



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Titel of Master's Thesis

„Aspekte einer schwierigen Beziehung: Welt und Mensch in
der Sicht M. K. Gandhis und R. Tagores“

verfasst von / submitted by

Walter Bauer, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 692

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Kultur u. Gesellschaft des neuzeitlichen Südasien

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenzle, MA

Ich möchte mich bei meiner Familie, Freunden und Bekannten – insbesondere bei Sabine Götz und Sebastian Wöhrer – für die Unterstützung bedanken.

Des Weiteren möchte ich mich bei meinem Betreuer Univ.-Prof. Dr. Martin Gaenzle und Dr. Alaka Chudal, MA für die während der Studienzeit in diversen Lehrveranstaltungen erhaltenen zahllosen Anregungen und Aufmunterungen herzlich bedanken!

INHALTSVERZEICHNISS

I. Anmerkungen zur Schreibweise, zu Abkürzungen und zur Zitierweise	7
1. Einleitung	8
1.1. Dramatis personae: Einführung an Hand der Gemeinsamkeiten	8
1.2. Motivation, Relevanz und Methode	12
1.3. Ziel, zentrale Fragestellungen und Thesen	16
1.4. Aufbau und Theorie	19
2. „On Becoming a (religious) Person“	24
2.1. Gandhi: Eine selektive biographische Skizze	24
2.2. Tagore: Eine selektive biographische Skizze	27
2.3. Religiosität bei Gandhi und Tagore: Einleitung	32
2.4. „[...] das moralische Gesetz in mir.“: Religion bei Gandhi	35
2.5. „[...] der bestirnte Himmel über mir [...]“: Religion bei Tagore	43
2.6. Religion bei Gandhi und Tagore: ein konziser abschließender Vergleich	50
3. Die Kontroverse in Briefen und Artikeln	54
3.1. Einführung und historischer Kontext	54
3.2. Tagore's reflections on non-cooperation and cooperation (Modern Review, Mai 1921, adressiert an C. F. Andrews)	56
3.3. English Learning (Young India, Juni 1921)	58
3.4. The Poet's anxiety (Young India, Juni 1921)	59
3.5. The Call of Truth: (Modern Review, August 1921)	60
3.6. The great Sentinel (Young India, Oktober 1921)	64
3.7. The cult of the Charkha (Modern Review, September 1925)	66
3.8. Striving for Swaraj (Modern Review, September 1925)	69
3.9. The poet and the charkha (Young India, November 1925)	70
3.10. Resümee und Nachtrag zum Thema „Ost-West Dichotomie“	72
4. Die pädagogischen Ideale Gandhis und Tagores	79
4.1. Einleitung	79
4.2. Gandhis Praxis: Ein Überblick	82
4.3. Die Kernstücke von Gandhis pädagogischen Ansätzen (unter Berücksichtigung der Wardha-Konferenz von 1937)	87
4.4. Tagores pädagogische Praxis	90

4.5.	Die Kernstücke von Tagores pädagogischen Ansätzen	93
4.6.	Gandhis und Tagores Konzepte im Vergleich	97
5.	<i>Konklusion: Individuum und Gesellschaft</i>	100
5.1.	Individualismus und Freiheit	102
5.2.	Gesellschaft, Zivilisation und Utopie	111
5.3.	Ambivalenzen und Abschluss	117
6.	<i>Literaturverzeichnis</i>	120
7.	<i>Anhang</i>	126
7.1.	Zusammenfassung	126
7.2.	Abstract	127

I. Anmerkungen zur Schreibweise, zu Abkürzungen und zur Zitierweise

Fremdsprachige Termini werden kursiv gesetzt, wobei bekanntere Begriffe in der in der Literatur üblichen Schreibweise (groß und ohne diakritische Zeichen) geschrieben werden (z. B. *Swadeshi*, *Khadi*, *Bhagavatgita*, *Upanishaden*, *Ashram*). Weniger bekannte Termini werden in latinisierter Schreibweise, kursiv, klein und mit entsprechenden Diakritika wiedergegeben (z. B. *sādhana*, *varṇāśrama*). Termini, die auch im besprochenen Text, insbesonere in den Briefen vorkommen, werden entsprechend der anglisierten Schreibweise von Gandhi und Tagore übernommen (z. B. *ananda* statt *anānda*, *ahimsa* statt *ahimsā*, *charkha* statt *carkhā*). Was die Nachweise für Zitate, Worterklärungen, diverse textliche Erläuterungen und Verweise betrifft, wird auf einen separaten Anhang verzichtet, stattdessen werden diese in den Fußnotenapparat integriert. Quellen werden mit dem Namen des Autors (Nachname) bzw. mit dem des Autors und Koautors (insbesondere bei Kompendien) und dem Erscheinungsjahr der verwendeten Ausgabe abgekürzt. Bei Sammelbänden und Werkausgaben wird zusätzlich noch in Klammern hinter der Jahreszahl der Titel des Einzelwerkes vermerkt. Was Publikationen betrifft, von denen lediglich ein Zitat für die Arbeit herangezogen wird, die aber ansonsten für dieselbe keine Rolle spielen, werden diese vollständig in der Fußnote angegeben, aber in der Literaturliste nicht berücksichtigt. In der Sekundärliteratur angegebenen Primärquellen, welche dem Autor nicht zugänglich sind, werden in den Fußnoten vollständig vermerkt.

Abkürzungen für Sprachen

Ben. Bengali

Skt. Sanskrit

Hin. Hindi

Verwendete Wörterbücher

Otto Böhtlingk (1998): Sanskrit-Wörterbuch: In kürzerer Fassung (Erstausgabe St. Petersburg 1879-1889). Delhi: Motilal Banarsidass.

R. S. McGregor: The Oxford Hindi-English Dictionary (2005). Oxford: Oxford University Press.

1. Einleitung

1.1. Dramatis personae: Einführung an Hand der Gemeinsamkeiten

Der grundsätzlichen Bedenklichkeit von Superlativen zum Trotz, lässt sich dennoch feststellen, dass Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) und Rabindranath Tagore (1861-1941), „The Father of the Nation“ und „The Poet of Asia“, die beiden einflussreichsten indischen Persönlichkeiten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren; der erste auch heute noch präsent – „[...] *a man for all times and all places*“¹ –, der andere außerhalb Indiens beinahe schon in Vergessenheit geraten. Ziel dieser Arbeit ist es in erster Linie, die wesentlichen Unterschiede in ihren Haltungen gegenüber Mensch und Welt herauszuarbeiten – was letztlich auch die Besonderheiten der beiden Persönlichkeiten selbst markanter hervortreten lässt –, primär an Hand der direkten Konfrontationen in Briefen und Zeitungsartikeln und mittels einer Gegenüberstellung der von ihnen initiierten erzieherischen und kommunalen Projekte. Bevor ich mich der Exposition dieses Zieles und der Rechtfertigung desselben widme, scheint es aber zunächst sinnvoll, Ähnlichkeiten hervorzuheben: erstens, da eine kurze Darstellung dieser zugleich eine Einführung in die Thematik bedeutet; und zweitens, da ein Vergleich, in der in dieser Arbeit angestrebten Art und Weise erst vor dem Hintergrund der Gemeinsamkeiten Sinn macht, wenn nicht sogar erst ermöglicht wird. Gerade diese Gemeinsamkeiten scheinen auch die Voraussetzung für den Umstand zu sein, dass sich Gandhi und Tagore aller Differenzen und offener Kritik zum Trotz zeit ihres Lebens freundschaftlich zugetan waren: „*Each accepted cordially the other's right to differ. These differences on public issues never affected, as far as one can judge from the letters, their personal relationship.*“² Etwas Wesentliches war ihnen gemeinsam, das aber auch von K. Dutta und A. Robinson in ihrer Tagore-Biographie nicht genau festgemacht wird: „*In final analysis it transcended their vast differences.*“³

Zunächst zu einer offensichtlichen Gemeinsamkeit, nämlich dem Umstand, dass beide in ein kulturelles Klima hineingeboren wurden, das von massiven Brüchen und Konfrontationen gekennzeichnet war, Konfrontationen, die von beiden allerdings unterschiedlich verarbeitet wurden. Ashis Nandy konstatiert, dass in den letzten 150 Jahren diverse vom Reformwillen motivierte afro-asiatische Denker zwischen drei grundsätzlichen Oppositionspaaren zu vermitteln suchten: zwischen Osten und Westen, Tradition und Modernität, und der Vergangenheit und dem

¹ Brown 1998, p. 394

² Bhattacharya 2015, p. 2

³ Dutta/Robinson 1997, p. 321

Jetzt.⁴ Hinsichtlich des Werdens und Wirkens der Persönlichkeiten, welchen diese Arbeit gewidmet ist, scheint mir insbesondere die Ost-West Dichotomie, also die Konfrontation zwischen Indien und der westlichen Zivilisation bzw. Indien und der britischen Kolonialherrschaft von Relevanz, wobei vorausgesetzt wird, dass die drei von Nandy genannten Oppositionen in ihrem Inhalt nicht klar voneinander getrennt werden können. Weder Gandhis noch Tagores Entwicklung ist ohne die Einbettung in dieses Spannungsfeld denkbar, wobei der Einfluss natürlich sowohl negativer als auch positiver Natur ist. Zunächst zur positiven Seite: Gandhi erhielt in England seine Ausbildung zum Rechtsanwalt – eine nicht zu unterschätzende Berufswahl, was sein weiteres Wirken betrifft –, beschäftigte sich in dieser Zeit erstmalig ernsthaft mit bestimmten Aspekten der indischen Tradition und fand dort eine ethische Rechtfertigung für seinen Vegetarismus.⁵ Später entnahm er wichtige theoretische Waffen für seinen Kampf gegen die westliche Zivilisation und die britische Herrschaft in Indien den Schriften westlicher Denker, unter welchen vor allem Leo Tolstoi, John Ruskin, und Henry David Thoreau hervorzuheben sind.⁶ Es muss allerdings ergänzt werden, dass es sich bei diesen Persönlichkeiten um Denker handelt, die selbst teilweise in krasser Opposition zum *grand recit* der westlichen Zivilisation standen, und nicht um Sprachrohre des „dominanten Narratives“ – um einen zentralen Begriff der *Subaltern-Studies* Autoren zu bemühen – derselben. Was den negativen Aspekt betrifft, so fand Gandhi erst in der Konfrontation mit dem Westen und der modernen Zivilisation – zunächst in Südafrika und schließlich ab 1915 in Indien selbst – eine Motivation für seinen Kampf und ein wesentliches Agens für eine persönliche Entwicklung, die von diesem Kampf geprägt war. Tagore hingegen wurde vor allem von Werten positiv angesprochen, über die sich der Westen auch heute noch mehr oder weniger offen und bewusst selbst definiert und rechtfertigt. Hier ist an erster Stelle an Freiheit – insbesondere im Sinne von Wahl- und Entfaltungsfreiheit – und an den im Dienste der Erweiterung dieser Freiheit stehenden Einsatz von Technik und Wissenschaft, unter gleichzeitiger Kultivierung von Rationalität und Ablehnung einengender Aspekte von Religion und Tradition zu denken. Man kann auch, um es kurz zu fassen, behaupten, dass er vom oft bemühten, aber ambivalenten Konzept des Individualismus beeinflusst wurde. Vom Westen erhielt Tagore auch zum ersten Mal mit der Verleihung des Nobelpreises im Jahre 1913 eine beredte Bestätigung seiner Bemühungen und seiner Berufung als Dichter, eine Bestätigung, die ihm von seinen

⁴ Vgl. Nandy 2000, p. 1

⁵ Gandhi 1983, p. 43: „*From the date of reading this book [Henry Salt: Plea for Vegetarism, Anm. d. Verf.], I may claim to have become a vegetarian by choice.*“

⁶ Von den im Anhang von *Hind Swaraj* (Gandhi 2010, p. 118) zum näheren Studium empfohlenen zwanzig Werken sind lediglich zwei von indischen Autoren.

Landsleuten nicht zuletzt auf Grund seines politischen Nonkonformismus im Zuge der bengalischen *Swadeshi*-Bewegung um das Jahr 1905 verwehrt blieb.⁷ All dies trug dazu bei, dass er sich als Vermittler zwischen Ost und West sah und einen wichtigen Teil seines Wirkens auf eine Propagierung der Synthese von westlicher Rationalität und indischer Spiritualität ausrichtete. Auf der anderen, negativen Seite, erregten bestimmte Facetten der westlichen Zivilisation – insbesondere Materialismus, Ausbeutung und Nationalismus – mehr und mehr seinen Widerstand und motivierten ihn zu einer Art von Literatur und zu Vorträgen, sowohl in Indien als auch im Westen, die sich durch einen warnenden und didaktischen Grundcharakter auszeichneten, und so in einem gewissen Gegensatz zu seinem lyrischen Schaffen standen.

Was den Einfluss der anderen Seite der Opposition, denjenigen Indiens betrifft, ist dieser naturgemäß mannigfaltiger Art, aber nur schwer konkret festzumachen: Beide hielten, aller Kritik an ihrer Heimat zum Trotz, an einer romantisierenden Sicht auf Indien und seiner Vergangenheit fest, und waren letztlich auch von der Überlegenheit der indischen Zivilisation überzeugt.⁸ Gandhi stellte das seines Erachtens nach traditionell hinduistische Konzept der Gewaltlosigkeit⁹, (Skt.) *ahimsā*¹⁰, und das Dorf – „*India is to be found not in the few cities, but in its 7,00,000 villages.*“¹¹ – in das Zentrum seines Denkens und seiner praktischen Bemühungen. Tagore identifizierte Indien u. a. mit den seiner Meinung nach „typisch indischen“ Ideen der „Einheit in der Vielfalt“¹² und der Kooperation: „[...] *let India stand for the cooperation of all peoples of the world.*“¹³ Für Gandhi nahm die asketische Tradition, wie sie insbesondere vom Jainismus vertreten wird, einen wesentlichen Platz in seiner Lebenspraxis ein. Für Tagore stand die Identitätslehre, wie sie die *Upanishaden* mit der Betonung der Einheit von Welt- und Einzelseele – *Brahman* und *Atman* – vermitteln im Vordergrund. Aber beide haben sich der Tradition auf eine sehr idiosynkratische Weise bedient, beide haben bestimmten Aspekten dieser Tradition, motiviert durch einen radikalen Individualismus, eine eigenwillige Bedeutung verliehen. Folglich ist auch die Frage, inwiefern Gandhi und Tagore mit ihrer Geisteshaltung die indische Kultur vertreten, inwiefern sie etwas „typisch“ indisches repräsentieren,¹⁴ kaum eindeutig zu beantworten. Wobei auch nicht – den Versuchen S. Kakars und A. K. Ramanujans¹⁵ zum Trotz – ausgemacht erscheint, was diese indische Kultur genau auszeichnet, welches kulturelle Idiom sich Millionen

⁷ Vgl. Dutta/Robinson 1995, p. 161

⁸ Vgl. Gandhi 2010, p. 65; Collins 2008, pp. 29-31

⁹ Vgl. Gandhi 2010, p. 53;

¹⁰ Dieser Begriff wird im weiteren Verlauf der Arbeit in angliisierter Form – *ahimsa* – wiedergegeben.

