine vorangegangene Schule im Marxismus mit seinen Idealen von der staatenlosen Gesellschaft dieses Problem nahegelegt. Obgleich ich die grundlegenden Postulate des Marxismus abgelehnt hatte, da sie mich meinen Zielen nicht näher brachten, war ich doch ganz stark von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die Freiheit als Menschheitsziel nur in einer staatenlosen Gesellschaft ganz verwirklicht werden kann. Ich weiß bis heute nicht, ob die Staaten je ganz verschwinden werden, aber das weiß ich, daß es zu den edelsten sozialen Bestrebungen gehört, die Macht und die Funktion der staatlichen Sphäre so weit als möglich einzuschränken. Ich vertrete wie Gandhi mit ganzer Seele die Überzeugung, daß diejenige die beste Regierung ist, die am wenigsten regiert. Für mich ist der Maßstab des menschlichen Fortschritts darin zu erkennen, wie weit der Mensch die Fähigkeit gewinnt, in Freundschaft, Gerechtigkeit und gegenseitiger Hilfsbereitschaft mit seinen Mitmenschen zu leben ohne irgendwelchen äußeren Zwang. Deshalb habe ich das Problem des sozialen Lebens im Grunde als ein moralisches Problem bezeichnet. Von dieser Auffassung über die Aufgabe des Staates in der Gesellschaft ausgehend, beobachtete ich mit tiefer Besorgnis das Anwachsen staatlicher Macht. Demokratische Sozialisten, Kommu-

nisten sowie Vertreter des Wohlfahrtsstaates (von Faschisten gar nicht zu sprechen) — sie alle gehen vom Staat als der selbstverständlichen Voraussetzung ihrer Pläne aus. Sie alle hoffen, ihre eigene Variation des „Tausendjährigen Reiches“ dadurch zustande zu bringen, daß sie die Macht des Staates in ihre Hand bringen, um sie dann erheblich zu erweitern.

Der bürgerliche Staat besaß das Monopol der politischen Macht, der sozialistische Staat droht, diesem Monopol als zweites die Beherrschung des Wirtschaftslebens hinzuzufügen. Eine derartige Konzentration der Macht würde eine ebenso große wenn nicht größere Machtentfaltung fordern, um sich diese politischen und wirtschaftlichen Befugnisse zu sichern. In einer sozialistischen Gesellschaft wäre eine Instanz, die einem solchen Staat gegenüber die Rechte des Volkes vertritt, einfach nicht vorhanden. Man kann kaum erwarten, daß Verfassungen, die auf dem Papier stehen, die Freiheit und Souveränität des Bürgers sichern werden. Die wirtschaftliche und politische Bürokratie wäre so stark und in so gesicherter Stellung, daß die Freiheiten und Rechte des Volkes und damit auch sein Brot ganz von ihrer Gnade abhängen.

Ich weiß wohl, daß den demokratischen Sozialisten diese Gefahr bewußt ist und daß sie versuchen, Sicherungen und Ausgleiche einzubauen. Die unabhängigen Gewerkschaften zum Beispiel sollen hier Abhilfe schaffen. Sie werden als ein starkes Bollwerk der Freiheit betrachtet, obgleich man beobachten kann, daß die großen Gewerkschaften mehr und mehr dem Bürokratismus verfallen. Es bestehen Projekte für Partnerschaft (Industrial Democracy) und Mitbestimmungsrecht (Public accountability) für Staatsbetriebe. Konsumgenossenschaften jeder Art werden mit Recht als ausgleichende Faktoren betrachtet. Ferner ist im sozialistischen Denken neuerdings auch die Dezentralisation der Führung und der Aufgaben aufgetaucht. Aber trotz aller Erörterungen und Maßnahmen wird dennoch der sozialistisch-demokratische Staat ein Leviathan bleiben, der schwer auf den Freiheiten des Volkes lastet.

Volks-Sozialismus gegen Staats-Sozialismus

Auf der Suche nach einem Heilmittel gegen dieses Übel kam ich immer weiter weg von der Politik und immer näher zu Sarvodaya. Das einzige Heilmittel nämlich, das ich finden konnte, steht im Zusammenhang mit dem, was ich weiter oben über innere und äußere Disziplin sagte. Es besteht darin, daß dem Volke ein Weg gezeigt wird, der es ihm ermöglicht, ohne den Staat fertig zu werden und seine Angelegenheiten selbst zu ordnen, soweit dies möglich ist. Um als Sozialist zu reden, würde ich sagen: Es kommt darauf an, die Formen des Gemeinschaftslebens aus den freiwilligen Bemühungen des Volkes zu schaffen und zu entwickeln, anstatt den Sozialismus von oben herunter durch staatliche Anordnung einzurichten. Mit anderen Worten: Das Heilmittel ist der Volkssozialismus anstelle des Staatssozialismus. Sarvodaya ist Volks-Sozialismus. Ob der einzelne Sozialist Sarvodaya zustimmt oder nicht, dies eine sollte er einsehen: Je mehr freiwilliger Volks-Sozialismus und je weniger vom Staat verordneter Staatssozialismus, desto echter ist der Sozia-

lismus. Unglücklicherweise gibt es bis jetzt nur sehr wenige Sozialisten, die dem Volkssozialismus Beachtung schenken. Von den britischen Sozialisten sagt der britische Genossenschaftsführer Mr. Jack Bailey: „In Großbritannien sind die meisten Sozialisten durch ihr konzentriertes Streben nach staatlicher Macht für die Bedeutung der nichtstaatlich gebundenen Form des Sozialismus blind geworden.“ (Zit. v. Harold Campbell in *Socialist Commentary*, Juli 1957.) Was von Großbritannien gilt, gilt in diesem Fall für die ganze Welt. Es leuchtet ein, daß es unnötig wäre, in eine Partei einzutreten oder sich in einen politischen Machtkampf einzulassen, um solchen nicht von Staats wegen eingeführten Sozialismus zu entwickeln. Was nötig wäre, ist ein Bund selbstloser Menschen, die fähig und bereit sind, mitten im Volk zu leben und zu arbeiten um den Volksgenossen zu helfen, ihr Leben auf Grund von Selbstverantwortung und Selbstregierung neu zu organisieren. Auch hier wieder wird man unwillkürlich an Gandhis „Lok Sevak Sangh“ erinnert.

