

Wittig, Hans-Georg

## Gandhis Weg zur Wahrheit

*Zeitschrift für Entwicklungspädagogik* 7 (1984) 4, S. 10-14



Quellenangabe/ Reference:

Wittig, Hans-Georg: Gandhis Weg zur Wahrheit - In: *Zeitschrift für Entwicklungspädagogik* 7 (1984) 4, S. 10-14 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-268620 - DOI: 10.25656/01:26862

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-268620>

<https://doi.org/10.25656/01:26862>

in Kooperation mit / in cooperation with:

# ZEP

Zeitschrift für internationale Bildungsforschung  
und Entwicklungspädagogik

"Gesellschaft für interkulturelle Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik e.V."

<http://www.uni-bamberg.de/allgpaed/zep-zeitschrift-fuer-internationale-bildungsforschung-und-entwicklungspaedagogik/profil>

### Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

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

### Kontakt / Contact:

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft

ISSN 0172-2433

# ZEP

Nr. 4 Dez '84

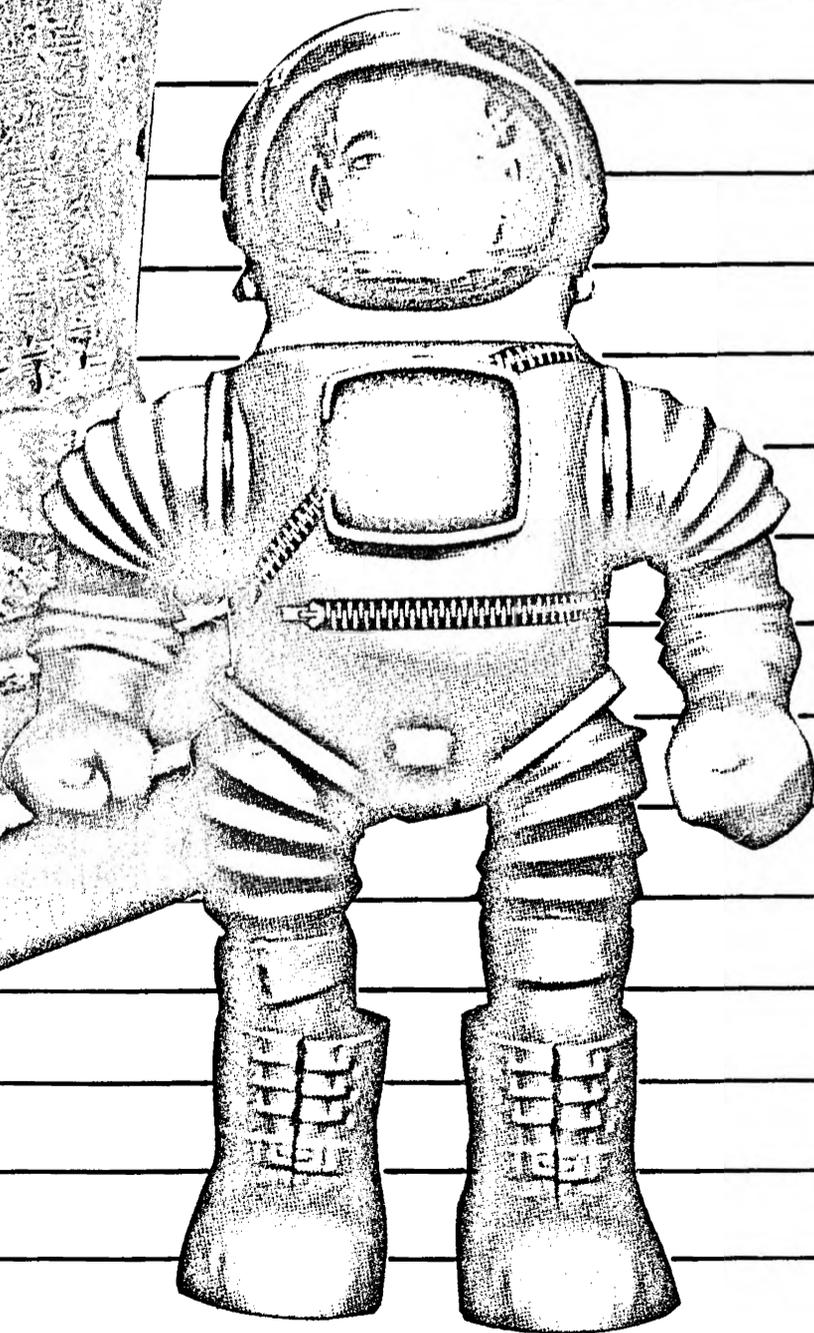
7. Jahrgang

4,- DM

Zeitschrift für EntwicklungsPädagogik



## Vom langsamen (Um-) Denken



Datta

Wittig

Beer

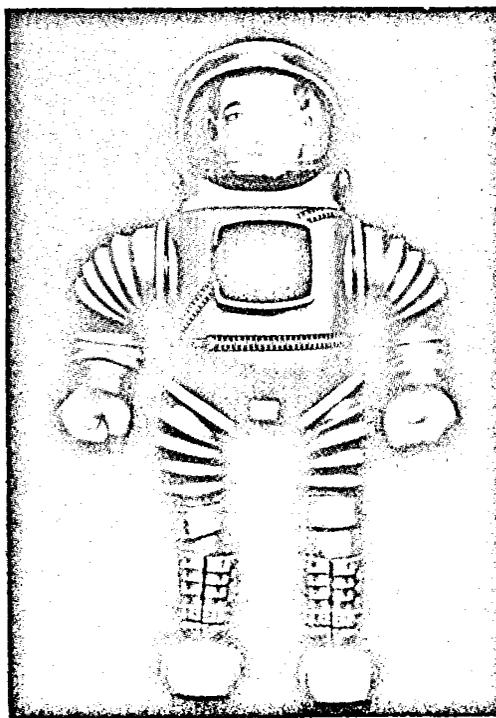
Spengler

u.a.

# Zeitschrift für EntwicklungsPädagogik

# INHALT

Editorial	2
Asit Datta Theorie und Praxis der Entwicklungspädagogik Lernprozesse und Krisen	3
Hans-Georg Wittig Gandhis Weg zur Wahrheit	10
Wolfgang Beer Entwicklungspädagogik im Kontext sozialer Bewegungen	15
Elisabeth Spengler Lernen beginnt in Situationen, nicht über Informationen	20
Das Portrait. Der ÖIE, Österreichischer Informationsdienst für Entwicklungspolitik	23
Unterrichtsvorschlag Fleisch macht hungrig – von Jürgen Mack	25
Tagebuch	28
Bücher	30
Film	32
Informationen	33



Herausgeber: Alfred K. Tremel, Altheimer Str. 2, 7410 Reutlingen 24, Tel. 07121/66606 • Redaktion: Gerhard Mersch, Niederstr. 9-11, 4300 Essen, Tel. 0201/322648, Gottfried Orth, Schaumburger Str. 2, 3000 Hannover 21, Tel. 0511/750500, Klaus Seitz, Altheimer Str. 2, 7410 Reutlingen 24, Tel. 07121/66606; Erwin Wagner, Schwärzlocher Str. 86, 7400 Tübingen, Tel. 07071/42224 • Erscheinungsweise: mindestens 4 Ausgaben pro Jahr • Bezugspreise: Einzelheft 4,50 DM; Abonnement: 25,- DM; ermäßigte Abonnements 20,- DM auf Anfrage • Bankverbindung: Konto 210 583 bei Stadtparkasse Essen (BLZ 360 501 05) • Verlag: Statwerk e.G. - Druck- und Verlagsgenossenschaft, Niederstr. 9-11, 4300 Essen 1 • Satz: Klartext, Essen, Viehofer Platz 1 • Gestaltung: Georg Plange, Rupert Tacke, Jürgen Lamers, Essen • Bestellungen den Verlag • Manuskripte an die Redaktion • Adressenänderungen von Abonnementsbeziehern bitten wir dem Verlag rechtzeitig mitzuteilen.