¹¹ Gandhi 1962, p. 38

¹² Vgl. Bhattacharya 2015, p. 99

¹³ Ibid., p. 61

¹⁴ Vgl. ibid., p. 37

¹⁵ Siehe vor allem: Kakar 2015; Ramanujan 1989

von Menschen auf dem Subkontinent teilen. Gandhi scheint aber insgesamt stärker von lokalen Traditionen beeinflusst, in seiner Haltung loyaler gegenüber seiner Heimat, und in seiner Kritik – mit Ausnahme derjenigen, die mit dem Thema Unberührbarkeit und den von ihm so bezeichneten *Harijans*, den „Kindern Gottes“, d. h. den „Unberührbaren“ in Zusammenhang steht – wesentlich milder als Tagore zu sein. Dieser hat in Bengalen durch seine diversen Stellungnahmen zur *Swadeshi*-Bewegung und *charkha*-Verehrung im Speziellen, und der Kritik der indischen Mentalität im Allgemeinen oft den Unmut und die Feindseligkeit seiner Landsleute hervorgerufen.

Die Gemeinsamkeiten beziehen sich aber natürlich nicht lediglich darauf, dass beide im Spannungsfeld von Ost und West lebten, von diesen Sphären geprägt wurden und zwischen ihnen auf die ihnen gemäße Weise zu vermitteln suchten. Die wesentliche Gemeinsamkeit erscheint mir in dem von ihnen vertretenen und gelebten Individualismus, und in Aspekten, die von diesem nicht getrennt werden können, zu finden zu sein. Unter Individualismus¹⁶ ist an dieser Stelle vereinfacht und allgemein der Wille zu verstehen, einem in sich selbst entdeckten Ideal bzw. Komplex von Idealen gemäß zu handeln und zu leben, also, um es trivialer zu formulieren: Selbstbestimmung gemäß eigener Vorstellungen vom „richtigen“ Leben. In diesem Zusammenhang spielt natürlich auch der Begriff der Freiheit eine zentrale Rolle, vor allem die Freiheit, die in der Praxis darin besteht, eine Auswahl zu treffen, eine Auswahl, die davon absieht, lediglich zu imitieren; die sich am eigenen Ideal orientiert und Erfahrungen entsprechend interpretiert. Insbesondere John Stuart Mill betont diesen Aspekt von Individualität, wenn er schreibt: „[...] *to use and interpret experience in his own way. [...] The human faculties [...] are exercised only in making a choice. He who does anything because it is the custom, makes no choice.*“¹⁷; „*One whose desires and impulses are not his own, has no character.*“¹⁸

Die Verwirklichung des Ideals und die Auswahl, die in Bezug auf dieses getroffen wird, beziehen sich sowohl bei Gandhi als auch Tagore auf Grund ihrer Vielseitigkeit keineswegs lediglich auf einen einzigen Lebensbereich: Gandhi war nicht nur Politiker, sondern auch Erzieher, Sozialreformer und Gesellschaftskritiker, Journalist, Diätetiker, Redner und vieles mehr. Tagore hingegen profilierte sich nicht nur als Lyriker, sondern auch als Romancier, Erzähler, Verfasser und Komponist von Liedern und Nationalhymnen, Maler, Schulgründer, Zivilisationskritiker etc. All diese Bereiche sind bei beiden über das jeweilige Ideal eng miteinander verbunden und keine

¹⁶ Ich orientiere mich an dieser Stelle an einem Zitat Tagores, das gegen Ende der Arbeit präsentiert werden wird.

¹⁷ Mill 1993, p. 66

¹⁸ Ibid., p. 69

voneinander separierten Teilbereiche der Wirklichkeit, was auch auf den „großen“, „holistischen“ Blick auf die Welt, der beiden zu eigen war und der ihr Wirken auszeichnete und von dem anderer Zeitgenossen unterschied, hindeutet. Und beide scheuten sich auch nicht – auch wenn sie ihrem Ideal dabei in der Regel treu blieben – inkonsistent zu sein, ihre Lebensweise anders auszurichten und ihre Anschauungen hinsichtlich bestimmter Bereiche einer Revision zu unterziehen, und so von der Freiheit, die dem Konzept des Individualismus auf eine mehrdeutige Weise innewohnt, konkret Gebrauch zu machen: Gandhi wandelte sich vom stutzerhaften Tanz- und Violinunterricht nehmenden Jusstudenten zum asketischen *Ashram*-Gründer und *Dhoti*¹⁹-tragenden Sprachrohr der Armen und Unterdrückten; Tagore vom patriotischen *Swadeshi*-Befürworter zum heimatkritischen Internationalisten.²⁰ Diese Fähigkeit zur Metamorphose ging letztlich sogar soweit, dass es im Verlauf ihrer Konfrontationen zu einer ideologischen Annäherung kam: Tagores Skepsis gegenüber dem Westen wuchs, und er formulierte dieselbe auch in seinem letzten Aufsatz *Crisis in Civilisation* (1941); Gandhi hingegen relativierte später seinen radikal modernitätsfeindlichen Ansatz, wie er ihn 1909 in *Hind-Swaraj* zum Ausdruck gebracht hatte. Beide haben aber nicht lediglich zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Meinungen vertreten. Ihre Vielseitigkeit und ihre gelegentlich ambivalenten Stellungnahmen zeitigten u. a. auch die Wirkung, innerhalb ein und desselben Zeitraumes bei unterschiedlichen Rezipienten unterschiedliche, teilweise einander widersprechende Bilder von sich selbst zu evozieren. So war, um diesen Umstand nur anzudeuten, Gandhi für viele ein Verräter am Hinduismus – insbesondere natürlich für seinen späteren Mörder Nathuram Godse – und für andere der Apologet der indischen Kultur und Retter des nationalen Selbstbewusstseins; Kämpfer für politische Freiheit und Verteidiger persönlicher Grundrechte und gleichzeitig Despot, der die Öffentlichkeit mit „Fasten-Performanzen“ zu erpressen und seine Familie in autoritärer Manier zu disziplinieren suchte. Tagore hingegen war überzeugter Anti-Nationalist und gleichzeitig nationaler Poet; „Weltweiser“ und Guru im Westen, und Nestbeschmutzer und Widersacher der nationalen Befreiungsbewegung in Bengalen.

1.2. Motivation, Relevanz und Methode

Die, teilweise klischeehaften, Gegensatzpaare, welche aufgelistet werden können, um die Opposition zweier Lebensentwürfe, wie sie von Gandhi und Tagore präsentiert werden, grob anzudeuten, sind kaum auszuschöpfen: Politik–Kunst, Vita activa–Vita contemplativa, Pflicht–Freiheit,

¹⁹ Traditionelles Beinkleid indischer Männer.

²⁰ Nandy 1994, p. 78: „[...] for Tagore, before the turn of the century, only a Brahmanic India could be India. It was after 1905 that he became open to an inclusive concept of India.“

Introversion–Extroversion, Arbeit–Müßiggang, Askese–Sinnlichkeit, traditionell–modern, anti-westlich–prowestlich, pragmatisch–ästhetisch, volksnah–aristokratisch, öffentlich–privat usw. Genau diese gegensätzlichen Haltungen in vielen Lebensbereichen wurden bereits von ihren Zeitgenossen angesprochen und werden nach wie vor thematisiert, und in diesem Zusammenhang drängen sich zumindest zwei wesentliche Fragen auf: 1. Wurde dieses Thema nicht bereits ausreichend bearbeitet, betritt man hier nicht bereits abgegrastetes Terrain? 2. Sind diese beiden Lebensentwürfe und ihre Differenzen für die heutige Zeit noch relevant, handelt es sich nicht viel eher um zeit- und kulturabhängige „Erlösungsentwürfe“ zweier zwar außergewöhnlicher, aber letztlich auch realitätsferner Individualisten? Oder wie es A. Nandy formuliert: „*Who cares about two effete, wishy-washy, woolly-headed dreamers driven by cultural nostalgia and a foolishly uncritical, romanticized view of India’s past as a resource for its future?*”²¹

Zunächst zur ersten Fragestellung, die sich auf den Forschungsstand bezieht. Die ursprüngliche Befürchtung, diesem Thema auf Grund vermeintlicher unzähliger vorhergehender Arbeiten nichts mehr hinzufügen zu können, hat sich in dieser Form nicht bestätigt. Zwar haben sich diverse profilierte Persönlichkeiten – u. a., um die bekanntesten zu nennen, Albert Schweitzer, Jawaharlal Nehru, Amartya Sen, Ashis Nandy – zu den Unterschieden zwischen Gandhi und Tagore geäußert, und natürlich konnten Biographen nicht vollständig darauf verzichten, diese schwierige Beziehung zu thematisieren. Aber in den meisten Fällen wurde nur kurz auf die augenfälligsten Differenzen eingegangen, und teilweise mittels einer Gegenüberstellung, die auf den zweiten Blick recht oberflächlich wirkt, wie diejenige von A. Schweitzer, der Tagores Optimismus mit Gandhis Pessimismus kontrastiert.²² Die Anzahl der längeren Arbeiten zu diesem Thema ist jedoch gering. Martin Kämpchen listet in der umfangreichen Bibliographie seiner Tagore Monographie²³ lediglich vier Werke – u. a. von B. K. Ahuwalia und Gurdial Mallik – auf, die sich mit der Gandhi-Tagore Kontroverse beschäftigen, und auch diese sind vom Umfang her bescheiden oder bestehen aus Sammlungen von Briefen und Texten, und sind teilweise nicht mehr zugänglich.²⁴ Daneben existieren noch Online-Texte und Zeitungsartikel, die sich, gleichfalls konzis, mit diversen Themen der Differenz auseinandersetzen, im Speziellen den erzieherischen Idealen, dem *Non-Cooperation-Movement* und der Konfrontation anlässlich des Erdbebens in Bihar im Jahre 1934.²⁵ Eine erwähnenswerte kürzere Arbeit jüngerer Datums ist diejenige von Richard Sorabji *Tagore in Debate with Gandhi: Freedom as Creativity* (2016), die sich in

²¹ Nandy 2012, p. 10

²² Schweitzer 1982, pp. 180-199

²³ Kämpchen 2011, p. 155

²⁴ z. B. Kelekar/Prabhu (Hrsg/1961): *Truth Called Them Differently. Tagore-Gandhi Controversy*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

²⁵ Vgl. Paranjape 2011; Bhattacharya 2013; Bhusan/Garfield 2010

ihrer Grundaussage teilweise mit derjenigen dieser Arbeit deckt. Die einzigen umfangreichen Arbeiten jüngerer Datums sind von Bindu Puri.²⁶ Er bearbeitet das Thema jedoch hauptsächlich aus einer philosophischen Perspektive, wobei er sich in erster Linie der Bedeutung des Begriffes der Freiheit bei Tagore und Gandhi widmet, der natürlich auch in dieser Arbeit eine Rolle spielen wird. Das Werk jedoch, auf welches diese Arbeit sich oftmals beziehen wird und das dem Verfasser als Hauptquelle für ein Verständnis der Differenzen dient, ist das von Sabyasachi Bhattacharya: *The Mahatma and the Poet. Letters and debates between Gandhi and Tagore 1915-1941*. Hierbei handelt es sich jedoch in erster Linie um eine Kompilation von Briefen und Zeitungsartikeln, über welche Gandhi und Tagore ihre Kontroversen austrugen.

Was aber – vorausgesetzt man ist bereit zuzugestehen, dass, mit Blick auf die bereits bestehende Literatur, kein Sättigungsgrad erreicht wurde, der einer weiteren Beschäftigung mit diesem Thema entgegensteht – rechtfertigt nun eine Arbeit dieser Art in Hinsicht auf die heutige Zeit selbst, was also verleiht diesen beiden Leben mit ihren Projekten und Visionen auch heute noch Relevanz? Beide waren von einem Idealismus geprägt, der einen radikalen Humanismus zur Grundlage hatte, und beide beschränkten sich nicht auf den Versuch, ihre Ideale privatim auszuleben und im kleinen Kreis der nächsten Umgebung zu realisieren, sondern waren mit einem sehr hohen Maß von Sendungsbewusstsein und einem beizeiten missionarischen Impetus ausgestattet, der Welt ihre Vorstellungen eines „wahren“ bzw. „falschen“ Lebens zu präsentieren. In diesem Zusammenhang kann auch von Utopien gesprochen werden, wobei es aber erstens nicht nur darum geht, eine ideale Welt zu zeichnen, sondern auch die bestehenden Zustände einer schonungslosen Kritik zu unterziehen, und zweitens nicht nur darum, eine ideale Welt zu präsentieren, sondern auch bestimmten Vorstellungen das „ideale Selbst“, das „Ich-Ideal“ betreffend Ausdruck zu verleihen. Letztlich handelt es sich um das Ideal eines Seins, das sich sowohl durch die Beschaffenheit der eigenen Persönlichkeit als auch durch die der Umwelt konstituiert, oder wie es die Soziologin Ruth Levitas prägnant auf den Punkt bringt: „[...] *utopia is the expression of the desire for a better way of being or of living.*“²⁷

Sowohl der „destruktive“, also gesellschafts- und sozialkritische, als auch der konstruktive Ansatz ergänzen sich bei Gandhi und Tagore entsprechend ihrer unterschiedlichen Vorstellung eines idealen Selbst und einer idealen Welt, in der dieses Selbst sich angemessen zu entfalten in der Lage ist. Tagores „Erbe“ scheint mir dabei hauptsächlich in seiner Kritik des Nationa-

²⁶ Seine Monographie „The Tagore-Gandhi Debate on Matters of Truth and Untruth“ (2015) war dem Autor dieser Arbeit lediglich in Form kurzer Leseproben zugänglich.

²⁷ Levitas 2005, p. 5

lismus und autoritärer Strukturen, und in seiner Hervorhebung der Bedeutung individueller Freiheit zu liegen. Gandhi hingegen hat stets die Eminenz des Prinzips der Gewaltlosigkeit, (Skt.) *ahimsa*, und den Zusammenhang zwischen Technik und Ausbeutung betont – „*Today machinery merely helps a few to ride on the back of millions*“²⁸ –, und auf die Notwendigkeit einer „Moralisierung“ sämtlicher Lebensbereiche, also auch des politischen und des ökonomischen, hingewiesen. Es muss aber gleichzeitig hinzugefügt werden, dass es außerhalb des thematischen Rahmens dieser Arbeit liegt, sich im Detail der Frage zuzuwenden, ob und wie die Visionen Gandhis und Tagores in der heutigen Zeit realisiert werden könnten. Lediglich eines soll u. a. in dieser Arbeit klar werden: Die Themen, die zeit ihres Lebens für Tagore und Gandhi von Wichtigkeit waren, sind auch heute noch – also in einer Welt, in der Nationalismus und Gewalt in einem noch größeren Maßstab als damals eine unheilige Allianz eingegangen sind – von Relevanz. Und genau aus dieser Relevanz nährt sich auch die Motivation des Autors – abgesehen natürlich von sehr subjektiven Gründen, die mit der jeweiligen persönlichen *Ausstrahlung* der Protagonisten dieser Arbeit in Zusammenhang stehen, die aber naturgemäß mit Worten nur schwer festzumachen sind –, sich näher sowohl mit den beiden von Gandhi und Tagore präsentierten Wegen als auch mit den Personen selbst zu beschäftigen.