Die künftige Form der Gemeinde

Hier erhebt sich nun die Frage, welche Form eine Gesellschaft haben wird, in der es dem Volke möglich ist, sich selbst zu regieren und diejenigen Lebenswerte zu entfalten, die eine sozialistische Gesellschaft charakterisieren: Hilfsbereitschaft, Selbstdisziplin, Verantwortungsbewußtsein. Dieser Frage haben die Sozialisten bis jetzt herzlich wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Die menschliche Gesellschaft hat im Laufe ihres Wachstums die großindustriell fundierte Zivilisation entwickelt, mit diesen Menschenanhäufungen, Städte genannt, mit wirtschaftlichen und sozialen Beziehungen, die völlig unpersönlich und leblos sind, mit Arbeitsweisen, die qualitativ, freudlos und unschöpferisch sind und deren einzige Anziehungskraft in ihrer Rentabilität und Produktivität bestehen. Die Wissenschaft hat die ganze Erde in eine Nachbarschaft zusammenschumpfen lassen. Aber die Zivilisation hat aus Nachbarn Feinde gemacht. Eine zusammengepferchte Gesellschaft kann nur noch ein Himmel für Bürokraten, Manager, Techniker und Staatsmarionetten sein. Eine solche Gesellschaft kann keine Heimat sein, in der Brüder als Brüder zusammen leben. Die Sozialisten haben im Namen der Wissenschaft, der Produktion, der Rentabilität, des Lebensstandards und anderer geheiligter Fetische dieses ganze Irrenhaus einer Gesellschaft mit Haut und Haaren einfach hingenommen und hofen, es durch Aufhebung des Privatkapitals in eine soziale Gesellschaft umzuformen.

Ich muß gestehen, daß in solcher Gesellschaft der Sozialismus kaum atmen könnte. Selbstregierung, Selbstverwaltung, gegenseitige Hilfsbereitschaft und Teilung der Güter, Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit — all das könnte viel besser geübt und entwickelt werden, wenn die Menschen in kleinen Gemeinden lebten. Das wird jetzt sogar von fortschrittlichen Denkern im Westen erkannt.

Ferner: Der Mensch ist von der Natur und von der Kultur gebildet worden. Wenn er sich harmonisch entwickeln soll, ist es nötig, daß beide Faktoren sich harmonisch vereinigen. Diese Vereinigung ist durch Grünanlagen und Alleen in Großstädten wie London, Paris, New York und Moskau noch nicht zu erreichen. Die Folge ist, daß die Entwicklung des heutigen Menschen entstellt und einseitig ist.

Eine harmonische Mischung der Einwirkungen von Natur und Kultur auf den Menschen ist nur in verhältnismäßig kleinen Wohngemeinden möglich. Lassen Sie mich hier Aldous Huxley zitieren in seinem Buch „Wissenschaft, Freiheit und Friede“:

„Es erscheint ziemlich einleuchtend, daß des Menschen psychologische, um nicht zu sagen spirituelle Bedürfnisse nur erfüllt werden können, wenn ihm ein ausreichendes Maß von persönlicher Unabhängigkeit zur Verfügung steht; wenn er zugleich ein ausreichendes Maß von persönlicher Verantwortung sich selbst gegenüber und einer in Selbstverwaltung lebenden Gemeinschaft gegenüber zu entwickeln fähig ist. Zweitens muß seine Arbeit einen gewissen ästhetischen Wert und einen Sinn für die Menschheit haben. Drittens endlich muß er in seiner Umgebung organisch verwurzelt sein, so daß sein Leben für die Gemeinschaft und die Gemeinschaft für ihn lebensnotwendig ist.“

Aus diesen Gründen bestand Gandhi darauf, daß das indische Dorf mit seiner dörflichen Selbstverwaltung (gramraj) die Grundlage für sein Gesellschaftsbild darstellt — dieser Gesellschaft gleicher und freier Wesen, die miteinander im Frieden leben.

Wissenschaft und handwerkliche Produktion

Das Leben in kleinen Gemeinden mit einer Gütererzeugung für den eigenen oder den Dorfbedarf mit einfachen Maschinen wird manchem so aussehen, als wolle man das Rad der Wissenschaft zurückdrehen. Man nimmt an, daß Wissenschaft, Massenerzeugung und Großstadt-Entwicklung zwangsläufig auseinander hervorgehen müssen. Aber das ist im höchsten Grade absurd.

Die Wissenschaft umschließt zwei Gebiete. Erstens die reine Wissenschaft und zweitens die angewandte Wissenschaft. Ich würde die reine Wissenschaft allein Wissenschaft und die angewandte Wissenschaft Technologie nennen. Nun hängt ja der Gebrauch, den wir von der Wissenschaft machen, nicht von dieser selbst ab, sondern vom Charakter der menschlichen Gesellschaft. Die Massenproduktion lag im Interesse des Großkapitals, deshalb schlug die Technologie den Weg in Richtung auf diese Art der Produktion ein. Die Geldmacher waren die herrschende Klasse in der Gesellschaft und ihr Wille mußte geschehen.