---

## Hans-Georg Wittig

# Gandhis Weg zur Wahrheit

H.-G. Wittig hat in einem Brief an mich darauf hingewiesen, warum ein Beitrag über Gandhi von zentraler Bedeutung für entwicklungspädagogische Theorie und Praxis ist. Aus diesem Brief sei hier einiges zitiert: Die wichtigsten Anforderungen an entwicklungspädagogische Praxis sind nicht institutioneller, sondern humaner Art: es geht vor allem um die personale Qualität der Beteiligten, und da ist Gandhi vorbildlich. So dann muß sich Entwicklungspädagogik auf die entscheidenden Weltprobleme der Gegenwart beziehen – das haben Gandhis Bemühungen ge-



„Stellen wir uns vor, es werde in einigen Jahrtausenden noch Menschen geben, die sich für die dann lange vergangenen Phasen menschlicher Geschichte interessieren, ... so werden der Zukunft unsere radikalen Politiker zu inhuman, unsere humanen Politiker nicht radikal genug erscheinen; vielleicht wird von den Großen unseres Jahrhunderts nur Gandhi vor ihrem Urteil bestehen.“ So sieht es Carl Friedrich von Weizsäcker (WN 121), und wir haben Anlaß, ihm zuzustimmen. Wie ist es Gandhi gelungen, in seiner Humanität so radikal zu werden und in seiner Radikalität so human zu bleiben, wie es im Atomzeitalter notwendig geworden ist?

Gandhi selbst versteht sein Leben als ein Streben nach Wahrheit. „Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit“ - so lautet der Untertitel seiner Autobiographie. Der letzten und ganzen Wahrheit, die er mit Gott gleichsetzt und die kein Mensch im irdischen Leben völlig erreichen kann, versucht er näherzukommen. An der jeweils erreichten Wahrheit - an dem, was er als wahr und gerecht eingesehen hat - hält er unerschütterlich fest, es sei denn, er wird eines Besseren überzeugt, wodurch er der letzten Wahrheit wiederum näherkommt. Dieses Festhalten an der Wahrheit ist ebenso human wie radikal: Einerseits schließt es die mitmenschliche Offenheit, ja die demütige Bereitschaft ein, sich jederzeit überzeugen zu lassen, also auch von festverwurzelten Meinungen sich zu lösen aufgrund von Argumenten,