Nun zur Methode und Herangehensweise. Bei dieser Masterarbeit handelt es sich um eine ideengeschichtliche Überblicksarbeit an Hand von Literatur, wobei auf die direkten Begegnungen zwischen Gandhi und Tagore nicht Bezug genommen wird, da diese nur schlecht bzw. unkritisch dokumentiert²⁹ sind und sich für eine Ausarbeitung als nicht hinreichend ergiebig erweisen. Die Fülle an vorhandener Literatur – im Speziellen in Bezug auf Gandhi, über welchen alleine in englischer Sprache fast 1000 Biographien existieren³⁰ – hat mittlerweile ein Ausmaß erreicht, das bereits bei den Vorarbeiten dazu nötigte, eine sehr spezifische und subjektive Auswahl zu treffen. Zunächst wurden einige der renommierten Biographien (u. a. von E. Erikson, J. Brown, S. Bhattacharya, A. Robinson & K. Dutta) und autobiographische Texte (Tagore: *My Reminiscences*; Gandhi: *Autobiography*) gelesen, um ein – ein zugegebener Maßen sehr unwissenschaftlicher, aber notwendiger Zugang – „Gefühl“ für die Persönlichkeiten und Lebenswege Gandhis und Tagores zu entwickeln, wobei hinzugefügt werden muss, dass dies im Falle Gandhis wesentlich leichter fiel, da sich der Verfasser dieser Arbeit bereits zuvor ausführlich mit einigen Aspekten seines Wirken beschäftigt hatte. Sodann wurden die jeweiligen Schlüsseltexte wie u. a. *Hind Swaraj* von Gandhi und *Nationalism* und *Gitanjali* von Tagore, die auch heute noch

²⁸ Young India, 13.11.1924, p. 37, in: Gandhi 1962, p. 31

²⁹ Vgl. Mahadev Desai: The Poet's Visit. Young India, 23 Jan. 1930, in: Bhattacharya 2015, pp. 190-193

³⁰ Vgl. Lal 2000, p. 105

gelesen und rezipiert werden, bearbeitet. Die weitere Literatur wurde in erster Linie nach bestimmten Themen – wie Religion, Erziehung, Gesellschaft, Individualismus, Politik, *Swaraj* –, von denen ich mit einiger Sicherheit sagen konnte, dass sie für die Arbeit von Bedeutung sein würden, ausgewählt. Hierbei waren Werke von Relevanz, die Sammlungen von Texten zu einem bestimmten Thema enthalten, z. B. *My Religion* (Hrsg. Bharatan Kimarappa); *Selected Political Writings*; (Hrsg. Dennis Dalton); *Religion and R. Tagore* (Hrsg. Amiya Sen); *Education as Freedom* (Hrsg. Subhransu Maitra). Abgesehen von diesen in Buchform vorliegenden Werken wurden auch der Thematik entsprechende Online-Texte ausgewählt. Was in diesem Zusammenhang augenfällig wurde, ist ein extremes Ungleichgewicht hinsichtlich des verfügbaren Materials: Gandhis sämtliche Werke frei verfügbar, zusätzlich – insbesondere auf der Seite www.mkgandhi.org – eine Vielzahl von Kompilationen zu für diese Arbeit relevanten Themen. Tagore hingegen ist im Internet kaum mit Primärtexten vertreten. Was Sekundärliteratur im Allgemeinen betrifft, erwies sich diese Quelle als weitaus weniger ergiebig als erwartet, und auch nur wenige dieser Texte wurden letztlich ausführlicher in die eigene Arbeit miteinbezogen.

1.3. Ziel, zentrale Fragestellungen und Thesen

Die Arbeit orientiert sich in erster Linie an folgenden forschungsleitenden Fragen:

- Inwiefern unterscheidet sich das soziale *Setting* und das kulturelle Umfeld in dem Tagore und Gandhi aufwachsen?
- Wie lässt sich der Einfluss des Elternhauses auf die später eingenommene Lebenshaltung bewerten?
- Was bedeutet Religiosität bei Gandhi und Tagore und welche Unterschiede sind hierbei festzustellen?
- Wie unterscheiden sich ihre Haltungen gegenüber Welt und Mensch, an welchem Ideal orientierten sie sich hierbei?
- Was bedeutet Freiheit und Individualismus für beide und wie bestimmen sie in diesem Zusammenhang das ideale Verhältnis zwischen der Gesellschaft und dem Einzelnen?
- Inwiefern sind Gandhi und Tagore selbst ambivalent bzw. inwieweit scheiterten sie an der Verwirklichung ihres Ideals?

Die Bedeutungen, die die einzelnen Fragestellungen in dieser Auflistung für die Arbeit haben, sind sehr unterschiedlicher Natur. An einer – „Einfluss des Elternhauses auf die Lebenshaltung“ – orientiert sich der Autor zwar, ist jedoch, aus Gründen, auf die noch Bezug genommen werden

wird, unwillig, eine konkrete Ausarbeitung zu präsentieren. Für andere Fragestellungen – beispielsweise diejenige, die sich auf die unterschiedlichen Lebensumstände bezieht – ergibt sich die Antwort aus der Lektüre, aber es wird davon Abstand genommen, in einem separaten Kapitel die Unterschiede gegenüberzustellen. Im Zentrum dieser Untersuchung steht – entsprechend dem Titel der Arbeit – vor allem die Frage, welche Weltanschauung und welches Menschenbild Gandhi und Tagore vertreten und in welchen wesentlichen Punkten sich ihre diesbezüglichen Vorstellungen voneinander unterscheiden. In diesem Zusammenhang geht es dem Autor in erster Linie darum, eine Art Zentrum, einen Angelpunkt in Bezug auf das jeweilige Ideal ausfindig zu machen, aus dem sich die Differenzen hinsichtlich unterschiedlichster Themen, wie sie in den Briefen und Artikeln konkret thematisiert werden, nachvollziehbar ergeben und (zumindest ansatzweise) erklären lassen. Die zweite wichtige Fragestellung bezieht sich auf die Inkonsistenzen der beiden Charaktere, denn sowohl Gandhi wie auch Tagore waren nur sehr bedingt in der Lage das zu leben was sie predigten. Die Darstellung dieses Aspektes ergibt sich eher aus dem Zusammenhang und wird lediglich am Schluss der Arbeit kurz thematisiert werden. Hinsichtlich des eben Vorgetragenen möchte ich drei Annahmen formulieren:

- Die Unterschiede in Bezug auf die Sicht auf Welt und Mensch bei Gandhi und Tagore ergeben sich u. a. aus der unterschiedlichen Ausrichtung des jeweils vertretenden Ideals, eines Ideals, das sich auch vom Inhalt her – zumindest annäherungsweise – bestimmen und darstellen lässt.
- Diesen unterschiedlichen Idealen entsprechend orientieren sich Tagores und Gandhis Vorstellung einer idealen Gesellschaft an unterschiedlichen Konzepten, wobei Tagores Vorstellungen individualistisch, diejenigen Gandhis kollektivistisch ausgerichtet sind.
- Gandhi und Tagore stehen jeweils für eine unterschiedliche Form von Individualismus, die mit einer unterschiedlichen Sicht auf bzw. mit anderen Formen von Freiheit korreliert, wobei beide Formen zueinander in Opposition stehen.

Zum Schluss dieser Ausführungen möchte ich noch einige Bemerkungen in Hinsicht auf das hinzufügen, was diese Arbeit nicht leisten will bzw. nicht imstande ist zu leisten, und was sie leisten will, das ihr aber trotzdem misslingt.

Obwohl der Verfasser beiden Persönlichkeiten gleichermaßen viel Hochachtung – ein wichtiger Ausgangspunkt für eine Arbeit dieser Art, wie mir scheint – entgegenbringt und er sich um eine neutrale Haltung bemüht, kann es doch nicht zur Gänze vermieden werden, gelegentlich partiisch – mit einer Neigung in Richtung Tagores – zu wirken, und letztlich auch zu sein. Der Grund hierfür ist größtenteils in der Ausrichtung und Thematik der Arbeit zu finden. Viele der

bemerkenswerten Eigenschaften und Aktivitäten Gandhis – beispielsweise seine Energie, sein organisatorisches Genie, sein Kampf gegen ein rassistisches Regime in Südafrika, seine im hohen Alter unternommenen Fußmärsche durch Westbengalen und Bihar, motiviert von Bemühungen, kommunale Gewalt zu verhindern –, denen sogar seine Kontrahenten ihre Bewunderung nicht abzusprechen in der Lage waren, können in dieser Arbeit nicht entsprechend berücksichtigt werden, wie ganz allgemein vieles, das Gandhi und Tagore auszeichnet, schlichtweg aus Platzmangel nicht miteinbezogen werden kann. Stattdessen rückt gelegentlich ein Schwachpunkt Gandhis, eine seiner weniger gewinnenden Eigenschaften, in den Fokus der Arbeit, nämlich sein moralischer – beizeiten autoritär formulierter – Anspruch, der auch einer der wesentlichen Punkte war, den Tagore beanstandete. Tagores diesbezügliche Bedenken decken sich mit denen des Verfassers, weshalb eine zur Gänze neutrale Haltung nicht aufrechtzuerhalten ist, was aber der Bewunderung des Verfassers für Gandhis Leistungen insgesamt keinen Abbruch tut.

Zu den verwendeten Theorien ist Folgendes zu bemerken: Es wird zwar an einigen Stellen der Arbeit versucht, einen Bezug zu Bereichen wie Soziologie, Philosophie und Psychologie herzustellen, aber diese Verweise und Vergleiche müssen zwangsläufig oberflächlich bleiben, obgleich es beispielsweise interessant sein würde, Kants und Gandhis Sicht auf Themen wie Moral und Freiheit, oder das Verhältnis von Tagores und Thoreaus Individualismus genauer zu untersuchen. Auch betreffen die Übereinstimmungen, beispielsweise diejenigen zwischen Kant und Gandhi, lediglich sehr engumgrenzte Bereiche, es soll folglich nicht suggeriert werden, dass zwischen – um bei dem Beispiel zu bleiben – Kant und Gandhi eine grundsätzliche Geistesverwandtschaft besteht. Was die Bezugnahme auf den psychologischen Begriff der „Haltung“ oder „Einstellung“ – in dieser Arbeit eine Art von Bindeglied zwischen dem Ideal und der Welt – betrifft, kann ich hierbei gleichermaßen nicht in die Breite gehen, ganz abgesehen von dem Umstand, dass man sicher auch eine andere psychologische Annahme hätte bemühen können, um den Begriff *Ideal* in einen theoretischen Kontext zu stellen.

Zuletzt ist noch festzustellen, dass von ausführlicheren Mutmaßungen, inwiefern sich Gandhi und Tagore durch ihre diversen Stellungnahmen hinsichtlich der Aktivitäten „des anderen“ wechselseitig beeinflusst haben, abgesehen wird. Eine einzige Annahme möchte ich mir aber dennoch erlauben: Ein Hauptpunkt der Kritik, die Tagore in seinen diversen Stellungnahmen, hauptsächlich im Jahre 1921, formulierte, betrifft das Thema der Autorität, und in diesem Zusammenhang sprach er die Warnung aus, dass Gandhi auf Grund seines Einflusses etwas in Bewegung bringt, über dessen weitere Entwicklung er letztlich keine wirkliche Kontrolle hat. Auch wenn Gandhi bereits zuvor – beispielsweise anlässlich seines Kampfes für höhere Löhne in den Webereien Ahmedabads – vorgeworfen worden war, dass er auf seine Umgebung Zwang

und Druck ausübt, so scheint mir Tagore – der auf Grund seines Renomees von Gandhi nicht einfach ignoriert werden konnte – doch der erste zu sein, der hierbei in die Tiefe ging und seine Skepsis sehr eloquent und ausführlich artikulierte. Zumindest ist es nicht ganz unwahrscheinlich, dass Tagore dazu beitrug, in Gandhi ein pointierteres Bewusstsein – einer von Gandhis Artikeln trägt den bezeichnenden Titel *The great Sentinel* – für diese Problematik zu schaffen, das ihn später vorsichtiger als zuvor agieren ließ. Der sofortige Abbruch der *Non-Cooperation* Bewegung 1922 anlässlich der Vorfälle in Chauri-Chaura kann in diesem Lichte gesehen werden. Auf der anderen Seite beanstandete Gandhi in seinem Artikel vom Oktober 1921, dass der hungern- den Bevölkerung Gesänge von Kabir von geringem Nutzen sind, beanstandete also, dass Tagore in seiner Eigenschaft als Künstler nichts zur Lösung des dringlichsten Problems, dem der Armut, beiträgt. Auch wenn es wahrscheinlich zu weit geht, einen kausalen Zusammenhang festzumachen, ist der Umstand, dass Tagore vier Monate später mit der Gründung *Sriniketans* – ein Projekt, das sich die Verbesserung der Lebensumstände der Dorfbewohner zum Ziel gesetzt hat – in einem größeren Ausmaß sozial tätig wurde, doch beachtenswert.

1.4. Aufbau und Theorie

Was den Aufbau der Arbeit betrifft, scheint mir ein organischer Zusammenhalt der einzelnen Abschnitte von Wichtigkeit, organisch insofern, dass jedes Kapitel das Verständnis des darauffolgenden erleichtern soll, aber auch, dass die einzelnen Abschnitte die Bedeutung der vorhergehenden Teile näher beleuchten.