Auch die Regierungen zogen — ohne Rücksicht auf irgendwelche Ideologien — die zentralisierte Großindustrie vor, weil sie für die Kriegsführung (Verzierung: Verteidigung!) nötig war und ebenso sehr deshalb, weil die Großindustrie große wirtschaftliche und damit politische Macht in ihre Hände brachte. Auf diese Weise verbanden sich die Regierungen und die Profitsuchenden, um das Ungeheuer der modernen Gesellschaft zu schaffen. Die arme Wissenschaft hat dabei nichts zu sagen. Ja ich glaube, wenn es nach den Wissenschaftlern ginge, würden viele von ihnen am liebsten die Maschinen der Erzeugung und Zerstörung zerschmettern, die nun mit Hilfe ihrer Entdeckungen entstanden sind. Aber einmal angenommen, die Gesellschaft hätte nicht das Ziel der Macht, des Profits und des Krieges verfolgt, sondern das Ziel des Friedens, des guten Willens und der Hilfsbereitschaft, der

Freiheit und Brüderlichkeit: dann hätte man die Wissenschaft gerade so gut anwenden können, um die entsprechende Technologie zu entwickeln. Sollte das einmal geschehen, so wäre es kein Zurückschrauben der Wissenschaft, sondern ein Fortschreiten auf einem schöpferischen statt auf einem zerstörerischen Wege. Man muß darauf hinweisen, daß die Anwendung der Atomenergie zu friedlichen Zwecken die Streuung der Produktion und die Anlage kleiner Industrieunternehmen in bisher ungeahnter Weise gefördert hat, d. h. die Technologie steht vor der Aufgabe, die Produktion in kleinen Einheiten und durch kleinkalibrige Maschinenanlagen umzugestalten.

Ich zitiere nochmals Huxley:

„Meine Auffassung ist — und damit stimme ich mit den Anhängern der Dezentralisation voll und ganz überein —: Solange die Ergebnisse der reinen Wissenschaft angewendet werden, um unser System der Massenproduktion und des Massenverbrauchs immer leistungsfähiger zu machen, kann daraus nur eine immer größere Zusammenballung der Macht in immer weniger Händen hervorgehen. Und die Krönung dieses Prozesses der Zentralisation von wirtschaftlicher und politischer Macht bedeutet für die Massen einen fortschreitenden Verlust ihrer bürgerlichen Freiheiten, ihrer persönlichen Unabhängigkeit und ihrer Möglichkeit, zur Selbstverwaltung zu gelangen. Aber hier müssen wir hinzufügen, daß die Resultate einer freien wissenschaftlichen Forschung noch nie ergeben haben, daß diese Errungenschaften angewandt werden müßten zum Besten der zentralisierten Finanzkraft, Industrie und Regierung. Wenn die Erfinder und Techniker wollten, könnten sie gerade so gut die Ergebnisse der reinen Wissenschaft dafür auswerten, den kleinen Leuten die technischen Hilfsmittel zur Selbstversorgung zu beschaffen, die auf eigenem Boden oder in kleinen genossenschaftlichen Gruppen für eigenen Bedarf oder den lokalen Markt arbeiten. ‚Der Sabbath ist für den Menschen gemacht und nicht der Mensch für den Sabbath.‘ Das gilt auch für die angewandte Wissenschaft.“

Die kleinen Gemeinden und die große Gesellschaft

Ich will nicht behaupten, daß das Bild dieser neuen Gesellschaft irgend jemand ganz klar ist oder daß ihre Probleme alle bereits durchdacht und gelöst sind. Wie z. B. die auf Selbstversorgung und Selbstregierung aufgebauten Gemeinden miteinander verbunden sein sollen — das ist eine große Frage, die sofort ins Auge springt. Wir haben dafür Gandhis großartige Konzeption:

„In diesem aus unzähligen Dörfern zusammengesetzten Aufbau wird es immer weitere, nie sich verengende Kreise geben. Das Leben wird nicht einer Pyramide gleichen, deren Spitze vom Boden getragen wird. Es wird vielmehr einer kreisenden Flut gleichen, deren Mittelpunkt der Einzelne ist, der jederzeit bereit ist, sich für das Dorf einzusetzen und nötigenfalls zu opfern, wie das Dorf bereit ist, sich für einen Kreis von Dörfern zu opfern, bis schließlich das Ganze ein aus Einzelnen bestehender lebendiger Organismus ist, dessen Glieder sich jederzeit friedlich und bescheiden einordnen, jedes erfüllt von der Würde des großen, kreisenden Flutens, als dessen in sich abgerundete Einzelwesen sie sich fühlen.“

Diese Worte Gandhis können uns die Richtung andeuten; aber viel Gedankenarbeit und Erfahrung wird noch nötig sein, bis das Bild sich klärt. Eine Warnung muß jedoch hier ausgesprochen werden. Es ist zweifellos richtig, daß das Leben in kleinen Gemeinden diese persönlichen Beziehungen möglich macht und fördert und die Verwirklichung der Ideale von Sarvodaya begünstigt. Aber daraus darf nicht der Schluß gezogen werden, daß jede kleine Dorfgemeinde nun, weil sie klein ist, notwendig schon eine Sarvodaya-Gemeinde ist. Wenn das wahr wäre, könnte man Sarvodaya in jedem indischen Dorf finden. Die äußeren Lebensformen erhalten nur ihren Wert, wenn sie vom richtigen Inhalt erfüllt sind. Die Menschen müssen die Lebensformen von Sarvodaya zuerst verstehen und in ihren Willen aufnehmen, ehe sie in Erörterung darüber eintreten können, welcher soziale Rahmen und welche Umgebung diesen Lebensgrundsätzen am meisten entspricht.

Man hat oft die Befürchtung ausgesprochen, ob solche ganz auf sich selbst gestellte und sich selbst verwaltende Gemeinden noch eine in sich geschlossene staatliche Einheit bilden können. In der Sarvodaya-Weltgemeinschaft haben allerdings unsere heutigen Nationalstaaten keinen Platz. Sarvodaya ist eine weltweite Einheit, und der Einzelne, der inmitten der „kreisenden Strömung“, wie Gandhi sie schaute, steht, ist ein Weltbürger. Aber lassen wir für den Augenblick dieses weltumspannende Zukunftsbild noch beiseite. Es besteht kein Grund, zu befürchten, daß sich selbst verwaltende kleine Gemeinden einander feindlich getrennt oder selbststüchtig in ihre inneren Beziehungen verbissen gegenüber stehen sollten. Wenn das innere Leben einer Gemeinde auf gesunden Grundlagen beruht, muß ihr äußeres Leben ebenfalls gesund sein.