deren Geltung nicht davon abhängen kann, wer sie vorbringt, Freund oder Feind. Andererseits schließt Festhalten an der Wahrheit ebenso die radikale Zivilcourage ein, nötigenfalls eher zu sterben, als sich irgendeiner Macht der Welt zu beugen, die sich statt durch bessere Argumente bloß mittels Gewalt durchsetzen will. So unbeirrbar an der Wahrheit festzuhalten setzt voraus, sich aus der Ich-Befangenheit zu lösen, in der wir gewöhnlich leben, eine Gelöstheit also, die vom furchtsamen Besorgtsein um das eigene Ich ebenso entfernt ist wie vom eigenmächtigen Streben nach bedingungslosem Sich-Durchsetzen. So kann es für Gandhi auch nicht darum gehen, erlittenes Unrecht durch entsprechendes Unrecht zu vergelten, denn die von den Leidenschaften des Ich gelöste Wahrnehmung des Ganzen zeigt, daß sich durch derlei Vergeltung das Unrecht in der Welt nur fortsetzt und vermehrt. So bedeutet Festhalten an der Wahrheit schließlich, sich weder irgendwelchem Unrecht unterwürfig zu beugen noch es durch eigenes Unrecht eigenmächtig zu vergelten. Dies aber ist das Prinzip des gewaltfreien Widerstands, und Gandhi und seine Anhänger haben genau das Wesentliche getroffen, als sie ihn als „Satyagraha“ bezeichnet haben, denn das heißt: Festhalten an der Wahrheit (vgl. XIX 466). „Die Wahrheit“, sagt Gandhi, „ist hart wie ein Diamant und zart wie eine Blüte.“ (XXXIX 122)

tan. Schließlich darf es nicht mehr nur um individual-pädagogische Praxis gehen, sondern nötig ist die Anregung und Forderung gesellschaftlicher Lernbewegungen – auf beiden Ebenen hat Gandhi gearbeitet, ferner verknüpfen sich bei kaum einer anderen geschichtlichen Gestalt Theorie und Praxis so vollständig wie bei Gandhi (*my life is my message*): dies legt nahe Theorie und Praxis Gandhis für entwicklungspädagogisches Handeln fruchtbar zu machen, was – und dies ist der Vorteil der Untersuchung historischer Praxis – nicht auf ein utopisches Programm, sondern auf gelebtes Leben verweist ...

Diese vor allem ethische und religiöse Wahrheit nun, nach der er strebt und an der er, soweit er sie erreicht hat, festhält, ist nicht durch bloße Erkenntnis zu gewinnen, sondern nur durch Erprobung und Bewährung im eigenen Leben. Damit zeigt sich von neuem der notwendige Zusammenhang zwischen Humanität und Radikalität: Immer wieder betont Gandhi, daß die Wege dem Ziel, die Mittel dem Zweck angemessen sein müssen. Wir dagegen halten uns allzuoft für berechtigt, vermeintlich gute Zwecke auch mit Hilfe fragwürdiger Mittel anzustreben. Letztlich geschieht das aus Schwäche: Wir trauen uns nicht zu, humane Mittel so radikal einzusetzen, daß sie Schritt halten können mit den oft weniger humanen Mitteln unserer Konkurrenten und Gegner. Gandhi dagegen sieht: Nicht gute Zwecke heiligen böse Mittel, sondern böse Mittel entheiligen gute Zwecke. Die erstrebte Wahrheit also und der Weg zu ihr sind nicht voneinander trennbar: „My life is my message - mein Leben ist meine Botschaft.“

So gesehen ist Gandhis Weg zur Wahrheit das, was er in seiner Autobiographie höchst anschaulich und nicht ohne Humor beschreibt. Sie ist vor allem ein pädagogisches Buch. Da bei kaum einem anderen Menschen Praxis und Theorie, Lebenserfahrung und Reflexion so eng zusammenhängen wie bei Gandhi, sei versucht, zu Beginn seine Lebenswirklichkeit wenigstens kurz zu skizzieren.