1. Biographie und Religion: Dieses aus zwei Abschnitten bestehende Kapitel erfüllt einerseits die Funktion einer Einführung in die jeweiligen Lebensumstände der Kindheit und Jugend von Gandhi und Tagore, und andererseits die einer ersten Ausarbeitung der Ausrichtung der jeweiligen Ideale an Hand der Betrachtung ihrer Religiosität. Der zweite Abschnitt schließt auch einen Vergleich mit ein, allerdings wurde in Hinsicht auf die Biographien auf die Gegenüberstellung der Abweichungen in einem separaten Unterkapitel verzichtet, da sich diese bereits aus der Lektüre von selbst ergeben, wie diejenigen, die das soziale und kulturelle *Setting*, die Beziehung zu den Eltern – insbesondere zu der Mutter –, Erfahrungen mit Schulen, Zwänge und Freiheiten etc. betreffen. Was die Auswahl und die gesetzten Schwerpunkte hinsichtlich der biographischen Details dieses Abschnittes anbelangt, der sich lediglich auf die ersten ungefähr 20 Lebensjahre der beiden Charaktere bezieht, sind diese entscheidend von der Theorie Sudhir Karkars beeinflusst. Der renommierteste indische Psychoanalytiker steht in der Tradition der kritischen Rezeption und Anwendung der Psychoanalyse auf indischem Boden, einer Tradition, welche von Girindrasekhar Bose (1887–1953), Pionier der indischen psychoanalytischen Bewegung

und Gründer der *Indian Psychoanalytic Society* im Jahre 1922,³¹ initiiert wurde. Eines der Hauptanliegen Kakars ist es, den Zusammenhang zwischen Kultur und Psyche – „[...] *the mutual psychosocial reinforcement of psyche and culture* [...]“³² – für den indischen Raum aufzuzeigen und wichtige Themen der psychischen Wirklichkeit und die weltanschaulichen Besonderheiten – „[...] *the prescriptive configuration of ideal purposes, values, and beliefs which percolate down into the everyday life of the ordinary people and give it form and meaning.*“³³ – für den selbigen herauszuarbeiten. Wichtige Motive, auf die Kakar in seinen Werken immer wieder rekurriert, sind: die symbiotische Natur der Mutter-Sohn-Beziehung³⁴; die distanzierte – „[...] *often perfunctory social contact*“³⁵ – Haltung des Vaters, der in der Regel nicht in der Lage ist, dem Sohn ein moralisches Vorbild zu sein; und die Implikationen, die sich aus dem Zusammenhang mit der Institution der *Joint-Family* – „[...] *extra maternal sources of comfort and guidance provided by the very structure of the extended family* [...]“³⁶ – ergeben. Auch wenn, wie gesagt, diese Überlegungen für die Auswahl der in diesem Abschnitt berücksichtigten Details eine beträchtliche Rolle spielen und auch die Sicht des Verfassers auf die beiden Persönlichkeiten insgesamt stark beeinflussen, wird von einer Auslegung der Biographien im Sinne Kakars (weitgehend) Abstand genommen. In erster Linie auf Grund der mangelnden psychologischen Kompetenz des Verfassers und des beschränkten Rahmens dieser Arbeit, aber auch, da sich derselbe der grundsätzlichen Bedenklichkeit von Kakars Thesen sehr wohl bewusst ist.³⁷ Der zweite Teil des ersten Kapitels widmet sich dem Thema Religiosität, wobei ich hierbei u. a. versuche, mich über das Thema Religion – das bei beiden von der Sicht auf die Welt und den Menschen nicht zu trennen ist – dem jeweiligen Lebensideal von Gandhi und Tagore, dem Kern ihrer Persönlichkeit, ihrem Wertemaßstab, anzunähern. Es existieren einige mehr oder weniger unscharfe Begriffe, die versuchen, der tieferen Ursache der Einmaligkeit jedes Individuums und seines Wirkens gerecht zu werden wie Persönlichkeit, Charakter, *Agency* etc. Da aber eine ausführliche Beschäftigung mit dieser Problematik sowohl den Rahmen als auch die eigentliche Intention dieser Arbeit überschreitet, habe ich mich letztlich dafür entschieden, auf den relativ gut nachvollziehbaren – da er

³¹ Vgl. Akhtar 2008, p. 10

³² Kakar 2015, p. 225

³³ Ibid., p. 18

³⁴ Vgl. ibid., p. 158

³⁵ Ibid., p. 157

³⁶ Ibid., p. 152

³⁷ Beispielsweise wird die von Kakar proponierte Wichtigkeit der Mutter von S. N. Kurtz angezweifelt (Vgl. Kurtz 1999, in: Vaidyanathan/Kripal 1999, p. 194).

auch in der Umgangssprache in ähnlicher Bedeutung Verwendung findet – psychologischen Begriff der „Einstellung“ oder „Haltung“ bzw. „Attitude“, wie er von C. G. Jung definiert wird, Bezug zu nehmen.

Einstellung ist für uns eine Bereitschaft der Psyche, in einer gewissen Richtung zu agieren oder zu reagieren [...] welche entweder das Handeln in dieser oder jener Richtung determinieren [...] E. hat immer einen Richtpunkt.³⁸ [...] Die bewusste Einstellung ist immer zum mindesten eine Art Weltanschauung, wenn sie nicht geradezu eine Religion ist.³⁹ [...] Die Einstellung kann als gewöhnliche Aufmerksamkeit eine relativ unbedeutende Teilerscheinung sein oder auch ein die ganze Psyche bestimmendes Prinzip.⁴⁰

„Haltung“ wird in dieser Arbeit in erster Linie als eine Art Bindeglied zwischen einem inneren Prinzip und der Welt begriffen, und die Lebenshaltungen haben bei Gandhi und Tagore ein jeweils anderes „bestimmendes Prinzip“, einen anderen „internal locus of evaluation“,⁴¹ von dem aus sich die späteren Differenzen (teilweise) erklären lassen, und das zu umreißen Ziel dieses Abschnittes ist. In diesem Zusammenhang wird natürlich der Umstand vorausgesetzt, dass sich keine Persönlichkeit mit all seinen Ambivalenzen und Widersprüchlichkeiten von der Wirkung eines *einzigen* Prinzips her, wie weitläufig es auch definiert werden mag, „aufschlüsseln“ und erklären lässt. Und selbst – um einen weiteren Allgemeinplatz zu formulieren – wenn dem so wäre, wäre damit noch nicht der Grund selbst für die Prävalenz des Prinzips erklärt: Gandhi hätte sich beispielsweise gleichermaßen weigern können, sein Ideal am Vorbild seiner Mutter auszurichten, wie es bei dem bengalischen Reformator Ram Mohan Roy der Fall war.⁴² Diesen Überlegungen entsprechend sollen die „Haltungen“ und die angenommenen „bestimmenden Prinzipien“, also Ideale, lediglich auf eine Tendenz der Evaluierung der Wirklichkeit, auf eine Ausrichtung des jeweiligen Denkens und Handelns von Gandhi und Tagore hinweisen, nicht mehr und nicht weniger. Im Zusammenhang mit dem Thema Religion selbst scheinen mir zwei Aspekte, die für Gandhi und Tagore gleichermaßen bedeutsam sind, von spezieller Relevanz, nämlich der subjektive und der ganzheitliche, und in diesem Zusammenhang bemühe ich die Stellungnahmen zweier Autoren, nämlich von Georg Simmel und William James. Gegen Ende der jeweiligen Abschnitte zu Gandhis und Tagores Religiosität versuche ich, die von W. James formulierte sehr allgemein gehaltene Definition von Religion gemäß den Sichtweisen der beiden

³⁸ Jung 1990, p. 133

³⁹ Ibid., p. 117

⁴⁰ Ibid., p. 134

⁴¹ Vgl. Rogers, Carl (1995): On Becoming a Person. New York: Houghton Mifflin Company, p. 119

⁴² Vgl. Nandy 1999, in: Kripal/Vaidyanathan 1999, pp. 315-329

Persönlichkeiten zu erweitern, indem ich mich auf die Theorien Friedrich Schleiermachers und Immanuel Kants beziehe, die mir am ehesten das zu umschreiben scheinen, was Gandhi und Tagore unter Religion verstehen. Der Vergleich muss notgedrungenenerweise oberflächlich bleiben und seine Aufgabe beschränkt sich darauf, zu zeigen, dass es sich bei diesen beiden Perspektiven auf Religion um nichts „typisch indisches“ handelt, das dem westlichen Kulturkreis per se fremd sein muss. Der Hinweis auf ähnliche Denksysteme hat u. a. die Funktion, auf die S. Freud abzielt, wenn er schreibt: „*Vergleiche entscheiden nichts, das ist wahr, aber sie können machen, dass man sich heimischer fühlt.*“⁴³

Von dem Versuch, die beiden Teile des ersten Kapitels miteinander unter Bezugnahme auf die Theorie von Kakar kausal in Verbindung zu bringen, also Gandhis und Tagores religiöse Kernbegriffe aus bestimmten biographischen Strängen und Details abzuleiten, wird Abstand genommen. Der Grund hierfür liegt zunächst in bereits in anderem Zusammenhang vorgebrachten Motiven – mangelnde Kompetenz, begrenzter Rahmen –, aber in erster Linie, um den Eindruck zu vermeiden, der Autor sei der Meinung, dass sich bestimmte Aversionen oder Vorlieben ohne Weiteres aus den frühen Lebensumständen des familiären *Settings*, beispielsweise Tagores Freiheitsliebe aus seinen negativen Erfahrungen mit Schulen, ableiten lassen, selbst wenn diese Lesart plausibel klingen sollte.

2. Der Briefwechsel: Dieser Abschnitt der Arbeit ist der einzige Vergleich, der eine konkrete und direkte Konfrontation zur Basis hat. Er beschäftigt sich mit der Weltsicht Gandhis und Tagores, mit den unterschiedlichen Perspektiven auf wichtige Aspekte der Lebenswirklichkeit, insbesondere mit der Einstellung gegenüber Bereichen wie Politik, Arbeit, Tradition, Kunst, Technik und Wissenschaft. Hierfür wurden einige der aussagekräftigsten Briefe und Zeitungsartikel, wie sie S. Bhattacharya kompiliert hat, aus der zweiten Dekade des letzten Jahrhunderts inhaltlich wiedergegeben und interpretiert. In der Konklusion werde ich mich ausführlicher mit dem Thema „Indien und der Westen“ beschäftigen, da gerade dieses Verhältnis in den Briefen oft im Vordergrund steht.

Was die Interpretation der Briefe anbelangt, ist an dieser Stelle noch ein *caveat* angebracht. Die Standpunkte, die Gandhi und Tagore in diesem Zeitraum vertreten und denen sie in den Briefen Ausdruck verleihen, waren zuvor andere, und sollten auch später wieder Änderungen erfahren. Wie bereits oben formuliert, haben beide im Laufe ihres Lebens einen Teil ihrer Radikalität zugunsten einer ausgewogeneren Sicht auf die Welt aufgegeben, und die Briefe präsentieren somit lediglich ihre vorherrschenden Meinungen während einer bestimmten Zeitspanne,

⁴³ Freud 1999 Bd. XV (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse), p. 79

auch wenn im Großen und Ganzen die grundsätzliche Ausrichtung der Bewertung bestimmter Bereiche beibehalten wurde.

3. Erziehung: Die Aufgabe dieses Abschnittes besteht vor allem darin, das Menschenbild von Gandhi und Tagore und die diesbezüglichen Unterschiede zu beleuchten, wie es sich durch eine Beschäftigung mit ihren erzieherischen Projekten – die beide als ihre wichtigsten „Errungenschaften“ betrachteten – erschließt. „Erzieherisch“ ist hier allerdings in einer sehr allgemeinen Bedeutung zu verstehen, da es sich zwar bei Tagores pädagogischen Unternehmungen – seien sie auch noch so ungewöhnlich und progressiv – in ihrem Grundcharakter tatsächlich um Schulen im landläufigen Sinne handelte, bei denjenigen Gandhis hingegen eher um kommunale, dorfartige Institutionen. Aber beide verbanden mit diesen Experimenten bestimmte Vorstellungen, die den Entwicklungsbedarf bzw. die Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen betreffen, was eine Gegenüberstellung rechtfertigt. Unter anderem sollen folgende Fragen im Zentrum dieser Untersuchung stehen: Was erwarteten bzw. erhofften sich Gandhi und Tagore von der Erziehung des Menschen? Was sind seine Rechte und Pflichten und wie viel Zwang ist ihm zumutbar? Inwiefern ist der Mensch in diesen beiden Ansätzen ein Wesen, das erzogen werden muss, und wenn ja, in welche Richtung, und inwiefern geht es darum, ihm die Möglichkeit zu eröffnen, sich als Mensch frei, den Anlagen gemäß, zu entwickeln?

4. Konklusion (Individuum und Gesellschaft): Dieser Abschnitt der Arbeit kann, selbst wenn er neue Themen anschneidet, als eine Konklusion aufgefasst werden, da er auf in den vorangegangenen Abschnitten enthaltenen impliziten Vorstellungen von grundsätzlichen Begriffen wie Individualismus und Freiheit explizit eingeht und auf Konsequenzen hinweist, die sich aus der jeweiligen Sicht Gandhis und Tagores auf diese Begriffe für die Konzeption einer (idealen) Beziehung zwischen Mensch und Gesellschaft ergeben. Ich gehe zunächst von den Ansätzen Louis Dumonts aus, der dem Westen eine individualistische Grundausrichtung zuspricht, und Indien eine kollektivistische bzw. holistische, und widme mich dann der Frage, inwiefern dieses Konzept auf das Verhältnis zwischen Gandhi und Tagore umgelegt werden kann. An dieser Stelle versuche ich u. a. eine Antwort auf folgende Fragen zu finden: Was bedeuten Zivilisation, Kultur und Individualismus für Gandhi und Tagore? Worin liegt der hauptsächliche Unterschied in ihrer Sicht auf das ideale Verhältnis zwischen Kollektiv und Individuum, und wie bestimmen sie den Wert von Freiheiten und Pflichten bzw. Zwängen in Bezug auf dieses Verhältnis? Was die für diesen Abschnitt relevante theoretische Basis anbelangt, stütze ich mich auf Sigmund Freuds Ausführungen zum Thema Zivilisation bzw. Kultur, und auf John. S. Mills und Isaiah Berlins Theorien zu den Begriffen der Freiheit und der Autorität. Hierbei ist die von letztgenanntem

getroffene Unterscheidung von „negativer“ und „positiver“ Freiheit von Bedeutung, und die Ansicht des Autors, dass diese beiden Arten von Freiheit zueinander auch in Opposition stehen können. Im letzten Abschnitt des Kapitels möchte ich noch kurz auf Ambivalenzen hinweisen, die sich aus einem Vergleich der jeweiligen vertretenen „Ideologien“ – „Systeme von Werten und Ideen“ im Sinne Louis Dumonts⁴⁴ – und bestimmten Aspekten der Praxis bzw. psychischen Dispositionen Gandhis und Tagores ergeben.

2. „On Becoming a (religious) Person”⁴⁵

In diesem Abschnitt der Arbeit wird versucht, ein – salopp formuliert – „Gefühl“ für die Ausrichtung der Handlungs- und Denkweise der beiden Protagonisten zu vermitteln. Einerseits durch biographische Skizzen – hierbei beschränke ich mich auf die kurze Beschreibung von Lebensumständen und Ereignissen der Kinder- und Jugendjahre –, andererseits durch eine Darstellung ihrer religiösen Vorstellungswelten. Wenn auch, aus den bereits in der Einleitung erwähnten Gründen, von der ursprünglichen Intention, diese beiden Abschnitte mittels einer psychologischen Deutung kausal miteinander in Verbindung zu bringen abgesehen wird, so sollen die beiden biographischen Skizzen aber sehr wohl den Umstand hervorheben, dass das differierende familiäre *Setting* der Kindheit und Jugend dem „Blick“ auf Welt und Mensch, der sich letztlich in einer jeweils anders ausgerichteten Form von Religiosität Ausdruck verschafft, maßgeblich die Richtung weist.

2.1. Gandhi: Eine selektive biographische Skizze⁴⁶

Mohandas Karamchand Gandhi wird am 2. Oktober 1869 als Sohn von Karamchand, auch Kaba, Gandhi (1822-1885) und Putlabai, auch Putali Ba, Gandhi (1839-1891) in Porbandar auf der Halbinsel Kathiawar, das dem heutigen westlichen Gujarat entspricht, geboren. Der größte Teil Kathiawars ist in eine Vielzahl von kleinen Fürstentümern – *princely states* – unterteilt und wird von lokalen Herrschern regiert, die die britische Suzeränität akzeptieren.⁴⁷ Die britische „Schutzherrschaft“ äußert sich eher indirekt und greift weniger nachhaltig als in anderen Teilen Indiens in den Alltag der Einwohner ein.⁴⁸ Die am Golf von Arabien gelegene Stadt Porbandar, eponym

⁴⁴ Vgl. Dumont 1980, p. 35

⁴⁵ In Anlehnung an den Titel des Buches „On Becoming a Person“ von C. Rogers.

⁴⁶ Was die Fakten betrifft, bezieht sich dieser Abschnitt in erster Linie auf die ersten 30 Seiten von Gandhis Autobiographie.