IV

DIE DYNAMISCHE KRAFT VON SARVODAYA

Solange Gandhi lebte, war es mir, obgleich ich mich wie berichtet seinen Gedanken immer mehr näherte, nicht möglich, einzusehen, wieso diese gewaltlose Methode auch eine soziale Revolution hervorbringen könne. Ich hatte die Wirkung dieser Technik während einer nationalen Revolution beobachtet, aber wie man den Feudalstaat und den Kapitalismus mit derselben Methode bekämpfen könne, das war mir absolut nicht klar. Freilich hatte ich Gandhis Schriften über die revolutionäre Wirkung einer inneren Wandlung der Menschen gelesen. Aber da mir das praktische Beispiel fehlte, schienen mir diese Ideen völlig unausführbar zu sein. Als ich noch überzeugter Marxist war, hatte ich eine scharfe Kritik über das System der Treuhänder geschrieben. Und wenn ich mich auch um die Zeit, da Gandhi starb, schon ziemlich weit vom Marxismus entfernt hatte, war ich doch noch keineswegs bereit, anzuerkennen, daß die Stellung eines Treuhänders, wenn sie von einer geeigneten Person besetzt ist, ein soziales Verhalten in sich schließe. Wie bereits angedeutet, bewegte Gandhi nach der Erlangung der indischen Unabhängigkeit in seinen Gedanken bald einen nationalen Plan, der die zweite und bedeutendere Phase seines einzigartigen Lebens ausfüllen sollte. Zunächst schlug er vor, die

Kongressorganisation, die er als eine gewaltlose Armee von Freiheitskämpfern geschaffen hatte, in ein „Lok Sevak Sangh“ (eine Gesellschaft für selbstlosen Dienst am Volke) zu verwandeln. Zweifellos war das eine geniale Tat, wenn sie auch, wie gesagt, damals von mir nicht verstanden wurde. Da ich nun die Anwendung der Gewalt unter demokratischen Verhältnissen bereits als konterrevolutionär verworfen hatte, blieben mir nur die schon traditionell gewordenen sozialistischen Methoden zur Erreichung der sozialen Revolution übrig. Zugleich aber versetzten mich die Widersprüche, die diese Methoden in sich trugen, und die ärmlichen Resultate, die sie zeitigten, von denen ich einige in Vorstehendem dargelegt habe, in eine gewisse Ratlosigkeit.

Die Geburt von Bhoodan (Landschenkung)

In dieser Verfassung befand ich mich, als ein sehr bedeutendes Ereignis stattfand. In einem abgelegenen Dorf der Landschaft Telengana entstand Bhoodan. Meine erste Erwiderung auf dieses Ereignis war wie üblich der Gedanke: Das wird Jahrhunderte dauern, bis alles Land auf diese Weise richtig verteilt sein wird. Aber zwei Tatsachen bei dem Vorgang ließen mich aufhören und ernstlich nachdenken. Die erste war der Urheber von Bhoodan. Ich kannte Vinoba schon seit Jahren, und so oft mich mein Weg nach seinem Wohnsitz Wardha führte, nahm ich die Gelegenheit wahr, ihn zu besuchen. Ich fand ihn immer äußerst anregend und originell. Einige Schriften, die ich von ihm las, atmeten eine köstliche Frische. Ich erinnerte mich, daß Gandhi ihn 1941 als den ersten Vertreter seines Werkes (den ersten Satyagrahi) erwählt hatte. Dann erinnerte ich mich daran, wie er in Wardha die erste Konferenz der organisierten und politischen Vertreter Gandhis nach dessen Tode geleitet hatte. Wenn eine Persönlichkeit wie Vinoba etwas unternahm, so sagte ich mir, dann kann man das nicht als Pfluschwerk oder fruchtlose Geste beiseite schieben. — Die zweite Tatsache war das schnelle Anwachsen der Bewegung. Es stellte sich heraus, daß, wo immer eine ernsthafte Gruppe von Vertretern die Arbeit aufnahm, sie Erfolge erzielte. Die Methode war also durchführbar. Es schien mir, daß bei gleichgroßem Einsatz wie bei den gewöhnlichen politischen Arbeitsweisen die Ergebnisse hier schneller und gründlicher waren.

Um die gleiche Zeit hatte die alte sozialistische Partei den Beschluß gefaßt, sich intensiver mit der Frage der Landverteilung zu befassen, weil sie ihr als die lebenswichtigste Frage der wirtschaftlichen Reform erschien. In einer Resolution, die auf der Parteiversammlung von Pachmarhi unter meinem Einfluß gefaßt wurde, war Bhoodan kurz erwähnt und als viel versprechende Hilfe begrüßt worden. Bald darauf begrüßte ich Vinoba, um mit ihm die Frage der Landverteilung zu besprechen. Ich sah, wie ernsthaft ihm die Sache am Herzen lag und bemerkte auch, daß die Grundlage seines Wirtschaftsplanes durchaus revolutionärer Art war. Da beschloß ich, mich der Bewegung Vinobas anzuschließen. Ich hatte gerade ein dreiwöchiges Fasten vor mir, aber als es vorbei war, tauchte ich unter im „Ganges“ der Bhoodan-Bewegung im Gaya-Distrikt, in Bihar. Meine kurze Erfahrung darin war über Erwarten erfreulich. In einer Woche erhielten wir fast siebentausend Acres

Land geschenkt, die bei meinen Versammlungen angemeldet wurden, meist ganz spontan und von kleinen Besitzern.