Geboren 1869 als jüngstes Kind eines

Ministers in einem winzigen indischen Fürstentum am Arabischen Meer, wächst Mohandas Gandhi in einer Atmosphäre auf, die sich von unserer heutigen grundlegend unterscheidet: Die Religiosität des Lebens ist intensiv, aber tolerant. Angehörige verschiedener Religionen gehen im Elternhaus aus und ein. Mohandas, der selber Hindu ist, erlebt das äußerst lebensschützende Verhalten der Jain-Mönche. Daß der Genuß von Fleisch und Alkohol ausgeschlossen ist, versteht sich von selbst. Die Mutter erlegt sich lange Fastenzeiten auf, aber sie tut dies in heiterer Gelassenheit. Der Vater praktiziert Zivilcourage, indem er sich von einem britischen Beamten lieber einsperren läßt, als dessen Beleidigung seines Fürsten zu dulden. Der furchtsame und schüchterne Mohandas legt mehr Wert auf seine moralische als auf seine intellektuelle Entwicklung. Als Dreizehnjähriger wird er verheiratet mit Kasturbai, die an seiner Seite bis 1944 ein oft schweres Leben führt, aber, zunehmend als Partnerin ernstgenommen, ihn ihrerseits zunehmend in seinem Kampf unterstützt – der Enkel Arun Gandhi schildert sie liebevoll, aber auch mit Recht als eine der großen Frauen Indiens. Die Kinderheirat hat Ereignisse zur Folge, die Gandhis Einstellung zur Sexualität lange überschatten. Mut zeigt er, als er - achtzehnjährig - gegen den Widerstand seiner Kaste nach London reist, ins Herz der britischen Weltmacht, um dort Jura zu studieren. Nach einem mißglückten Versuch der Überanpassung an den Lebensstil des gentleman lernt er durch westliche Vermittlung den Wert der heimatlichen Tradition hinduistischer Religion erst wirklich schätzen. Ihre Wahrheit verbindet sich für ihn mit der Wahrheit des Christentums, die Bhagavadgita und die Bergpredigt werden ihm gleichermaßen bedeutsam. Zugleich hält er sich an das Gelübde, in England auf Fleisch, Alkohol und sexuelle Beziehungen zu verzichten. Immer neue und strengere Gelübde, die nie gebrochen werden, werden ein wesentliches Mittel seiner kontinuierlichen Selbsterziehung.

Als er nach seinem Studium zur Enttäuschung seiner Verwandten als Rechtsanwalt in Indien versagt, erhält

er die Möglichkeit, zur juristischen Unterstützung einer indischen Firma nach Südafrika zu gehen. Schließlich gelingt es ihm dort, zwischen seinen Auftraggebern und deren Gegnern einen Vergleich herbeizuführen, und bei dieser Gelegenheit lernt er die gerechte Lösung wechselseitigen Einvernehmens höherzuschätzen als das übliche Ende von Konflikten, welches darin besteht, daß die eine Seite ganz gewinnt und die andere ganz verliert, was fast immer ungerecht ist und darum neue Konflikte heraufbeschwört. Vor allem aber kommt es nun, 1893, zu einem Schlüsselerlebnis: Als Gandhi in einem Zugabteil I. Klasse reist, verlangt ein mitreisender Weißer, er als Farbiger solle das Abteil verlassen, obwohl er im Besitz einer Fahrkarte I. Klasse ist. Als er sich weigert, wird er am nächsten Bahnhof zu nächtllicher Stunde gewaltsam aus dem Zug gesetzt. Zum erstenmal erfährt er die ungerechte, seine Menschenwürde tief verletzende Rassendiskriminierung am eigenen Leibe. Und jetzt wird aus dem schüchternen Rechtsanwalt, der erfolglos war, solange es um seine eigene Karriere ging, plötzlich der beredete und unbeirrbar Verfechter der berechtigten Interessen seiner Landsleute in Südafrika. Aus dem geplanten kurzen Aufenthalt wird fast ein Vierteljahrhundert, in dem die entscheidenden Methoden von "Satyagraha" entdeckt und mit Erfolg erprobt werden. Zugleich verändert Gandhi seinen Lebensstil radikal: Von der Lektüre von John Ruskins Buch "Unto This Last" ist er so begeistert, daß er - im Unterschied zum Autor selber - sofort beginnt, dessen Vorschläge in die Tat umzusetzen und eine Farm zu gründen. Diese Farm ist einerseits als Lebensgrundlage für die Inder erforderlich, die durch die gewaltfreien Kampagnen in Not geraten, andererseits wird sie als Muster einer freiwillig in Einfachheit lebenden Gemeinschaft zum Vorläufer von Gandhis späteren Ashrams. Der Jurist Gandhi macht nun vielerlei harte Erfahrungen in Gefängnissen, aber da sein Leben außerhalb der Gefängnisse inzwischen ebenso einfach und hart ist und zudem aufreibender, nutzt er die Haftzeiten als Besinnungs- und Lektürepausen, und wenn Mitstreiter ein-

gesperrt werden, übermittelt er ihnen zuweilen telegraphisch seine Glückwünsche. Erst zu Beginn des Ersten Weltkriegs kehrt er, nach erfolgreichem Abschluß seiner Kampagnen in Südafrika, nach Indien zurück, dort als "Mahatma", als "Große Seele" gefeiert. Damit beginnen mehr als drei weitere Jahrzehnte eines politischen Kampfes in nunmehr wesentlich erweitertem Rahmen - bis Gandhi 1948, nachdem sein Leben bereits mehrfach in Gefahr war, von einem Hindu-Fanatiker erschossen wird, weil er dem abgespalteten Moslemstaat Pakistan finanzielle Gerechtigkeit widerfahren lassen will.