⁴⁷ Vgl. Spodek 1971, p. 361

⁴⁸ Vgl. Fischer 1997, p. 25; Erikson 1993, p. 104

mit der Provinz selbst, hat laut Census vom 1872 72.077 Einwohner.⁴⁹ Gandhi verbringt die ersten Jahre seines Lebens in einem geräumigen, zwei-stöckigen Haus – heute befindet sich auf dem Grundstück ein Gandhi-Museum –, das sich die Familie jedoch mit fünf Brüdern des Vaters und deren Familien teilen muss.⁵⁰ Man kann sich gut vorstellen, wie Gandhi sich in einer solchen Atmosphäre von Anfang an in Tugenden wie Geduld und Rücksichtnahme einübt, wie man sich gleichermaßen vorstellen kann, wie sich unter solchen Umständen eine Trennung des Lebensbereiches in privat und öffentlich so gut wie unmöglich gestaltet.⁵¹ Die finanzielle Situation der Familie, die der *Bania*- (ein anderer Name für *Vaishya*)⁵² Kaste zugehörig ist – kann als mittelständig bezeichnet werden. Der religiöse Hintergrund ist vielfältig: Der Vater – der *Diwan* (eine Art hochrangiger Lokalpolitiker) der Region – gehört zur *Modh-Bania* Kaste, die Mutter entstammt einer *Pranami-Vaishnava* Gemeinschaft. Der Jainismus übt traditionellerweise auf die Region und auf Gandhis Umfeld im Besonderen einen sehr großen Einfluss aus,⁵³ und das jainistische Konzept von (Skt.) *ahimsa*, Gewaltlosigkeit, soll für Gandhi noch wichtig werden. Gleich zu Anfang seiner Autobiographie widmet Gandhi der Religiosität seiner Mutter einen längeren Abschnitt: „*The outstanding impression my mother has left on my memory is that of saintliness. She was deeply religious [...] She would take the hardest vows and keep them without flinching.*“⁵⁴ Die Devotion ihr gegenüber ist unverkennbar und es ist offensichtlich, dass dieses frühe Vorbild der außergewöhnlich asketischen Ausrichtung der Mutter auf Gandhis weitere moralische und spirituelle Entwicklung einen großen Einfluss hat. Die Beziehung zu seinem Vater hingegen scheint ambivalent zu sein,⁵⁵ und was Religiosität betrifft, kann er es mit seiner wesentlich jüngeren Ehefrau Putlibai nicht aufnehmen: „*Of religious training he had very little, but he had a kind of religious culture [...]*“⁵⁶ Der Vater ist zwar präsent, aber kein moralisches Vorbild, wie der 62-jährige resümiert: „*Whatever purity you see in me is derived from my mother, not from my father.*“⁵⁷ Dieser Distanz zum Vater zum Trotz, ist Gandhi aller Wahrscheinlichkeit nach das einzige seiner vier Kinder, das Kaba Gandhi niemals körperlich züchtigt.⁵⁸

⁴⁹ Vgl. Fischer 1997, p. 24; laut Census von 2011 hat sich die Einwohnerzahl seither mehr als verdoppelt; http://www.censusindia.gov.in/2011-prov-results/paper2/data_files/India2/Table_2_PR_Cities_1Lakh_and_Above.pdf, (Zugriff am 01.05.2016)

⁵⁰ Vgl. Erikson 1993, p. 104

⁵¹ Vgl. Pyarelal 1965, pp. 192-193

⁵² Eine der vier klassischen hinduistischen *Varnas* oder „Kasten“.

⁵³ Vgl. Gandhi 1983, p. 18

⁵⁴ Ibid., p. 2

⁵⁵ Ibid., p. 1: „[...] but short tempered. To a certain extent he might have even been given to carnal pleasures.“

⁵⁶ Ibid., p. 3

⁵⁷ The Diaries of Mahadev Desai. Vol. 1, 31.03.1932, zit. in: Nanda 2009, p. 17

⁵⁸ Vgl. Erikson 1993, p. 123

Gandhi lehnt sich nie gegen die Autorität seiner Eltern auf und nimmt sich in dieser Hinsicht die Devotion *Shravanas*, eines mythischen hinduistischen Helden, zum Vorbild. Die moralische Autorität der Eltern – insbesondere die der Mutter – dient als absoluter Maßstab für das Handeln. Er wird im Alter von dreizehn Jahren mit Kasturba (auch: Kasturbai) verheiratet. Er kontrastiert in diesem Kontext die Neigung zur Wollust mit der Verehrung der Eltern, und an dieser Stelle der Autobiographie vermerkt er das Gefühl eines Widerspruches, das sich im Spannungsfeld der Devotion den Eltern gegenüber und den „*passions the flesh is heir to*“⁵⁹ manifestiert. Auf diesen Umstand bezieht sich auch die wohl eindringlichste Stelle seiner Autobiographie, in welcher er beschreibt, wie er es verabsäumt beim sterbenden Vater anwesend zu sein, da er sich bei seiner Frau befindet, ein Umstand, den er nie wieder vergessen wird: „[...] *This shame of my carnal desire even at the critical hour of my father's death, which demanded wakeful service.*“⁶⁰

Einschränkungen, was den Bewegungsspielraum betrifft, scheint Gandhi nicht ausgesetzt zu sein. Diese Art von Freiheit ist auch die Voraussetzung für die von ihm beschriebenen Abenteuer, in denen er seine Loyalität gegenüber den moralischen Ansprüchen seiner Eltern unter Beweis stellen kann. Versuchungen präsentieren sich ihm auf mannigfaltige Weise und hier seien lediglich einige markante Beispiele hervorgehoben. Er besucht, von einem Freund, Sheik Methab, überredet, ein Bordell, es kommt aber auf Grund seiner Schüchternheit nicht zum Verkehr.⁶¹ Ein weiterer moralischer Lapsus wird im nächsten Kapitel mitgeteilt. Er bestiehlt im Alter von dreizehn Jahren die Hausangestellten, um sich Zigaretten kaufen zu können, und bricht mit fünfzehn ein Stück Gold aus dem Armreif seines Bruders.⁶² Von diesem Diebstahl wird nun sein Gewissen derart stark belastet, dass er sich veranlasst sieht, eine Beichte zu verfassen und dem schwerkranken Vater auszuhändigen. Der Vater wird beim Lesen des Geständnisses von Tränen überwältigt und Gandhi schreibt: „*Those pearl-drops of love cleansed my heart, and washed my sins away [...] This was for me an object-lesson in ahimsa.*“⁶³ Auch was den Fleischkonsum und die darauffolgende Reue und „Umkehr“ anbelangt, ist die Autorität seiner Eltern der ausschlaggebende Faktor: „*And I was extremely devoted to my parents. I knew that when they came to know of my having eaten meat, they would be shocked to death.*“ Am 4. September 1888 bricht er nach England auf, nachdem er von seiner Mutter unter der Auflage, sich vom Fleischkonsum, von Alkohol und Frauen fernzuhalten, die Erlaubnis eingeholt hat. Es scheint aber, dass er dieses

⁵⁹ Gandhi 1983, p. 7

⁶⁰ Ibid., p. 27

⁶¹ Ibid., p. 20

⁶² Ibid., p. 23

⁶³ Ibid., pp. 23-24

Gelübde nicht lediglich auf den England-Besuch bezieht, sondern auf sein ganzes Leben, was von E. Erikson sehr elegant formuliert wird: „*But his mother, it seems, he had taken along by way of his vow, and he had made her a part of himself in the process of sustaining it.*“⁶⁴ Bis zu diesem Zeitpunkt hat Religion für Gandhi eine geringe Bedeutung, was sich aber mit seinem ersten Engländeraufenthalt von 1898 bis 1899 ändern soll. In diesem Zeitraum macht er zum ersten Mal Bekanntschaft mit einem Buch, das ihn von Anfang an beeindruckt und in dem er bis zu seinem Tod regelmäßig lesen soll, der *Bhagavatgita*, zu diesem Zeitpunkt in der englischen Übersetzung von Sir Edwin Arnold. Er kommt in Kontakt mit Annie Beasant (1847-1933) und Madam Blavatsky (1831-1891), allerdings ohne sich der theosophischen Gesellschaft anschließen zu wollen.⁶⁵ Er liest die Bibel: Das Alte Testament stößt ihn ab, aber für das Neue Testament kann er sich begeistern, insbesondere die Bergpredigt dringt ihm, wie er es formuliert, direkt ins Herz und er zieht Vergleiche zur *Bhagavatgita*.⁶⁶ Einzelne Passagen aus dieser werden auch später von ihm immer wieder als Beispiele für radikale Gewaltlosigkeit herangezogen.

Soweit zu einigen der biographischen Voraussetzungen, die hier nur angedeutet wurden und keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Obige Skizze soll eher dazu dienen, Gandhis spätere Sicht auf das Göttliche, Mensch und Welt verständlicher zu machen bzw. zu zeigen, dass bestimmte Themen wie Pflichterfüllung und Moral, sich wie ein roter Faden durch sein ganzes Leben ziehen und seine Sicht auf sämtliche Lebensbereiche beeinflussen.

2.2. Tagore: Eine selektive biographische Skizze

Rabindranath Tagore wird am 7. Mai 1861 in Calcutta – bis 1911 die Hauptstadt von Britisch-Indien – als jüngstes von vierzehn Kindern der Eltern Debendranath (1817-1905) Tagore und Sarada Devi Tagore geboren. Bengalen ist die erste Provinz, in welcher die Briten nach der Schlacht von Plassey 1757 großflächig Fuß zu fassen in der Lage sind, und Calcutta ist „[...] *the first capital of the British empire in India where Indians began their engagement and confrontation with post-Enlightenment.*“⁶⁷ Der Haushalt und die Familiengeschichte der Tagores reflektieren diesen so wichtigen Einfluss der Engländer auf das Leben der bengalischen Oberschicht. Die Tagores sind zwar *Brahmanen*, aber stigmatisierte, sogenannte *Pirali-Brahmanen*:⁶⁸ Im 15. Jahrhundert wurden Ahnen zur Konversion zum Islam gezwungen. Die nachfolgenden Generationen

⁶⁴ Erikson 1993, p. 154

⁶⁵ Gandhi 1983, p. 60: „*With my meagre knowledge of my own religion, I do not want to belong to any religious body.*“

⁶⁶ Ibid., p. 60

⁶⁷ Kakar 1997, p. 62; Nandy 2000, p. 113: „[...] *probably the liveliest marketplace of ideas from the East and the West in the world.*“

⁶⁸ Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 18

galten zwar offiziell nach wie vor als Hindus, aber als verunreinigte, und somit als mit orthodoxen Hindus schwer zu verheiraten, ein Umstand der auch für Tagore Jahrhunderte später bei Anlass der Verheiratung seiner Töchter noch relevant sein soll.⁶⁹ Die Familie hat von anfangs enge Beziehungen zur *East India Company*, und der spätere Wohlstand basiert u. a. auf eben dieser Beziehung und ist auch einer der Gründe für die weltoffene Haltung der Familie. Als exemplarisch in dieser und anderer Hinsicht – „[...] *the most flamboyant of all the Tagore's*.“⁷⁰; „[...] *one of the most Westernized Bengalis in the early nineteenth century*.“⁷¹ – kann der Großvater von Tagore, Dwarkanath Tagore (1794-1846), betrachtet werden, der neben vielerlei anderen Tätigkeiten als „revenue agent“ für die *East India Company* tätig ist und sich zum renommiertesten Geschäftsmann Calcuttas empor arbeitet. Tagores Vater Maharshi Debendranath ist wie Dwarkanath eine exzentrische Figur, obgleich aus einem anderen Holz geschnitzt. Bestimmend für sein Leben ist seine Verbindung zum bengalischen Reformator Ram Mohan Roy und zum *Brahmo-Samaj*. Das Familienleben im Haus der Tagores in Calcutta, *Jorasanko*, ist lebhaft und für damalige Verhältnisse unorthodox, wenn nicht sogar heterodox. Tagore hat sieben Geschwister⁷² – fünf Brüder und zwei Schwestern –, die im bengalischen Kulturleben eine namhafte Rolle spielen sollen: Dwijendranath (1840-1926) erfindet die bengalische Stenographie und ein musikalisches Notationssystem. Satyendranath (1842-1923) ist das erste indische Mitglied des *Indian Civil Service* (ICS). Jyotirindranath (1849-1925) ist der Künstler der Familie, und wird von einem späteren Verehrer Tagores, dem Maler William Rothenstein, als „*India's finest living artist*“⁷³ bezeichnet. Satyajit Ray hingegen bewunderte sein musikalisches Talent.⁷⁴ Jyotirindranaths Ehefrau, Kadambari, wird zu einem der wichtigsten „Lebensmenschen“ Tagores. Seine Schwester Swarnakumari (1856-1932) ist die erste bengalische Romanschriftstellerin.

Die Kindheit und Jugend von Tagore ist aber, der weltoffenen Haltung der Familie zum Trotz, von Ambivalenzen, Freiheiten und Zwängen mannigfaltiger Art bestimmt. Auf der einen Seite wächst Tagore in relativer intellektueller Freiheit von den Vorgaben der damaligen bengalischen Gesellschaft und der Religion auf: „*When I was born our home was not walled in by the outmoded past and the social convention born of meaningless habit. The temple established by our forefathers was empty.*“⁷⁵ Tagore betont auch, dass sein Vater niemals autoritär agiert, und

⁶⁹ Vgl. *ibid.*, p. 131

⁷⁰ *Ibid.*, p. 20

⁷¹ Bhattacharya 2011, p. 57

⁷² Zu den Geschwistern von Tagore: Vgl. Dutta/Robinson 1997, pp. 37-40

⁷³ Dutta/Robinson 1997, p. 39

⁷⁴ *Ibid.*, p. 39

⁷⁵ Rabindra Rachanabali, Vol. XIV: Calcutta: Visva-Bharati 1940-41, p. 172; zit. in: Bhattacharya 2011, p. 60

dass die Kinder in der Regel unter geringer elterlicher Aufsicht stehen.⁷⁶ Und er begrüßt diese Vernachlässigung, denn: „[...] *inattention is liberating – it gave to our mind freedom.*“⁷⁷ Allerdings beziehen sich die Freiheiten nicht auf alle Lebensbereiche, vor allem nicht auf solche, die gerade für ein Kind und seine weitere Entwicklung von Bedeutung sind. Frauen, Männer und ältere Kinder leben in unterschiedlichen Quartieren des Hauses und der Umgang der Familienmitglieder untereinander ist, wie in allen aristokratischen Familien in Bengalen, sehr vielen Restriktionen ausgesetzt, also alles andere als frei. Frauen haben kaum Kontakt zur Außenwelt und zu Bildungsinstitutionen, und werden zu Hause unterrichtet.⁷⁸ Ein weiterer bemerkenswerter Aspekt des Familienlebens betrifft das Verhältnis zwischen jungen und älteren Familienmitgliedern, das von Autorität geprägt ist. Tagore selbst äußert sich oft sehr kritisch in Hinsicht auf diesen Umstand und schreibt u. a. Folgendes: „*Our elders in every way kept a great distance from us, in their dress and eating, coming and going, work, conversation and amusement. [...] they were beyond our reach*“⁷⁹; „*We are creating in every family a band of slaves. We teach our children and our younger brother’s slavery, twenty-four hours a day.*“⁸⁰ Was Tagore selbst betrifft, verbringt er die ersten Jahre im (Hin./Ben.) *andar mahal*, im „inneren Quartier“ seiner Mutter Sarada Devi, die S. Bhattacharya als eine „*shadowy figure in the remote recesses of the inner quarters*“⁸¹ bezeichnet und die auch in der Dutta-Robinson Biographie kaum Erwähnung findet. Aus diesem Paradies, dem „*Elysium of my imagination [...] abode of all freedom*“,⁸² wird Rabi schließlich im 5. Lebensjahr verstoßen und, mit zwei anderen Kindern, von den Dienern in „Gewahrsam“ genommen,⁸³ etwas zu dieser Zeit in der bengalischen Oberschicht keinesfalls Ungewöhnliches.⁸⁴ An dieser Stelle beginnt nun die Herrschaft der Diener, die *Servocracy*, welche auch nicht davor zurückschrecken, die Kinder körperlich zu züchtigen: „*I cannot forget how, in order effectively to suppress such sedition, our heads used to be crammed into huge water jars then in use.*“⁸⁵ Es werden aber auch subtilere Mittel der Disziplinierung zur Anwendung gebracht: „[...] *he [Shyam, ein Diener, Anm. d. Verf.] would put me into a selected spot and, tracing a chalk line around, warn me with solemn face and uplifted finger of the great peril of transgressing this ring. Whether the threatened danger was material or spiritual I never fully understood, but a great*