Die erste Dorfschenkung (Gramdan)

Als die Bewegung fortschritt, entwickelten sich neue Formen. Schon 1952 hatte sich ein überraschender und erfreulicher Ausblick gezeigt. In dem Dorfe Mangroth im Distrikt Hamirpur war Gramdan entstanden. Vinoba hatte ein großes Talent, neue Worte zu prägen oder alten Worten einen neuen Sinn zu geben. So bedeutet „dan“ in seinem Sprachschatz nicht nur „Gabe“, sondern auch „Zusammenlegung“. „Gramdan“ bedeutet eine rechtmäßige Zusammenlegung des Grundbesitzes eines ganzen Dorfes durch die Bewohner des Dorfes. Bhoodan bedeutet Verteilung des Bodens an die Landlosen, Gramdan dagegen Übergabe des Bodens aus dem Besitz des Einzelnen in den Besitz der Gemeinde. Es wurde klar, daß Bhoodan in sich den Keim einer totalen Agrar-Revolution einschloß. Und was für eine wunderbare Revolution war das! Völlig anders als alle früheren! Privater Besitz von Land einschließlich zamindari (eine dörfliche Verfassung, bei der die steuerlichen Abgaben durch einen vom Staat beauftragten Grundbesitzer eingetrieben werden. Die Abschaffung dieses Systems ist bereits gesetzlich verordnet) und Bauerngut ist auf andere Weise und in anderen Ländern abgeschafft worden, und zwar durch den Zwang des Gesetzes oder durch direkte physische Gewalt. Die sozialen Ergebnisse dieser Revolution waren ausnahmslos unglücklich gewesen, nur Verbitterung, Haß, Elend und Tyrannei waren daraus entstanden. Eine ländliche Bürokratie hatte sich entwickelt und freie Bauern waren zu Leibeigenen herabgedrückt worden; schließlich hatten die Revolutionen zur Zusammenballung der Macht unter einer Diktatur geführt. In der wundervollen Revolution von Gramdan war der private Landbesitz nicht durch irgendwelche Machtanwendung abgeschafft, sondern freiwillig abgegeben worden an die Gemeinschaft. Die äußere soziale Wandlung war begleitet von einer inneren menschlichen Wandlung. Es war ein Beispiel für das, was Gandhi eine „zwiefache Revolution“ genannt hatte. Anstelle sozialer Spannungen, Konflikte und Gewaltsamkeiten war Freiheit, gegenseitiges Verstehen und guter Wille spürbar geworden, und diese Kräfte hatten ein bisher nie dagewesenes Maß von Gemeinschaftsleistung hervorgebracht. (Es darf beigefügt werden, daß die Getreideproduktion in Mangroth sich in wenig mehr als vier Jahren verdreifacht hat.)

Abgabe von Eigentum jeder Art (Sampattidan)

Bald nachdem das Gramdan in Mangroth geschaffen worden war, machte ich einen Ausflug dorthin, um selbst in Augenschein zu nehmen, was dort vorgegangen war. Was ich vorfand, öffnete einen neuen Ausblick in die Zukunft. Welch erregender Gedanke, sich die gewaltige moralische, wirtschaftliche, politische und soziale Revolution auszumalen, die über das Land rollen würde, wenn sich „Mangroth“ in jedem Dorfe wiederholte! Und warum sollte man nicht annehmen, daß in allen anderen indischen Dörfern geschehen könnte, was sich dort ereignet hatte? Denn die Leute in Mangroth waren durchaus keine Engell!

Im Laufe der Zeit fügte Vinoba seinem Werk einen dritten Abschnitt hinzu, den er „Sampattidan“ nannte. Dem oberflächlichen Betrachter mochte es scheinen, als sei damit nur ein neuer Kunstgriff erfunden, um Beiträge zu erheben. In Wirklichkeit aber war damit der Anfang einer Entwicklung gefunden, um die Haltung des Eigentümers nicht nur dem Boden, sondern allem Besitz gegenüber in dasjenige Verhalten umzugestalten, das Gandhi „Treuhänderschaft“ nannte. Mit Sampattidan war der Welt gezeigt, daß die Methode der neuen Revolution nicht Halt machte nach der Umgestaltung des Landbesitzes, sondern angewendet werden konnte auf das ganze Gebiet des sozialen Lebens überhaupt.

Eine gewaltlose soziale Revolution

Vinobas Bewegung gab also eine Antwort auf meine schon so lange erwogene Frage: Konnte Gandhis Philosophie einen praktischen Weg zur Durchführung der sozialen Revolution zeigen? In seiner glänzenden Ausweitung und Entwicklung von Gandhis Werk bewies Vinoba, daß es eine solche Möglichkeit gab.

So wie ich sie sehe, hat die Methode zwei Linien: die eine Linie ist eine Massenbewegung in dem Sinn, den Gandhi „Bekehrung“ nannte. Mit anderen Worten: nach allen Seiten wird das Land durchzogen von Vinoba und seinen Mitarbeitern, um die Menschen — unabhängig von Klassen-, Glaubens- und anderen Unterschieden — davon zu überzeugen, daß sie die unfruchtbaren Gedanken, Lebensweisen und Wertschätzungen aufgeben sollen, die ja allgemein als Unrecht und unheilvoll erkannt worden seien, und dafür gewisse andere Gedanken anzunehmen. Auf diese Weise wird eine Umgestaltung, eine Revolution auf dem Gebiete des Denkens und der Werte hervorgerufen. Gleichzeitig werden den Menschen neue Gedanken und Werte geboten, die so gewählt sind, daß sie eine direkte Antwort bilden auf irgendein soziales Problem, das durch die Annahme dieser neuen Gedanken und Werte gelöst werden kann, was dann nebenbei zu einer radikalen Umgestaltung der Gesellschaftsordnung führt. Die Wandlung, das muß betont werden, wird dadurch hervorgerufen, daß die einzelnen Persönlichkeiten hier und jetzt anfangen, nach den Wertschätzungen der künftigen Gesellschaft zu leben. Frühere Revolutionen versagten, weil die, die sie veranstalteten, Mittel anwendeten, die im Gegensatz zu ihren Zwecken standen. Zum Beispiel: Wenn das Ziel eine staatenlose Gesellschaft war, dann waren die Mittel die Zwangsgewalten des Staates selbst; wenn das Ziel Brüderlichkeit war, so war das Mittel der brudermörderische Krieg, genannt Klassenkampf. Oder auch: Wenn das Ziel war, den Egoismus als treibende Kraft im Leben auszurotten, so war der Weg dorthin der Egoismus gewisser Schichten der Gesellschaft. — In der Methode von Sarvodaya fallen Zwecke und Mittel in eins zusammen. In der neuen Gesellschaftsordnung gehört das Eigentum der Gesellschaft, und der Besitzer ist nur der „Treuhänder“. Die Revolution wird in Gang gebracht durch Einzelne, die sich hier und jetzt zu Treuhändern bekehren.