Was ergibt sich aus diesen wenigen Hinweisen auf Gandhis Leben für das Thema seines Weges zur Wahrheit? Am Ende seiner Autobiographie schreibt er: "Alle meine Erfahrungen haben mich überzeugt, daß es keinen anderen Gott gibt als die Wahrheit. Und wenn nicht jede Seite dieses Buches davon zeugt, daß das einzige Mittel, um die Wahrheit zu realisieren, Gewaltfreiheit ist, würde ich alle Mühe, die ich auf diese Darstellung verwendet habe, für verloren erachten. ...Wie aufrichtig auch immer mein Streben nach Gewaltfreiheit gewesen ist, es war doch unvollkommen und unzulänglich. Daher vermag das kleine, flüchtige Aufleuchten der Wahrheit, das ich hier und da schauen konnte, schwerlich eine Vorstellung von ihrem unbeschreiblichen Glanz zu vermitteln ... Um den allumfassenden und alles durchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muß man gelernt haben, auch das geringste Wesen der Schöpfung zu lieben wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich gegen irgendein Lebensgebiet zu verschließen. Deshalb hat mich meine Hingabe an die Wahrheit auf das Feld der Politik geführt. Und ich kann ohne das geringste Zögern, wemgleich in aller Demut, sagen, daß die, die behaupten, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion heißt." (XXXIX 401)

So verlockend es wäre, diese Sätze sogleich auf unsere aktuelle Situation zu beziehen – zuvor müssen wir uns

darum bemühen, sie genauer zu verstehen. Nunmehr ist also vor allem aus philosophisch-anthropologischer Sicht nach Gandhis Bestimmung des menschlichen Lebens als eines Weges zur Wahrheit zu fragen, dann aus politisch-pädagogischer Sicht danach, wie Gandhi selbst seinen Weg zur Wahrheit geht und welche Bedeutung dieser Weg für uns im Atomzeitalter hat. Die meisten von denen, die sich mit Gandhi befassen, wenden sich entweder nur dem einen oder nur dem anderen dieser beiden Aspekte zu, beachten aber zu wenig die sachlich notwendige Verbindung zwischen ihnen. Den einen erscheint Gandhi dann nur als religiöser Mensch, an dessen Vorbild man sich erbauen kann, ohne radikale politische Konsequenzen ziehen zu müssen, den anderen erscheint er nur als Strategie, von dem man für die eigenen Aktionen lernen kann, ohne sich selbst zur Humanität hin wandeln zu müssen.

Zum philosophisch-anthropologischen Aspekt des Themas. Was versteht Gandhi unter Wahrheit? Über die einleitenden Bemerkungen hinaus läßt sich das, worum es geht, in erster Annäherung als "existenztragende Wahrheit" bezeichnen (LP 2.A., 146-149) - im Unterschied zur Wahrheit wissenschaftlicher Aussagen. Die Gewinnung wahrer wissenschaftlicher Aussagen und deren intersubjektive Überprüfung setzen nur bestimmte intellektuelle Fähigkeiten voraus, die Erlangung existenztragender Wahrheit erfordert zusätzlich bestimmte Wert-erfahrungen, also das experimentierende Suchen nach solchen Erfahrungen, also eine ihnen entsprechende Lebenspraxis. Für Gandhi geht es um die Doppelfrage, wie wir leben sollen und wie wir leben können, also um das Gute im Sinne der antiken Ethik: einerseits um das Gute als unbedingten Anspruch an unser Leben, andererseits um das Gute als ermöglichenden Grund für unser Leben. Der Hinweis auf die antike Ethik ist hier angemessen, denn Gandhi weist seine Anhänger wiederholt auf Sokrates hin. Sokrates ist für Gandhi ein Vorbild der Gewaltfreiheit, weil Sokrates bei seiner radikalen Wahrheitssuche das ihm



angetane Unrecht bis zum Tode gelassen erduldet, ohne es gutzuheißen, aber auch ohne sich dazu hinreißen zu lassen, es seinerseits mit Unrecht zu vergelten.

Über das Gute, das uns im Leben wie im Sterben unbedingt angeht, spricht Gandhi zugleich in religiöser Sprache. Die an den Hinduismus anknüpfende Gleichsetzung von Wahrheit, Sein und göttlichem Selbst kann hier nicht erläutert werden - ich verweise dafür z.B. auf Glyn Richards' Buch "The Philosophy of Gandhi". Aber Gandhi ist, wie schon erwähnt wurde, nicht nur Hindu - hier wie in vielen anderen Bereichen ist er Vermittler, Brückenbauer zwischen Ost und West. Er sagt: "Das Wesen der Religionen ist ein einziges; nur ihre Anwege sind verschieden." (SWMG VI 269) Von Gott heißt es demgemäß: "Er ist ein personaler Gott für die, die Seine personale Gegenwart brauchen. Er ist verkörpert für die, die Seine Berührung brauchen. ... Er ist in uns und doch über uns und jenseits von uns." (XXVI 224) Und weiter: "Die eine Religion ist jenseits aller Aussprechbarkeit." (SWMG IV) Wer so glaubt, ist nicht in Gefahr, das Betroffensein durch das, was ihn unbedingt angeht, zu pervertieren in einen Ausschließlichkeitsanspruch der je einen Religion - eine Gefahr, der gerade auch Christen bis zum heutigen Tage immer wieder erlegen sind.