⁷⁶ Vgl. Bhattacharya 2011, p. 61

⁷⁷ Rabindra Rachanabali, Vol. IX: Calcutta: Visva-Bharati 1940-41, p. 414; zit. in: Bhattacharya 2011, p. 61

⁷⁸ Vgl. Kakar 2013, p. 19; Bhattacharya 2011, pp. 61-63

⁷⁹ Tagore 2012, p. 9

⁸⁰ Rabindra Rachanabali. Vol. XVIII Calcutta: Viswa-Bharati 1986, p. 432, zit. in: Bhattacharya 2011, p. 63

⁸¹ Bhattacharya 2011, p. 59

⁸² Tagore 2012, p. 16; Kakar 2013, p. 42

⁸³ Vgl. Kakar 2013, p. 37

⁸⁴ Vgl. Nandy 2000, p. 73

⁸⁵ Tagore 2012, p. 25

fear used to possess me.”⁸⁶ Den Kindern ist es verboten, das Anwesen zu verlassen, und sogar einige Räumlichkeiten des Hauses selbst sind ihnen nicht zugänglich.⁸⁷ Unter solchen Umständen erhält das, was Tagore als „the outside“ bezeichnet, einen beinahe religiösen Grad von Anziehung. Wenn der „chalk ring“ für Tagore eine Metapher für Unfreiheit bedeutet, dann ist der Garten ein Symbol und eine greifbare Andeutung der Freiheit, nach der er sich zeit seines Lebens sehnt: „*To call our inner garden a garden is to go too far [...] Nonetheless, I have an idea that the Garden of Eden was no grander than this garden of ours [...] Our inner garden was my paradise.*“⁸⁸ Eine weitere empfindliche Einschränkung der Freiheit erfolgt früh durch die ihm auferlegte formale Erziehung. Tagore besucht insgesamt vier Schulen – *Oriental Training Academy, Calcutta Government Pathshala, Bengal Academy* und *St. Xaviers school*⁸⁹ – bis er schließlich im Alter von 15 Jahren vom Schulbesuch dispensiert und die Erziehung zu Hause fortgesetzt wird. Die Erfahrungen, welche er mit diesen Institutionen macht, können ohne weiteres als traumatisierend bezeichnet werden, und seine späteren Bemühungen, eine Art Gegenkonzept zu konventionellen Erziehungsmethoden und Schulsystemen zu entwickeln, finden in ihnen einen negativen Ausgangspunkt.

Im Jahre 1873 begleitet Tagore seinen Vater auf einer Reise in die Himalayas und fühlt sich zum ersten Mal in seinem Leben frei.⁹⁰ Bei dieser Gelegenheit scheint er auch zum ersten Mal wirklichen Kontakt mit seinem Vater zu haben,⁹¹ den er zuvor kaum zu Gesicht bekommen hat: „*So it is no exaggeration to say that in my early childhood I hardly knew him.*“⁹² In „*My Reminiscences*“ schildert er diese Episode in einem idealisierten Licht. Der Vater dürfte eher das sein, was man als einen Pedanten bezeichnet, der es versteht, während seiner kurzen Aufenthalte in *Jorasanko* den Familienmitgliedern Respekt einzuflößen: „*My father was very particular in all his arrangements and orderings. He disliked leaving things vague and undetermined;*“⁹³; „*[...] when my father came home even for a few days, the whole house seemed filled with the gravity of his presence.*“⁹⁴ Der Vater repräsentiert ein Weltbild, das sich markant von der später von Tagore eingenommenen Lebenshaltung, die u. a. in der Ablehnung eines hohen Grades an Disziplinierung besteht, abhebt. Was A. Nandy hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Tagores Vater und seinem Großvater konstatiert, lässt sich, unter einer entsprechenden Umkehrung der

⁸⁶ Ibid., p. 10

⁸⁷ Vgl. ibid., p. 13

⁸⁸ Ibid., pp. 17-18

⁸⁹ Vgl. Bhattacharya 2011, pp. 64-65; Kakar 2013, pp. 73-90

⁹⁰ Vgl. Tagore 2012, pp. 87-94

⁹¹ Vgl. Kakar 2013, pp. 99-104

⁹² Tagore 2012, p. 65

⁹³ Ibid., p. 75

⁹⁴ Ibid., pp. 67-68

Ausrichtung, auch auf die Haltung Tagores zu seinem Vater umlegen: *„Debendranath became an ascetic in early life – to judge by his fascinating autobiography, mainly as reaction to his fathers hedonism [...]“*⁹⁵

Zusätzlich zum Umstand einer ersten intensiven Begegnung mit dem bis dahin abwesenden Vater, bewirkt die Reise bei seiner Rückkehr eine günstige Statusmodifikation innerhalb des Familienverbandes: *„My arrival was not merely a homecoming, but also a return from exile in the servants’ quarter to my rightful place in the inner apartments. Whenever the inner household assembled in my mother’s room I now occupied a seat of honour.“*⁹⁶ Doch soll dieser Zeit glücklicher Intimität mit der lang entbehrten Mutter keine große Dauer beschieden sein, denn Sarada Devi stirbt im März 1875. Auch im Falle Tagores nimmt die Mutter eine eminente Stellung in seiner Innenwelt ein, allerdings ist dieselbe in ihrer Qualität sehr vage und nicht eindeutig bestimmbar, eher emotionaler Natur und ohne mit konkreten Inhalten verknüpft zu sein. Das, was er seiner Mutter zu verdanken hat, besteht nicht – wie im Falle Gandhis – in einer Art von asketisch ausgerichteter Moralität. Die unbestimmte Qualität der Beziehung zu seiner Mutter steht auch in engem Zusammenhang mit der bereits erwähnten frühen Trennung, der Kakar traumatisierende Eigenschaften beimisst. Kakar geht in der Wertung dieses Ereignisses soweit, Tagores Kreativität auf ebendiese Trennung zurückzuführen: *„[...] the psychological origins of Rabindranaths „creative imagination“ can be traced back to the traumatic separation from his mother.“*⁹⁷ Es scheint, dass die Mutter zeit seines Lebens als eine Art Sehnsucht auf Tagore wirkt, ein Sehnen, das sich gelegentlich mit einer unbestimmten Form von elementarer Religiosität in seiner Lyrik vermengt: *„I cannot remember my mother, Only when from the bedroom window I send my eyes into the blue distant sky I feel that the stillness of my mothers gazing on my Face has spread all over the sky.“*⁹⁸ Kadambari Devi – die Ehefrau seines Bruders Jyotirindranath – kümmert sich um den nun mutterlosen Rabi.⁹⁹ Sie soll das erste Familienmitglied sein, von dem sich Tagore wirklich verstanden fühlt und mit dem er sich imstande sieht, sein Innerstes zu teilen.¹⁰⁰ Als sie sich am 19. April 1884 aus nicht eindeutig bestimmbareren Gründen das Leben nimmt, ist Tagore schockiert: *„The acquaintance I made with death at the age of twenty-three was a permanent one [...] When death suddenly came, and in a moment tore a gaping rent in*

⁹⁵ Nandy 2000, p. 69

⁹⁶ Tagore 2012, p.95

⁹⁷ Kakar 2013, p. 65

⁹⁸ Tagore 2004b, p. 353

⁹⁹ Vgl. Bhattacharya 2011, p. 69

¹⁰⁰ Vgl. *ibid.*, pp. 70-71

life's seamless fabric, I was utterly bewildered."¹⁰¹ An dieser Stelle betont er auch, bezugnehmend auf den Tod seiner Mutter neun Jahre zuvor, dass er damals von diesem Ereignis nicht erschüttert wurde, da er sich in einem Alter befand, in welchem „[...] *no blow penetrates too deeply, no scar is permanent. Thus the first shadow of death which fell upon us left no darkness behind; it departed as softly as it came, only as a shadow.*“¹⁰² Mit seiner Schwägerin Kadambari verliert Tagore aber nicht nur eine wichtige Vertraute, sondern auch eine kritische Rezipientin seiner noch unausgegorenen frühen literarischen Versuche.¹⁰³ Ist seine Kindheit und Jugend auch von vielerlei Einschränkungen bestimmt, bietet die Atmosphäre in *Jorasanko* ideale Bedingungen für jede Art von künstlerischer Aktivität. Insbesondere seinem Bruder Jyotirindranath kommt dabei so etwas wie eine Erlöserrolle zu, indem er ihn in den „*fields of knowledge*“¹⁰⁴ frei umherstreifen lässt: „[...] *one of my chief helpers in my literary and emotional training.*“¹⁰⁵; „*But for such snapping of my shackles I might have been crippled for the rest of my life.*“¹⁰⁶ Was weder seine Mutter noch sein Vater für den jungen Tagore leisten können, wird von seinem Bruder ermöglicht, nämlich sein unbestimmtes Sehnen mit einem Ziel auszustatten. Kunst symbolisiert für Tagore die Freiheit, die ihm in seiner Kindheit und Jugend in anderen Bereichen verwehrt wird, und in ihr findet er einen Gegenstand, in dem er sich frei von Restriktionen zu entfalten in der Lage ist. Dass für ihn die Grenze zwischen Kunst und Religion genauso dünn ist, wie für Gandhi diejenige zwischen sozialer Aktion und Religion, wird im Folgenden noch zu zeigen sein.

Soweit zu einigen wichtigen Ereignissen und Lebensumständen in Tagores Kindheit und Jugend, die von Freiheiten und Zwängen gleichermaßen geprägt sind. Er selbst betont rückblickend besonders einen Aspekt, nämlich den der Einsamkeit – „*I was very lonely – that was the chief feature of my childhood.*“¹⁰⁷ –, ein Aspekt, den er in seinen Schriften immer wieder thematisiert, und der auch hinsichtlich seiner Identität und seines Selbstverständnisses als Künstler einen wichtigen und bestimmenden Platz einnimmt.

2.3. Religiosität bei Gandhi und Tagore: Einleitung

Die gesonderte Behandlung des Themas Religion erscheint mir in erster Linie aus zwei Gründen gerechtfertigt: Erstens, da sich gerade aus diesem Element ihre Sonderstellung in ihrem jeweiligen Hauptbetätigungsfeld, ihrer Berufung ergibt. Gandhi hat Religion mit sozialem Aktivismus

¹⁰¹ Tagore 2012, p. 246

¹⁰² Ibid., pp. 245-246

¹⁰³ Vgl. ibid., p. 123

¹⁰⁴ Ibid., p. 121

¹⁰⁵ Ibid., p. 121

¹⁰⁶ Ibid., p. 121

¹⁰⁷ Tagore 1996, p. 225

in Verbindung gebracht, und Tagore begründete seinen literarischen Ruhm mit einer Art von Lyrik, die markant religiös gefärbt ist. Und zweitens, da ihre Religiosität auf Grund der engen Verflechtung mit dem Menschenbild und der Weltsicht Rückschlüsse auf die zugrunde liegende prinzipielle Haltung dem Leben gegenüber zulässt, und sich solcher Hand, die sich später in Briefen und erzieherischen Idealen manifestierenden Unterschiede stringenter nachvollziehen lassen und verständlicher werden.

Seit jeher gab es sehr divergierende Meinungen, was genau unter Religion zu verstehen sei, entsprechend wurde der Schwerpunkt – personale Gottheit, Ritual, Dogma, Gemeinschaft usw. – oft sehr unterschiedlich gesetzt, und bisweilen wurde diesem Begriff sogar die Existenzberechtigung als eigene Kategorie abgesprochen.¹⁰⁸ Gerade wenn man versucht, Religion in Hinblick auf Gandhis und Tagores Haltung genauer festzulegen, wird man noch massiver mit den Schwierigkeiten, die sich aus der Komplexität dieses Begriffes ergeben, konfrontiert. Religion im Sinne Gandhis und Tagores bedeutet nicht lediglich einen Modus der Sicht auf und der Beziehung zu einer höheren Macht: Weltanschauung und Menschenbild sind bei beiden in dem Betreff Religion immer bereits mitgedacht.

In Bezug auf das Thema scheinen mir in erster Linie zwei Aspekte von Relevanz: der subjektive – subjektiv bedeutet hier eine grundlegende Ausrichtung der Persönlichkeit und „Haltung“ gegenüber der Welt, die die Art der Wahl festlegt – und der ganzheitliche, wobei sich der letztere aus dem ersteren Begriff, zumindest im Falle Gandhis und Tagores, wie von selbst ergibt. Die Bedeutsamkeit des individuellen Aspektes von Religiosität wurde u. a. bereits vor über 100 Jahren von William James betont. Er schließt aus dem Umstand der Vielfalt der vorhandenen Definitionen darauf, dass der Begriff Religion nicht nur für ein einziges, klar umreißbares Prinzip stehen kann, sondern eher eine Vielzahl von Vorstellungen miteinschließt.¹⁰⁹ Entsprechend setzt er seine Definition von Religion recht weitläufig an und in einer Form, die mir gerade in Hinblick auf die vorliegende Arbeit – zumindest einstweilig – brauchbar erscheint. Zunächst konstatiert er: *„Religion [...] shall mean for us the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider divine.“*¹¹⁰ Einige Seiten weiter gibt er eine zusätzliche Definition:

Religion, whatever it is, is a man's total reaction upon life so why not say that any total reaction upon life is a religion? [...] you must go behind the foreground of existence and reach down to that curious sense of the whole residual cosmos as an everlasting presence, intimate or alien, terrible or

¹⁰⁸ Vgl. Fitzgerald, Timothy (2000): *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press.