Die zweite wichtige Linie, die zu diesem Weg einer inneren Wandlung parallel läuft, besteht in der Ausarbeitung eines stufenweisen Planes, der es auch dem einfachen Menschen möglich macht, die neuen Ideen und Werte in die Praxis zu über-

tragen, so daß das anfangs scheinbar schwer zu erreichende Ziel nach und nach doch erreicht werden kann. Ein Beispiel: Vinoba verbreitet durch diese Bewegung den Gedanken, daß wir nur „Treuhand“ „unseres“ Besitzes sind und nur so viel davon beanspruchen dürfen, als die Allgemeinheit uns als unseren Anteil zugesteht. Deshalb ermahnt er uns, als Treuhänder zu leben und das, was wir besitzen, mit anderen zu teilen. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen scheint dies ein schwerer Weg zu sein. Deshalb erleichtert Vinoba die Wallfahrt, indem er zunächst bittet, nur einen kleinen Teil des Besitzes abzugeben. Aber auch dies wäre schwierig für den einzelnen, wenn er gebeten würde, es allein zu tun. Ein moralisches Leben mitten unter unmoralischen Menschen zu führen, ist schwer. Es erfordert größere Anstrengungen und eine stärkere sittliche Unterstützung. Wenn aber alle um uns her sich ähnlich bemühen, wird es selbst den schwachen Charakteren leicht, sich zu erheben. Daher hat diese Reformbewegung, obgleich sie sich an den einzelnen richtet, zugleich einen Massencharakter, d. h. ganze Gruppen oder Massen von Menschen sucht man dabei zu erfassen und zu bewegen.

Gleichzeitig wird eine Methode zur Selbstregierung und Selbsthilfe ausgearbeitet, durch die die Menschen — und zwar zuerst die in kleinen Gemeinden lebenden — lernen können, ihre Gemeindeangelegenheiten selbst zu ordnen, und, von den neuen Gedanken und Werten geführt, zusammen zu arbeiten, um neue Einrichtungen und neue Formen sozialen Lebens zu schaffen.

Durch die Landabgabe entsteht eine Organisation für Selbstversorgung und für den örtlichen Konsum. In Verbindung mit Gramdan entsteht ein neues agrarisches Wirtschaftssystem und in Gram swaraj (Dorffreiheit) bildet sich die neue Dorfgregierung. Die Revolution des Denkens, die ihren Ausdruck findet in Bhoodan, Sampatidan und Gramdan, die Revolution der Organisation in der Gesellschaftsordnung, wie sie sich im gemeinsamen Grundbesitz und in kommunaler Selbstverwaltung darstellt — diese beiden Bewegungen zusammen bilden ein vollständiges revolutionäres Programm, das sich grundlegend von allen gewaltsamen und legalen Revolutionen unterscheidet. Hier liegt eine neue Technik vor, in der die Welt bisher keine Erfahrung hatte. Alles Neue wird mit Argwohn und Zurückhaltung betrachtet. Aber wir in Indien, die wir das Vorrecht hatten, das Wunder zu erleben, daß die nationale Freiheit gewonnen wurde durch radikal neue Ideen und Methoden, denen auch anfänglich mit Zweifel und Spott begegnet wurde — wir sollten es nicht schwer finden, den Wert der Ideen und Methoden Vinobas anzuerkennen, die schließlich durchaus in der Fortführung und Ausbreitung dessen liegen, was vom Vater der Nation uns gelehrt und aufgetragen wurde. Dazu noch haben wir Inder als eine der jüngsten Nationen der Gegenwart den Vorteil, daß wir von den Erfolgen und Fehlern der anderen lernen können.

Nach der Erlangung der Freiheit war es vielleicht natürlich, daß Persönlichkeiten, denen das Wohl der Allgemeinheit am Herzen lag, sich auf die neugewonnenen Machtpositionen stürzten, um von dort aus dem Leben zu dienen.

Aber ich hoffe, in den letzten zehn Jahren wird sich genug Erfahrung dafür angesammelt haben, daß der Dienst durch Machtanwendung ungeeignet ist und des-

halb unfruchtbar bleibt. Und infolge dieser Erfahrungen werden sich, so hoffe ich, die wahrhaften Volksfreunde unter dem Banner von Sarvodaya versammeln. Schon sind es Hunderte von Dienern des Volkes (satyagrahi lok sevakas), die unter diesem Banner arbeiten. Wir brauchen aber Hunderttausende.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Ich hoffe, es ist jetzt klar geworden, warum ich den Entschluß faßte, mich von der Politik zurückzuziehen. Ich hoffe ferner, es ist verstanden worden, daß dieser Entschluß nicht aus einer negativen Haltung heraus gefaßt wurde. Nicht die Häßlichkeit der alten Politik stieß mich ab, sondern die neue Politik von Sarvodaya zog mich an. Ich habe ja im Vorliegenden gezeigt, daß auch Sarvodaya seine Politik hat. Aber es ist eine andere Art von Politik: Volkspolitik, wie ich sie genannt habe, im Gegensatz zur Partei- und Machtpolitik. Lokniti im Gegensatz zu Rajniti. Die Politik des Sarvodaya kann nichts mit Macht zu tun haben, und keine Partei bilden. Sie wird vielmehr danach streben, alle Machtzentren abzubauen. Je mehr diese neue Politik wächst, desto mehr schrumpft die alte ein. So welkt der Staat schließlich dahin.