Dennoch: Kann der moderne Europäer, der durch die religionskritische

Skepsis der Aufklärung gegangen ist, Gandhis Rede von Religion und Gott wirklich folgen? An dieser Stelle sollten wir sehen, daß es gerade zwischen Kant und Gandhi erstaunliche Übereinstimmung gibt. Zwar wird Kant von Gandhi fast nirgends erwähnt, aber nicht nur die für beide kennzeichnende Grundhaltung intellektueller Redlichkeit und ethischer Religiosität ist es, die hier einen Vergleich nahelegt. Zum einen hat der Religionswissenschaftler Helmuth von Glasenapp gezeigt, welche überraschenden Parallelen zwischen der Philosophie Kants und den indischen Religionen ganz allgemein bestehen. Zum anderen ist einer der Menschen, die Gandhi tief geprägt haben, der russische Dichter Tolstoi, Tolstoi aber war seit seiner Originallektüre von Kants "Kritik der praktischen Vernunft" ein überzeugter Anhänger und Verehrer Kants. Auch in Gandhis Weg zur Wahrheit gilt nun - Kantisch gesprochen - der Vorrang der "praktischen Vernunft": Gott kann nicht theoretisch erkannt werden, vielmehr stellt sich allein für den, der mit dem Anspruch der Moralität bereits Ernst macht, überhaupt erst die Frage nach Gott in angemessener Weise, und nur er, der schon moralisch Handelnde, darf auf Gott hoffen. Gerade die an Salter anknüpfende Veröffentlichung von "Ethical Religion" atmet Kantischen Geist. Diese Veröffentlichung erfolgt 1907, also in der für Gandhi entscheidenden Zeit in Südafrika, in der er sein Leben asketisch vereinfacht und das Instrumentarium des gewaltfreien Kampfes entwickelt. Bei Moralität ohne Religion, so heißt es in "Ethical Religion", handle es sich nur um ein theoretisches Mißverständnis, bei Religion ohne Moralität hingegen zusätzlich um ein praktisches Versagen (SWMG IV 21). Immer wieder betont Gandhi: "Gott kann nur durch Liebe gefunden werden." (SWMG VI 153) "Ich lehne jede religiöse Lehre ab, die nicht an die Vernunft appelliert und mit der Moralität in Konflikt gerät." (SWMG VI 264) Und weiter: "Dem Menschen ist nicht gegeben, die ganze Wahrheit zu wissen. Seine Pflicht ist, der Wahrheit gemäß zu leben, wie er sie sieht, und dabei auf das reinste

## Hans-Georg Wittig

Mittel zurückzugreifen, d.h. Gewaltfreiheit." (LVI 216) Vielleicht dürfen wir sagen, daß Gandhi im 20. Jahrhundert gegen militärische und wirtschaftliche Machtpolitik praktisch verwirklicht hat, was Kant im 18. Jahrhundert gegen den selbstsicheren Fortschritts-glauben neuzeitlicher Wissenschaft theoretisch vorgeklärt hat.

Damit nähern wir uns dem Punkt, an welchem sich der philosophisch-anthropologische Aspekt unseres Themas mit dem politisch-pädagogischen verbindet. Welche Prinzipien der Lebensgestaltung sind es denn konkret, die Gandhis Weg zur Wahrheit unterstützen? Es sind zwei: Brahmacharya und Ahimsa. "Brahmacharya" bedeutet eine asketische Einschränkung der Vielzahl unserer Wünsche auf unsere wahren Bedürfnisse hin und bezieht sich vor allem auf den Umgang des Einzelnen mit sich selbst. "Ahimsa" bedeutet Gewaltfreiheit und bezieht sich vor allem auf den Umgang mit unseren Mitmenschen, ja Mitgeschöpfen.

Zunächst zu Brahmacharya. Gandhi: "Es ist dasjenige Verhalten, das uns in Verbindung mit Gott bringt. Dieses Verhalten besteht in der völligen Kontrolle über alle unsere Sinne." (LXIII 56) "Nichts kann uns so mächtig wie Fasten und Beten die erforderliche Disziplin, den Geist des Selbstopfers, die Demut und die Entschlossenheit des Willens geben, ohne die kein wirklicher Fortschritt möglich ist." (XVII 299) Viererlei gilt es hier zu beachten: Erstens werden Verzichtete kaum lange durchgehalten, wenn sie äußerlich bleiben. Nicht nur auf die Erfüllung überflüssiger Wünsche gilt es zu verzichten, sondern auf diese Wünsche selber. Derlei Verzichtete sollten zweitens nicht unzufrieden machen. Gandhi: "Man gibt Dinge auf, die man als schädlich betrachtet, und sollte darum bei ihrem Verlust Freude empfinden." (XXXI 134, vgl. XXXIX 143) Drittens sieht Gandhi die Dienstfunktion von Übungen der Enthaltensamkeit, wenn er sagt: "Mancher Mensch, der Fleisch isst, aber mit jedermann gottesfürchtig umgeht, ist seiner Freiheit näher als jener, der zwar aus religiösen Gründen Fleisch und viele andere Dinge ab-



lehnt, aber trotzdem Gott in allen seinen Taten lästert." (VI 6.10.21, Sarv. 24) Viertens kommt Brahmacharya auch dem Miteinanderleben zugute: "Die Goldene Regel", sagt Gandhi, "...bedeutet, entschlossen den Besitz dessen zurückzuweisen, was Millionen nicht haben können." (XXXI 45) Damit ist präzise formuliert, worauf der kategorische Imperativ im 20. Jahrhundert hinauslaufen mußte.