¹⁰⁹ James 1985, p. 26

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 31

*amusing, loving or odious, which in some degree everyone possesses. [...] and our reaction, involuntary and inarticulate and often half unconscious it is, is the completest of all our answers to the question, "What is the character of this universe in which we dwell?"*¹¹¹

Auch wenn W. James einige Zeilen später selbst feststellt, dass diese Definition nur sehr bedingt dem Begriff Religion – die obige Ausführung bezeichnet eher etwas, das man heute als Weltsicht bezeichnen würde – Genüge tut, scheint mir gerade diese tentative Art einer Herangehensweise in Hinsicht auf das Thema dieser Arbeit von Bedeutung, da W. James ganz bewusst von der Behandlung religiöser Institutionen, ihren Dogmen und Gottesvorstellungen absieht, und stattdessen die Wichtigkeit des Subjektiven als Ausgangspunkt von Religiosität hervorhebt. Einen weiteren hilfreichen Anhaltspunkt hinsichtlich der Überlegungen die folgen werden, bietet Sudhir Kakar mit seiner Fügung „*Vision of Reality*“, worunter er eine Mischung aus „*certain verifiable facts, acts of speculation, and articles of faith*“¹¹² versteht. Und obgleich er diesen Begriff eher im Zusammenhang mit Kultur verwendet, scheint gerade das Wort „*Vision*“ hinsichtlich des vorliegenden Abschnittes treffender als Weltsicht zu umschreiben, was Gandhi und Tagore meinen, wenn sie von Religion sprechen, da es gleichermaßen Immanenz wie Transzendenz suggeriert.

Religion als eine „*Vision of Reality*“ bedeutet also mehr als eine Weltsicht, als eine subjektive, idiosynkratische Perspektive auf die bestehende Welt, deren unterschiedliche Bestandteile sich einer Synthese auch widersetzen können. Zusätzlich wird mittels Religion eine totale und kohärente Sicht auf das Leben gewährleistet und das Bedürfnis, die sichtbare mit der unsichtbaren Welt in Verbindung zu setzen, angemessen befriedigt, ein Bedürfnis

*[...] nach Ergänzung des fragmentarischen Daseins, nach der Versöhnung der Widersprüche im Menschen und zwischen den Menschen, nach der Einheit in und über seiner verworrenen Mannigfaltigkeit, nach einem festen Punkt in allem Schwankenden um uns herum, nach der Gerechtigkeit in und hinter den Grausamkeiten des Lebens, nach der Einheit in und über seiner verworrenen Mannigfaltigkeit [...]*¹¹³

Religion als eine Instanz, die es ermöglicht, die unterschiedlichen Komponenten der Lebenswirklichkeit zu verweben und in einer Totalität zu erfassen, erfährt sowohl bei Gandhi als auch Tagore erst relativ spät ihre vollständige Ausformung. Bei beiden hat Religion ihren Ursprung in einer Tendenz – die sich aus den Lebensumständen und der psychischen Disposition ergibt –,

¹¹¹ Ibid., p. 35

¹¹² Kakar 2015, p. 32

¹¹³ Simmel 1995, p. 46

die Ereignisse auf eine bestimmte Art und Weise zu interpretieren, in der Tendenz, einen *bestimmten Ehrgeiz* und ein *bestimmtes Interesse*¹¹⁴ in den Lebensmittelpunkt zu stellen, die sich bestimmend auf die Rezeption der Realität auswirkt: „[...] *sobald aber Leidenschaft oder Entschluss sie [d. h. einen Ehrgeiz, ein Interesse, Anm. d. Verf.] in das Zentrum der Seele stellen und die Gesamtheit unserer Existenz auf sie abstimmen, so ist auf dieser ganz neuen Basis überhaupt ein neues Leben gegeben [...]*“¹¹⁵

Obige Bezugnahmen bieten eine hinreichende Ausgangsbasis – später wird noch versucht werden, konkretere Definitionen zu geben – um sich dem Thema Religion bei Gandhi und Tagore zu nähern. Obgleich sich beide als Hindus bezeichneten, war weder der eine noch der andere Mitglied einer bestehenden religiösen Gemeinschaft, und obgleich sie mannigfaltigen Einflüssen ausgesetzt waren und sich auf konkrete Schriften, „autoritative“ Texte, bezogen, interpretierten sie diese ihrer Disposition und Ausrichtung entsprechend, oftmals zum Missfallen einiger ihrer Zeitgenossen, auf eigenwillige Weise. Bei beiden – bei Gandhi noch prononcierter als bei Tagore – lässt sich das religiöse Element somit nicht einfach aus dem Kontext ihrer Lebensäußerungen, aus ihrer Weltsicht und ihrem Menschenbild, als eigenständige Entität herauslösen und gesondert behandeln, da es gleichsam die Substanz darstellt, mittels welcher die diversen Elemente, welche die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit konstituieren, zusammengehalten werden, und die der jeweiligen Existenz die Richtung der Verwirklichung vorgibt bzw. aufdrängt.

2.4. „[...] *das moralische Gesetz in mir.*“¹¹⁶: Religion bei Gandhi

Gandhis Ansatz ist ausgesprochen subjektiv – ein direktes, persönliches Gotteserlebnis bleibt ihm allerdings verwehrt¹¹⁷ – und undogmatisch, und er hat sich zeit seines Lebens geweigert, religiöse Axiome ungeprüft zu adaptieren, was sich auch an seiner eigenwilligen Interpretation¹¹⁸ der von ihm so verehrten *Bhagavatgita* ersehen lässt: „*I exercise my judgment about every scripture, including the Gita. I cannot let a scriptural text supersede my reason.*“¹¹⁹ Und er geht in dieser Hinsicht sogar soweit, die Autorität des (mythischen) Autoren obiger Schrift selbst in Frage zu stellen: „*Even if Vyasa had defined the words which he used, we would ask why we should accept the meanings given by him.*“¹²⁰ Als Prüfstein in dieser Hinsicht dienen ihm in erster

¹¹⁴ Vgl. *ibid.*, p. 41

¹¹⁵ *ibid.*, p. 41

¹¹⁶ Kant 1974, p. 300

¹¹⁷ Fischer 1997, p. 307: „*No mystic experience had been vouchsafed to him.*“

¹¹⁸ Näheres hierzu siehe: Kar, Bijayananda (2013): *Ethics in Indian Materialist Philosophy*. Shimla: IIAS, pp. 134-135

¹¹⁹ Harijan, 05.12.1936, p. 339, zit. in: Gandhi 1955, p. 31

¹²⁰ Gandhi 2009, p. 39

Linie eigene moralische Vorstellungen – „*I reject any religious doctrine that [...] is in conflict with morality*“¹²¹ –, was auch auf das eigentliche Fundament von Gandhis religiösem Empfinden hinweist.

Um ganz „oben“ anzufangen: Was bedeutet Gott bzw. das Göttliche für Gandhi? Er äußert sich in dieser Hinsicht sehr vieldeutig und Gott wird von ihm sowohl persönlich als auch unpersönlich wahrgenommen: „*Though God is without form and impersonal, He acts as though He had form and body*“¹²² Und: „*The personal God and the impersonal Brahman – both are real.*“¹²³ In seiner unpersönlichen Form wird Gott aber auch mit einem Prinzip identifiziert: „*God is not a person [...] God is an eternal principle. That is why I say that Truth is God.*“¹²⁴ Der Begriff der Wahrheit (Skt. *satya*) kann mit dem Kern für das, was für Gandhi das Wesen Gottes und der Religion ausmacht, gleichgesetzt werden,¹²⁵ aber auch hier ist nicht eindeutig auszumachen, was genau unter Wahrheit zu verstehen ist. Wahrheit wird gelegentlich mit (Skt.) *dharma* (Pflicht) gleichgesetzt – „*You know dharma is Truth.*“¹²⁶ –, aber immer wieder betont er auch den Zusammenhang zwischen *ahimsa* und *satya*. Auch wenn er dabei von einer vollständigen Identifikation absieht, geht er davon aus, dass *ahimsa* sowohl in der Wahrheit enthalten ist – „*[...] that ahimsa is in Truth, not vice versa.*“¹²⁷ – als auch eine Bedingung für ihre Erlangung ausmacht: „*For me religion means truth and ahimsa [...] being the necessary and indispensable means for its discovery.*“¹²⁸ Aber derjenige Begriff – in Übereinstimmung mit der Betonung der Wichtigkeit von *ahimsa* –, welcher immer wieder mit Gott, Wahrheit und Religion im Allgemeinen in Zusammenhang gebracht wird, ist Moral bzw. Ethik, und Zitate, die sich direkt auf diesen Umstand beziehen, sind im Werk Gandhis zahlreich zu finden:

*But one thing took deep root in me – the conviction that morality is the basis of things and that truth is the substance of morality. Truth became my sole objective. It began to grow in magnitude every day, and my definition of it also has been ever widening.*¹²⁹; [...] *As soon as we lose the moral basis, we cease to be religious. There is no such thing as religion overriding morality.*¹³⁰; [...] *It [die Bhagavatgita, Anm. d. Verf.] teaches nothing but pure ethics.*¹³¹; [...] *Religion should pervade every*

¹²¹ Gandhi 1955, p. 9

¹²² Gandhi 2009, p. 45

¹²³ Ibid., p. 87

¹²⁴ Fischer 1997, p. 369

¹²⁵ Vgl. Brown 1998, p. 82

¹²⁶ Gandhi 2008a, p. 204

¹²⁷ Ibid., p. 54

¹²⁸ Ibid., p. 51

¹²⁹ Gandhi 1983, p. 30

¹³⁰ Harijan, 10.02.1940, p. 445, zit. in: Gandhi 1955, p. 7

¹³¹ Gandhi 2009, p. 204

*one of our actions. Here religion does not mean sectarianism. It means a belief in an ordered moral government of the universe.*¹³²

Wie ist es nun um die Welt, also eine „Stufe“ tiefer, bestellt, auf der Menschen versuchen, gemäß ihrer Façon zu Recht zu kommen? Hinsichtlich des Blickes Gandhis auf die selbige, macht die dualistische Einteilung in einen profanen und einen sakralen Bereich¹³³ sehr wohl Sinn.¹³⁴ Der profane Bereich – er würde ihn auf Grund seines negativen Blickwinkels wohl eher als dämonisch bezeichnen – ist derjenige der Natur, sowohl im Sinne einer konkreten Anschauung und einer erfahr- und erlebbaren Tatsache,¹³⁵ als auch eines Prinzips, und letzteres ist auch das, worauf sich Gandhi des Öfteren bezieht, wenn er die Natur mit der Welt des Menschen mit seiner grundsätzlichen Anlage zur religiösen Verwirklichung kontrastiert: „[...] *I learn that the law of the beast is not the law of the Man.*“¹³⁶ Das die Natur beherrschende Gesetz ist dasjenige der Gewalt, (Skt.) *himsa*, und in genau dieser Hinsicht unterscheidet sich der Mensch von seiner Umgebung: „*That which distinguishes man from all other animals is his capacity to be non-violent.*“¹³⁷ Dank seiner Anlagen ist er befähigt, sich diesem Gesetz entgegenzustellen und durch konstantes Streben zu überwinden: „*That Man has by painful striving to surmount and survive the animal in him and from the tragedy of the himsa which is being acted around he has to learn the supreme lesson of ahimsa for himself.*“¹³⁸ Dies ist aber lediglich möglich, da ihn etwas mit dem Göttlichen, mit *satya* verbindet, das zumindest als Anlage in jedem Menschen zu finden ist. Diese Überzeugung ist letztlich auch das, worauf Gandhis Optimismus und sein Glaube an die Menschheit beruht. Der Mensch ist aber, dieser Verbindung mit dem Göttlichen ungeachtet, fest in der Natur, im profanen Bereich der Welt verankert, d. h., er steht mit seinem Körper, den Sinnesorganen und Impulsen wie Lust und Hass mit diesem Bereich in enger Verbindung. Gandhis Blick auf diese Körperlichkeit mit all ihren Implikationen ist ein ausgesprochen negativer – „*If it is agreed that our bodily existence is not a thing to be cherished [...]*“¹³⁹ –, und es verwundert nicht, wenn er sogar den Vorgang des Eintrittes in diese Welt selbst als ein Unglück betrachtet: „*If we but think, we shall realize that the very process of birth of all creatures is something*

¹³² Harijan, 10.02.1940, p. 445, zit. in: Gandhi 1955, p. 7

¹³³ Es muss hinzugefügt werden, dass Gandhi in dieser Hinsicht nicht immer konsistent ist. An einer Stelle meint er beispielsweise, dass Gott und Gottes *Maya* (d. h. die sichtbare Welt) ident sind (Vgl. Gandhi 2009, p. 97); an anderer Stelle, dass Gott nicht nur das Gute, sondern auch das Böse beinhaltet (Vgl. Gandhi 2009, p. 124). Er entschärft diese Aussagen aber, indem er feststellt, dass es sich hierbei um höhere Wahrheiten handle, die zu begreifen dem Menschen unmöglich ist (Vgl. Gandhi 2009, p. 125).

¹³⁴ Vgl. Lal 2000, p. 121

¹³⁵ Guha 2013, p. 286: „*Gandhi did not much care for beaches, parks and forests.*“

¹³⁶ Gandhi 2008b, p. 53

¹³⁷ Ibid., p. 56

¹³⁸ Ibid., p. 53

¹³⁹ Gandhi 2009, p. 34

repulsive.“¹⁴⁰ Den Sinnesorganen ist gleichfalls nicht zu trauen, da sie ein Glück versprechen, das kurzlebiger Natur ist: „*What is the good of any pleasure we can get through the senses – the eyes, the nose, the ears, and so on? We should not be allured by it, for such pleasure is short-lived.*“¹⁴¹ Aber dank seiner Verbindung mit dem Göttlichen ist der Mensch der Natur und dem Körper mit seinen Sinnesorganen nicht vollständig ausgeliefert. Das, was den Menschen mit Gott verbindet, wird von Gandhi als „*inner voice*“, *Atman*, Gewissen und Wahrheit bezeichnet: „*For me the voice of God, of Conscience, of Truth, or the Inner Voice or the “still small voice” mean one and the same thing.*“¹⁴² Und gerade diese innere Stimme ist das, was für eine Autorin wie Judith Brown das Besondere an Gandhis Religiosität ausmacht: „*Gandhis awareness of an inner voice, a sense of guidance, was one of the outstanding characteristics of his spiritual life.*“¹⁴³ Der inneren Stimme, dem Gewissen, dem moralischen Gesetz zu gehorchen, heißt Gott gehorchen und somit religiös sein im Sinne Gandhis: „*The ultimate definition of religion may be said to be obedience to the law of God. God and His law are synonymous terms.*“¹⁴⁴ Unter diesen Voraussetzungen wird der Mensch, im Speziellen sein Körper, gleichsam – um es mit gnostischem Pathos zum Ausdruck zu bringen – zum Schauplatz des Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen dämonischen und göttlichen Impulsen: „*There are two sides in us: the demoniac and the divine, the godlike and the satanic.*“¹⁴⁵ Und auch die *Bhagavatgita* interpretiert Gandhi in diesem Sinne, also nicht als historische bzw. mythische Schlacht zwischen zwei Armeen, sondern als innermenschlichen Kampf einander entgegengesetzter Prinzipien: „*Pandavas and Kauravas, that is, divine and demonical impulses, were fighting in this body, and God was watching the fight from a distance.*“¹⁴⁶

Die Mittel, derer Gandhi sich in diesen Kampf bedient, sind sehr vielfältiger Natur und sollen sich bestimmend auf seine Lebensführung auswirken. Eine grobe und provisorische Einteilung dieser Mittel kann in die Richtung getroffen werden, dass man negative Praktiken von positiven trennt.¹⁴⁷ Was die negative Praxis betrifft, zählen hierzu sämtliche Praktiken, die die Enthaltsamkeit und die Askese (Skt. *tapas*) im weitesten Sinne betreffen: Einschränkungen hin-