Ich möchte noch hinzufügen, daß es niemals Feindschaft zwischen Rajniti und Lokniti geben kann und beide Richtungen nicht wie Kasten gegeneinander abgeschlossen sein können. Lokniti ist das Kind von Rajniti. Zwischen beiden muß ständige Berührung und Zusammenarbeit sein. Demokratische Rajniti kann sich dem Gedanken ja nicht verschließen, daß das Volk so weit wie möglich Selbstregierung üben soll. Alle demokratischen Parteien sollten, ihrer Natur nach, bereit und sogar darauf aus sein, die Macht dem Volke so bald wie möglich in die Hand zu geben, ebenso wie ein guter Vater darauf aus ist, seine Söhne selbständig zu machen, wenn sie mündig sind.

Wenn der Druck der Arbeit es mir erlaubt, werde ich später versuchen, dem Lande meine bescheidenen Anregungen darüber vorzulegen, wie unsere Politik aus Rajniti zu Lokniti weiterentwickelt werden kann.

Ich habe ferner dies hinzuzufügen: Obgleich meine ganze Kraft darauf gerichtet ist, Lokniti zu fördern, werde ich doch nie aus dem Auge lassen, was auf dem Gebiet von Rajniti geschieht. Denn bis zu einem gewissen Grade beeinflusst Rajniti das Wohl und Wehe des Volkes. Ich werde es als Außenseiter doch als meine Aufgabe betrachten, dafür zu sorgen, daß dieser Einfluß so heilvoll wie nur möglich sei. Es ist mir wohl bewußt, daß in dieser Haltung das Risiko liegt, dahin mißverstanden zu werden, als wenn ich ab und zu „Politik spielen“ wollte. Ich würde dies sehr bedauern. Aber vielleicht sind Mißverständnisse im öffentlichen Leben nicht immer zu vermeiden. Ich möchte hier jedoch ausdrücklich betonen, daß ich von meinem Standpunkt aus jede politische Angelegenheit nur von einem überparteilichen Standpunkt aus ansehen kann. Wenn durch meine Einwirkung irgendjemand belästigt werden sollte, so läge das Bedauern darüber ausschließlich auf meiner Seite.

WISSEN UND VERANTWORTUNG

Schriftenreihe für Gegenwartsfragen

Herausgegeben vom Arbeitskreis für angewandte Anthropologie e.V., Göttingen

Der Mensch im Atomzeitalter

ist das Hauptthema der Schriftenreihe. Sorge um den Menschen und die menschliche Zukunft vereint Mitarbeiter und Leser, zu denen vor allem Wissenschaftler, Lehrer, Seelsorger, Jugendführer, Politiker und Angehörige aller Sozialberufe gehören. Drohende Gefahren werden aufgedeckt und ohne Rücksicht auf Partei- oder Weltanschauungsinteressen genannt, Möglichkeiten ihrer Abwendung diskutiert. Es geht um bessere menschliche Beziehungen zwischen Einzelnen wie zwischen verschiedenen sozialen, nationalen oder religiösen Gruppen. Verantwortungsbewußte Menschen verschiedener Überzeugung kommen zu Wort.

Wege von der Theorie zur Praxis

sollen gefunden und vermittelt werden. Sachlichem Wissen über die Natur des Menschen muß Verantwortung für das menschliche Zusammenleben folgen. Dabei geht es nicht um spezielle Probleme der Einzelwissenschaften, sondern um den ganzen Menschen als Glied und Mitgestalter gegenwärtiger und zukünftiger weltweiter Beziehungen. Keine Ideologie wird verkündet. Erstrebt wird eine Zusammenarbeit aufgeschlossener Vertreter aller Lehrmeinungen, Erkenntnisbereiche, Parteien usw. in gegenseitiger Achtung.

Mut zu neuen Lösungen

ist dabei ebenso erwünscht wie freimütige Kritik an bestehenden Zuständen im politischen und geistigen Raum der Gegenwart, soweit sie sich sachlich begründen läßt. Sehr skeptisch werden alle Phantastereien, unbeweisbare Spekulationen und jene Ansichten gesehen, die den Mißbrauch menschlicher Erkenntnisse und Fähigkeiten für zerstörerische und amoralische Zwecke, Rechtlosigkeit, Gewalttätigkeit, Rassen- und Völkerhaß oder die Knebelung von Wahrheit und Gewissensfreiheit zu rechtfertigen versuchen.

„Wissen und Verantwortung“ erscheint in Form von Broschüren, Sonderdrucken, Diskussions- und Mitteilungsheften. Die Hefte informieren oder stellen wichtige Fragen zur Aussprache. Die geäußerten Ansichten stellen deshalb nicht in jedem Fall die Meinung der Herausgeber dar. Einzelbestellungen sind ebenso möglich, wie der preislich vorteilhafte regelmäßige Bezug, der bei einem Monatsbeitrag von DM 1,50 (zahlbar mindestens vierteljährlich) die Lieferung aller Broschüren, Sonderdrucke und Hefte einschließt. Im Zweifelsfall empfehlen wir vierteljährlichen Probebezug für DM 3,—. Da „Wissen und Verantwortung“ von einem als „gemeinnützig“ anerkannten Arbeitskreis herausgegeben wird, dienen alle Einkünfte ohne Gewinn für Beteiligte der Förderung der genannten Ziele. Prospekte, Bestellungen, Auskunft usw. durch:

Wissen und Verantwortung, (20 b) Göttingen, Postfach, Postscheckkonto: Hannover 519 02

Hunderttausende auf friedlichem Marsch nach Delhi

Demonstration der Anhänger des Oppositionspolitikers Jayaprakash Narayan

Von Jens Nielsen

New Delhi

Die schnaubende Dampflokomotive hielt mitten auf der Brücke. Lokführer und Heizer sprangen heraus, liefen über die Geleise und beugten sich über das Geländer. Sie hatten den richtigen Augenblick erwischt: Unter ihnen, in einem offenen Jeep, umringt von Tausenden seiner Anhänger, zog Indiens populärster Oppositionspolitiker, der 72 Jahre alte Jayaprakash Narayan, in einer Mammutprozession vorbei.