Nun zu Ahimsa, Gewaltfreiheit. Grundlegend ist hier die Unterscheidung von Tat und Täter. Wieder Gandhi: "Der Mensch und sein Tun sind zweierlei. Während eine gute Tat Billigung und eine böse Tat Mißbilligung finden sollte, verdient der Täter der Tat, ob gut oder böse, immer Achtung oder Mitleid, je nach Lage des Falles. 'Hasse die Sünde und nicht den Sünder' ist ein Gebot, das, obgleich leicht genug zu verstehen, nur selten verwirklicht wird, und darum breitet sich das Gift des Hasses in der Welt aus." (XXXIX 220) Dies ist eines der entscheidenden Zitate aus der Autobiographie. Mit dem schlichten Gebot "Hasse die Sünde und nicht den Sünder" überbietet Gandhi nicht nur die pädagogische Regel, allein das Handeln Heranwachsender zu beurteilen, nicht aber sie als Personen, sondern er begründet damit zugleich die Haltung der Gewaltfreiheit: In der Tat, wenn ich mit der Ablehnung der Handlungen meines Gegners zugleich auch ihn als gesamte Person verteufeln würde, warum sollte ich ihn dann nicht gewalt-sam beseitigen? Jedoch eben damit

würde ich zu weit gehen und mich selber eines Unrechts schuldig machen, denn damit würde ich nicht nur seine ungerechtfertigten Übergriffe zurückweisen, sondern zugleich auch seine berechtigten Lebensansprüche verletzen und vernichten - ich würde bloß meinen erregten Leidenschaften nachgeben, die eine unverzerrte Wahrnehmung der viel differenzierteren Wahrheit unmöglich machen.

Wenn nun Gandhi Moralität, Askese, politischen Kampf so sehr betont, bedeutet das freilich nicht, daß er der Illusion verfällt, durch sein Handeln den Erfolg erzwingen zu können. Zwar fordert er uns zum Handeln auf, aber er hebt zugleich hervor, daß wir in der Lage sein müssen, nötigenfalls auf die Früchte unseres Handelns zu verzichten. Wir sollen uns zwar nach besten Kräften anstrengen, das Notwendige zu tun, aber wir bedürfen zugleich der Gelöstheit, hinzunehmen, was wir nicht ändern können.

Versuchen wir, nach allem Bisherigen Gandhis Grundhaltung auf seinem Weg zur Wahrheit in einem einzigen Wort zusammenzufassen, so ist es wohl am treffendsten, sie als "Mitgeschöpflichkeit" zu bezeichnen: Im Mittelpunkt stehen für Gandhi Schöpfer und Schöpfung, der Menschen versteht sich darum angemessen nur als Geschöpf, und er lebt angemessen nur dann, wenn er sich dementsprechend geschöpflich verhält. Dies darf aber nicht als isolierte Zuwendung des einzelnen Geschöpfes zu seinem Schöpfer mißverstanden werden, sondern unsere

Aufgabe ist, uns zugleich brüderlich nicht nur unseren Mitmenschen, sondern allen unseren Mitgeschöpfen zuzuwenden, Gott also zu dienen durch den Dienst an seiner Schöpfung.

Was bedeutet das angesichts der radikalen Gefährdung alles uns bekannten Lebens im Atomzeitalter? Gerade durch seine unbeirrbar Konsequenz kann Gandhi uns auch in politischer und pädagogischer Hinsicht orientieren. Gandhis Antwort auf Abhängigkeit und Elend der armen Länder ist ihre nicht nur politische, sondern auch wirtschaftliche und kulturelle Befreiung von den Industrienationen – Gandhi ist der erste große Befreier der Dritten Welt, und seine bei uns noch kaum bekannte Kritik des "Industrialismus" gewinnt zunehmend an Aktualität. Gandhis Antwort auf den modernen Krieg, auch auf die Atombombe, von deren Existenz und Einsatz er in seinen letzten Jahren noch erfahren hat, ist konsequente gewaltfreie Konfliktaustragung – auf die fortwirkende Bedeutung dieser politischen Strategie weist heute z.B. in den USA Gene Sharp hin. Gandhis Antwort auf die Folgen unbegrenzter industrieller Wucherungsprozesse ist eine dezentral organisierte Gesellschaft möglichst kleiner Gemeinschaften, die durch wirtschaftliche Selbstversorgung und demokratische Selbstregierung bestimmt sind – in seinen Ashrams und in denen seiner Anhänger ist dieses Fernziel für Indien keimhaft verwirklicht. Gandhi strebt das alles an, weil er sieht, daß weder Kapitalismus noch Sozialismus Modelle für eine humane Zukunft sein können. Beide kritisiert er unter dem Gesichtspunkt von Machtkonkurrenz und Machtkonzentration. Nicht um eine Verteufelung von Macht geht es dabei, sondern um Einsicht in ihre Ambivalenz, also ihre Gefährlichkeit. So ist seine Antwort auf die Grundherausforderung der Machtsteigerung eine doppelte: Soweit Macht – z.B. gegen Unterdrückung – noch nötig ist, ist sie in den Dienst von Verständigung und Versöhnung zu stellen, langfristig aber ist Macht, soweit es möglich wird, abzubauen.