Kontingente aus vielen Staaten der Union, Jung und Alt, Männer und Frauen, Inder aus allen Bevölkerungsschichten, bewegten sich in einem endlosen Zug über die 15 Kilometer lange Marschroute vom „Roten Fort“ in der Altstadt zum Parlamentsgebäude in New Delhi. Anders als bei den straff organisierten Märschen der Kommunisten und der rechtsnationalen Jana Sang gab es weder Fahnen noch Uniformen, und die tanzenden Gruppen junger Mädchen, radschlagende Jungen und andere folkloristische Einlagen gaben dem Ganzen fast den Charakter eines Volksfestes.

Zwar war es nicht die angekündigte Million, die „J. P.“ und die ihn unterstützenden Oppositionsparteien zum „Marsch auf Delhi“ auf die Beine brachten, doch mehrere Hunderttausend, die auf diese Weise ihre Solidarität mit der Bewegung Narayans und ihre Unzufriedenheit mit den Verhältnissen im Lande bekundeten.

Die Protestdemonstration gegen den seit einem Vierteljahrhundert regierenden Kongreß und seine Führung war gleichzeitig ein eindrucksvolles Beispiel einer trotz allem funktionierenden Demokratie: Denn die Massen, die sich dort durch die Hauptstadt wälzten und in Sprechehören die Abdankung der „Königin von Delhi“ forderten, taten dies mit Duldung Ihrer Majestät. Der Protestmarsch war beantragt und genehmigt, und die Lautsprecher auf der Paradestraße vor dem Regierungsviertel, aus denen die Stimme von Indiens zornigem altem Mann das Volk zur „totalen Revolution“ aufrief, waren dort lange vorher und gleichfalls mit offizieller Zustimmung installiert worden.

Selbst der staatseigene Rundfunk, wegen seiner Monopolstellung ein rotes Tuch für die Opposition, berichtete von „einer großen Prozession“ und zitierte in kommentarloser Wiedergabe den Katalog von Forderungen, den „J. P.“ im Anschluß an den Marsch dem Parlamentspräsidenten überreichte: Neuwahlen in Bihar und Gujarat, Aufhebung der vor Jahren verhängten Notstandsverordnungen, Änderung der Wahlgesetze, gerichtliche Untersuchung politischer Korruption und eine lange Liste von Forderungen zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Reform.

Die weise Toleranz der Obrigkeit ruhte indessen auf einem sicheren Fundament der Stärke. Tausende von stahlhelmbedeckten, mit Schlagstöcken und Bambusschilden bewehrte Polizisten säumten die Marschroute. Weitere Lastwagen von Schutztruppen bildeten Anfang und Ende des Demonstrationzuges. Funksprechanlagen verbanden die strategischen Kreuzungen. Barrikaden und Seilnetze riegelten den Zugang ganzer Straßenzüge ab, und eine Flotte von

Mannschaftswagen und Bussen parkte dezent unter Bäumen, um die logistischen Probleme etwaiger Massenverhaftungen zu bewältigen. Doch abgesehen von einem Zwischenfall in der Altstadt, wo einige Steine und Tränengasbomben fielen, beachteten beide Seiten die Spielregeln der friedlichen Konfrontation.

Etwas anders freilich geht es in dem Bundesland Bihar zu, wo nach Angaben Narayans seit Beginn der Agitation vor einem Jahr mehr als 150 Demonstranten ihr Leben ließen. Neunzig Prozent der Bevölkerung, so behauptete Narayan auf seiner Kundgebung, seien gegen die Regierung von Bihar, und er forderte sie heraus, sich einem Volksentscheid zu stellen.

Noch kann die Zentralregierung in New Delhi Narayan mit einer gewissen Gelassenheit begegnen. Doch in den zwölf Monaten ihres Bestehens wandelte sich seine Sammlungsbewegung von einem Ärgernis zu einem ernstgenommenen Gegner. Sein Angriff erfolgt auf drei Fronten: Auf der Straße gelingt es ihm in zunehmendem Maße, die Massen zum friedlichen Protest zu mobilisieren. Und im Lande Mahatma Gandhis tut sich die Regierung schwer, dies als „undemokratisch“ zu verurteilen.

Auf der parteipolitischen Ebene hat Narayan das Kunststück fertiggebracht, die gesamte nichtkommunistische Opposition unter sein Banner zu bringen. Die neue Taktik der „Volkskandidaten“, bereits in mehreren Nachwahlen erfolgreich gegen den Kongreß erprobt, hat zum erstenmal einen Weg gezeigt, die durch ihre Zersplitterung bedingte politische Ohnmacht der Opposition zu überwinden.

Schließlich, und hier trifft Narayans Dreizack die Achillesferse seines Gegners, appelliert er an die ihm gegenüber aufgeschlossenen Kräfte innerhalb der Kongreßpartei. Erst vor wenigen Tagen schickte Frau Gandhi einen ihrer Minister in die Wüste, nachdem er sich in öffentlichen Äußerungen für einen Dialog mit „J. P.“ eingesetzt hatte.

Der Marsch von Delhi, dessen Bedeutung Narayan in einem Anflug euphorischer Rhetorik mit dem historischen Salzmarsch Mahatma Gandhis verglich, soll nur der Auftakt einer monatelangen Agitation im ganzen Lande sein. Für den 18. März, dem Jahrestag der Protestbewegung in Bihar, kündigte er eine neue Massendemonstration in Patna an, um den Rücktritt der Landesversammlung und Regierung zu erzwingen. Ministerpräsident Ghafloor, dessen Kopf Narayan fordert, hatte unlängst gedroht, seine Geduld sei zu Ende und er werde nicht davor zurückschrecken, seinen Gegenspieler festzunehmen, sollte er eine neue „gewalttätige Bewegung“ in Bihar vom Stapel lassen.

Abschrift aus Hannoversche Allgemeine Zeitung vom 20. 03. 1975, Seite 3

Wie aus dem Vorwort der Herausgeber von „Vom Sozialismus zu Sarvodaya“ hervorgeht, war Narayan im Mai 1958 auch im Internationalen Freundschaftsheim Bückeburg. Ich habe ihn dort damals als Vortragenden erlebt. TA