Da Gandhi sieht, daß diese Lösungen nicht allein durch politische Strukturveränderungen zu erreichen sind, son-

dern einen Wandel in der Grundhaltung der Einzelnen voraussetzen, hängen für ihn Politik und Pädagogik unlösbar zusammen, und so wird er selbst pädagogisch tätig sowohl in der Erziehung Einzelner als auch in der Anregung und Förderung gesellschaftlicher Lernbewegungen. Als Lehrer und Erzieher geht es ihm – wie vielen zeitgenössischen Reformpädagogen – in seinen Ashrams zwar auch um intellektuelle Bildung, mehr aber noch um die Bildung praktischer Fähigkeiten und vor allem um die der moralisch-religiösen Grundhaltung. Um die Bildung von Kopf und Hand und Herz geht es ihm also, und aus eigener Erfahrung findet er das methodische Grundgesetz ethischer Bildung, das in der klassischen Pädagogik besonders klar und eindringlich Pestalozzi formuliert hat: Bloße Wortbelehrung genügt hier nicht, vielmehr wirkt sich das Wissen des Guten nur dann in Lebensentscheidungen aus, wenn ihm das Können vorausgeht, das Können aber kann nur geübt werden, wenn ihm seinerseits das Wollen vorausgeht, das durch die vertrauende Liebe und die anspornende Autorität des Erziehers geweckt wird. Dieses Bestreben, zuerst das Wollen des Guten zu wecken, dann das Können des Guten zu üben und erst zum Schluß das Kennen des Guten zu klären, bestimmt auch die Art, in der Gandhi – weit über seine individualpädagogische Praxis hinaus – gesellschaftliche Lernbewegungen voranbringt. Nur durch Lernprozesse großer Gruppen und letztlich ganzer Gesellschaften kann es ja gelingen, den wirtschaftlichen, politischen, militärischen Herausforderungen der Gegenwart gerecht zu werden. Hier nimmt Gandhi auf wiederum humane und radikale Weise in der Praxis vorweg, was erst vor kurzem im "Lernbericht" des Club of Rome als Programm "innovativen Lernens" theoretisch entfaltet worden ist. Voraussetzung all dieser Pädagogik ist, daß der Erzieher selber das verwirklicht, was er vermitteln möchte, Voraussetzung ist also die Selbsterziehung des Erziehers. Damit schließt sich der Kreis, denn diese Selbsterziehung Gandhis ist sein Weg zur Wahrheit.

Genau diese Selbsterziehung ist das,

was wir heute brauchen. Gesellschaftliche Lernbewegungen, die in der von Gandhi gewiesenen Richtung voranzukommen suchen, gibt es heute ja: z.B. die Öko- und die Friedensbewegung. Aber unsere Gesellschaft erfährt zur Zeit eine Polarisierung zwischen Gegnern und Anhängern dieser Lernbewegungen. Gewiß haben jene, die noch auf die tradierten Denk- und Handlungsmuster setzen, viel von Gandhi zu lernen. Aber auch diejenigen, die bereits neue Wege zu gehen versuchen, tun gut daran, sich an Gandhis Weg zur Wahrheit zu orientieren: Nur so entgehen sie der sich verschärfenden Gefahr, die tradierten Feindbilder und die tradierten Machtkämpfe bloß mit neuen Vorzeichen zu wiederholen. Die Bedrohung unserer Lebenswelt hat sich zu sehr verschärft, als daß wir es uns noch lange leisten könnten, hoffnungsvoll begonnene Lernbewegungen immer wieder scheitern zu lassen. Müssen die einen überhaupt erst tief genug erschrecken, um die notwendige Radikalität des Bewußtseinswandels zu erreichen, so müssen die anderen der Versuchung widerstehen, aus ihrem Erschrecken über die Bedrohung allen Lebens in Inhumanität zurückzufallen.

In der weltgeschichtlich neuartigen Situation des Atomzeitalters, in die wir alle miteinander plötzlich und unvorbereitet geraten sind, gibt es eine billigere Lösung als diese letztlich nicht mehr. Um ein letztes Mal Gandhi zu zitieren: "Die Moral, die ... aus der äußersten Tragödie der (Atom-)Bombe abzuleiten ist, ist die, daß sie nicht durch Gegen-Bomben zerstört werden wird, wie eben auch Gewalt nicht durch Gegen-Gewalt vernichtet werden kann. Die Menschheit kann und muß allein durch Gewaltfreiheit aus der Gewalt herauskommen. Haß kann allein durch Liebe überwunden werden." (SWMG VI 254)

*(Wo nicht anders gekennzeichnet, wurde Gandhi nach CWMG zitiert. Eine erweiterte Fassung des hier veröffentlichten Textes erscheint demnächst im Rahmen einer umfassenderen Argumentation in Peter Kern/Hans-Georg Wittig: Notwendige Bildung. Studien zur pädagogischen Anthropologie. Frankfurt a.M. / Bern / New York.)*