¹⁴⁰ Ibid., p. 115

¹⁴¹ Ibid., p. 30

¹⁴² Gandhi 2008b, p. 48

¹⁴³ Brown 1998, p. 82

¹⁴⁴ Gandhi 2008b, p. 96

¹⁴⁵ Gandhi 2009, p. 89

¹⁴⁶ Ibid., p. 155

¹⁴⁷ In Anlehnung an E. Durkheims Einteilung in negative und positive Riten, d. h. in asketische Praktiken, die als Vorbereitung dienen, und das Ritual selbst, dem bei *Durkheim* eine stark soziale Funktion zukommt (Vgl. Durkheim 2008, u. a. p. 309, p. 349).

sichtlich der Nahrungsaufnahme (inklusive Fasten, das bis zum Tod führen kann) und des Gebrauchs der Sprache; sexuelle Enthaltbarkeit¹⁴⁸; Besitzlosigkeit; und die Haltung des *Nicht-Anhaftens* (*Non-Attachment*; Skt. *vairāgyābhyam*; *aparigraha*) Das *Nicht-Anhaften* hat vielerlei Implikation, aber in erster Linie geht es bei Gandhi darum, sich von den Objekten der Außenwelt – seien es Gegenstände oder Menschen –, wie die Sinnesorgane sie vermitteln, und von den durch sie hervorgerufenen Basis-Emotionen wie Lust und Hass, nicht überwältigen zu lassen. Textstellen, die sich auf die Notwendigkeit der Abkehr von einer Wirklichkeit beziehen, wie sie die Sinne und die Emotionen produzieren, sind in seinem Werk zahlreich. Hier seien lediglich einige markante Beispiele zitiert:

Any being who's not subject to the impressions of senses will never experience fear.¹⁴⁹ [...] To see Him, one should completely conquer ones appetites, and even the instinctive pleasure one feels in objects of sense must subside.¹⁵⁰ [...] enjoyment of sense-pleasure leads to death. If people gave themselves up to it, God's rule in the world would end and satan prevail. Brahmacharya leads to immortality.¹⁵¹

Non-Attachment wird aber auch hinsichtlich der „Früchte“ des Handelns gefordert, da die Konzentration auf den Ausgang dazu führen kann, in der Wahl der Mittel nicht wählerisch zu sein, d. h., sich unmoralischer Mittel zu bedienen.¹⁵²

Die Motivation für die Praxis der Enthaltbarkeit ist bei Gandhi von komplexer Natur. Erstens – und diesem Umstand wird in den üblichen Definitionen von Askese oft eine hohe Relevanz beigemessen – steht die Askese für eine kritische bzw. ablehnende Haltung gegenüber der Welt und für eine Betonung der herausragenden Rolle des sakralen gegenüber dem profanen Bereich. Askese zielt auf die willentliche Annahme und das Ertragen von Leiden, was so viel bedeutet wie eine Bestätigung der Macht und Priorität des sakralen Bereiches, des Göttlichen, gegenüber der Natur. Oder wie E. Durkheim es formuliert: „[...]he is stronger than nature, because he makes it subside.“¹⁵³ Ein weiterer wichtiger Punkt hinsichtlich des Zweckes von Askese

¹⁴⁸ Gandhi 2008b, p. 63: „Life without brahmacharya appears to me to be insipid and animal-like.“

¹⁴⁹ Gandhi 2009, p. 15

¹⁵⁰ Ibid., p. 28

¹⁵¹ Ibid., p. 179

¹⁵² Vgl. Gandhi 2009, p. XXI; Kierkegaard äußert sich ähnlich: „As soon as the will begins to cast a covetous eye on the outcome, the individual begins to become immoral.“ Kierkegaard, S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, p. 35

¹⁵³ Durkheim 2008, p. 315

bezieht sich auf Selbsterkenntnis¹⁵⁴ – „*The purpose of life is undoubtedly to know oneself.*“¹⁵⁵; „*To observe morality is to attain mastery over our mind and our passions. So doing, we know ourselves.*“¹⁵⁶ – und Selbstbestimmung.¹⁵⁷ In engem Zusammenhang mit diesem Akt der Selbstbestimmung steht das, was er unter (innerer) Freiheit, (Hin.) *Swaraj*, versteht:

*The root meaning of swaraj is self-rule. Swaraj may, therefore, be rendered as disciplined rule from within [...] 'Independence' has no such limitation. Independence may mean license to do as you like. Swaraj is positive, independence is negative [...] The word swaraj is a sacred word, a Vedic word, meaning self-rule and self-restraint, and not freedom from all restraint which independence often means.*¹⁵⁸

Das letzte Ziel aller asketischen Praktiken bei Gandhi besteht aber nicht in der Perfektionierung der eigenen Person, sondern in der Erkenntnis des höchsten Wesens, d. h. der Wahrheit. Was durch diese willentliche Verweigerung und Reduktion gefunden wird, ist die Stimme Gottes oder der *Atman*, was verneint wird, ist das auf weltliche Interessen ausgerichtete Ego, der Egoismus (Skt. *ahamkāra*), in dessen uneingeschränkter Herrschaft die Sünde ihren Ursprung findet: „*It is in Egoism that sin has its source.*“¹⁵⁹ Der Mensch entledigt sich mittels der reinigenden Kraft der Askese seiner selbst, überwindet das Ego: „[...] *under the control of the subtle Self, lust is extinguished. "Controlling the self by the Self" means overcoming the baser, the demoniac impulses in the mind through the Atman, that is, through the Godward impulses.*“¹⁶⁰ Unter dem Beistand des *Atman*¹⁶¹ transformiert sich der Mensch in eine „existenzielle Null“ und wird somit zu einem würdigen „Gefäß“ und Instrument Gottes:

*If we lose ourselves in God, become machines, make ourselves as clay in God's hands, is it any wonder that we may become one with Him?*¹⁶²; *LOVE can only be expressed fully when man reduces himself to a cipher. This reduction to a cipher is the highest effort man or woman is capable of making. It is the only effort worth making, and it is possible only through ever-increasing self-restraint.*¹⁶³

¹⁵⁴ Skt. आत्मानं विद्धि (*ātmānaṃ viddhi*): Erkenne Dich selbst!

¹⁵⁵ Gandhi 2008b, p. 41

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 65

¹⁵⁷ Vgl. Sloterdijk, Peter (2013): *Weltfremdheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, p. 59: „[...] wird in der westlichen antiken Askesis [...] die Kraft der Selbstverneinung [...] zugleich als Selbstbestimmungsvermögen mobilisiert.“

¹⁵⁸ CWMG Vol. 45, pp. 263-264, zit. in: Dalton 2011, p. 2

¹⁵⁹ Gandhi 2009, p. 160

¹⁶⁰ *ibid.*, p. 52

¹⁶¹ Zur Unterscheidung zwischen *Atman* und *ahamkāra* siehe: A. Collins/P. Desa: *Selfhood in the Indian Context. A psychoanalytic perspective*, in: Vaidyanathan/Kripal 1999, pp. 367-368

¹⁶² Gandhi 2009, p. 61

¹⁶³ CWMG Vol. 23, p. 452

Religiosität erschöpft sich bei Gandhi aber wie gesagt nicht in der negativen Praxis der Askese. Es reicht nicht, die Stimme Gottes klar und deutlich zu vernehmen, man muss ihr auch Folge leisten, und hier beginnt der für Gandhi so wichtige positive bzw. dem Leben und der Gemeinschaft zugewandte aktive Teil seiner religiösen Praxis (Skt. *sādhana*), die sich auch aus der Einsicht in die Einheit allen Seins, aus dem des vielzitierten „*tat tvam asi*“ ergibt. Seiner Meinung nach verdient eine Religion, die sich nicht im Handeln äußert, diesen Namen nicht – „*Religion which takes no account of practical affairs and does not help to solve them, is no religion*“¹⁶⁴ –, und Handeln bedeutet bei Gandhi Handeln zum Wohle des Mitmenschen, ein Dienst, der zugleich ein Opfer (Skt. *yajna*) bedeutet: „*Yajna means any activity for the good of others.*“¹⁶⁵ Dieses Handeln im Sinne der „inneren Stimme“ kann sich wie die Askese auf vielfältige Art und Weise verwirklichen: Aktionen von *Satyagraha* und *Non-Cooperation* gehören hierzu, aber den wichtigsten Platz in dieser Hinsicht nimmt körperliche Arbeit ein, die für Gandhi gleichbedeutend ist mit der Anbetung Gottes: „[...] *and we please God by worshipping Him through physical labor. Laborare est orare – work is worship.*“¹⁶⁶ Und an dieser Stelle muss die oben vorgenommene Zweiteilung der religiösen Praktiken Gandhis relativiert werden: Die asketische Praxis Gandhis dient nicht lediglich der inneren Reinigung und Vorbereitung in Richtung sozial relevanter Aktionen, sondern sie selbst ist, zumindest gelegentlich, sozial relevante Aktion, und hierbei ist im Speziellen an sein ausgedehntes Fasten zu denken, das er auch sehr effektiv als politisches Druckmittel zum Einsatz bringt.

In Bezug auf das bisher Referierte muss ergänzend noch auf das Unorthodoxe und Ambivalente der religiösen Haltung Gandhis hingewiesen werden: Die Suche nach Wahrheit ist kein Solo-Projekt; das *Brahmacharya*-Gelübde hindert ihn nicht am sozialen Verkehr mit Frauen, im Gegenteil, sie sind ein wichtiger Teil seiner Anhängerschaft; der Körper wird nicht nur als Feind wahrgenommen, sondern er wird auch gepflegt,¹⁶⁷ und seine diätetischen Experimente und Gewohnheiten dienen sowohl der asketischen Praxis, als auch der (vermeintlichen) Lebensverlängerung. Der bemerkenswerteste Zug seiner Religiosität besteht aber darin, traditionellen – dem Jainismus und Patanjali entnommenen – Komponenten der asketischen Praxis – *Brahmacharya*, *ahimsa*, *Non-Attachment* etc. – eine andere, sprich dynamische, auf die Gemeinschaft hin ausgerichtete Funktion zuzuweisen, bzw. sie in einen Rahmen zu stellen, der markant von der Tradition abweicht. Asketische Praktiken dienen nicht mehr lediglich der Selbstverwirklichung eines von

¹⁶⁴ Young India, 07.05.1925, p. 164, in: Gandhi 1955, p. 9

¹⁶⁵ Gandhi 2009, p. 39; siehe auch: Howard 2013, p. 61

¹⁶⁶ Gandhi 2009, p. 39

¹⁶⁷ Manson 1999, in: Vaidyanathan/Kripal 1999, p. 240: „[...] *unhappy with the body and obsessed with the body.*“; Lal 2000, p. 127: „*Few man could have been as finely attuned to the rhythms of their body as Gandhi was with his.*“

der Gemeinschaft Abgesonderten, sondern bilden vielmehr die Voraussetzung¹⁶⁸ für sozial relevante Aktionen. Oder wie es J. Schnell formuliert hat:

*Vows of poverty and celibacy were, of course, no novelty [...] In the religious traditions of both East and West, holy vows have usually been accompanied by a withdrawal from the world and especially from politics. Gandhi proceeded in exactly the opposite direction. He took his ascetic vows in order to free himself for action.*¹⁶⁹

Aber letztlich gibt es auf der weltanschaulichen Ebene einen fundamentalen Widerspruch zwischen Askese und sozialer Aktion, der nur schwer auflösbar scheint. Max Weber unterscheidet zwischen weltverneinender und innerweltlicher Askese, und was er zu letzterer vermerkt, lässt sich ohne allzu große Verzerrungen auch auf Gandhi umlegen:

*Der Welt wird im letzteren Fall eine dem religiösen Virtuosen auferlegte „Pflicht“. [...] Die Welt als Ganzes bleibt asketisch gewertet, eine „massa perditionis“ [...] Aber die Welt ist dennoch, als Schöpfung Gottes, dessen Macht sich in ihr trotz ihrer Kreatürlichkeit auswirkt, das einzige Material, an welcher das eigene religiöse Charisma durch rationales ethisches Handeln sich bewähren muss, um des eigenen Gnadenstandes gewiss zu werden und zu bleiben.*¹⁷⁰

Der Pflichtbegriff mildert zwar das antagonistische Verhältnis zwischen Askese und sozialer Aktion, aber letztlich bleibt jede Form von Askese ein Aufstand des Individuums gegen die Bedingungen des Daseins und somit gegen dieses selbst, also eine weltverneinende Praxis, und an vielen Stellen seiner Schriften betont Gandhi seine Skepsis gegenüber der Existenz auf dieser „besten aller möglichen Welten“ und insbesondere gegenüber der Sexualität: „*I cannot imagine a thing as ugly as the intercourse of man and woman.*“¹⁷¹ Soziales Handeln hingegen setzt ein Mindestmaß an Optimismus, einen Glauben an die prinzipielle Verbesserbarkeit der Welt voraus. Gerade in diesem Widerspruch scheint aber auch gleichzeitig die Besonderheit von Gandhis religiöser Praxis zu liegen. Die Autorin Veena Howard hat sich in ihrem Buch „*Gandhi's Ascetic Activism*“ gerade mit dieser Symbiose ausführlich beschäftigt und betont gegen Ende ihrer Arbeit das Ambivalente, aber auch das Originelle von Gandhis unorthodoxer Herangehensweise: „*Gandhi's relentless negotiation between the religious and the secular, the saintly and the political, the mythical and the factual, between virility and femininity, love and detachment [...] all generated ambiguity and great anxiety [...] but it suggests a fresh paradigmatic approach to*

¹⁶⁸ Gandhi 2008b, p. 62: „*Without inward Purification, work cannot be done in a Spirit of non-attachment.*“

¹⁶⁹ Schnell, Jonathan (2003): *Unconquerable World*. New York: Henry Holt and Company, pp. 114–115; siehe auch: Howard 2013, pp. 101-104

¹⁷⁰ Weber 2010, p. 423

¹⁷¹ CWMG Vol. 23, p. 102

contemporary conflict.“¹⁷² Vielleicht liegt gerade in der Kombination des nicht Kombinierbaren bzw. in der Änderung der Ausrichtung und des Zieles der asketischen Praxis in Richtung einer Verantwortungsethik das Geheimnis von Gandhis Wirkung auf seine Zeitgenossen und auf die Nachwelt.

Wie lässt sich nun abschließend Religion bei Gandhi in einer Art und Weise definieren, die mehr beinhaltet als eine weltanschauliche Perspektive auf das Universum, mehr als eine Antwort auf die Frage, wie die Welt beschaffen ist, in der das Individuum sich befindet? Wie lässt sich also die zu Anfang des Abschnittes von W. James formulierte Definition erweitern? Eine Sicht auf das Wesen von Religion, die mir am geeignetsten erscheint, das, was Gandhi meint, wenn er von Religion spricht, zum Ausdruck zu bringen, scheint bei Immanuel Kant zu finden zu sein: „*Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote.*“¹⁷³; „*Moralität muß also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heißt Religion.*“¹⁷⁴; „*Religion ist das Gesetz in uns, in so ferne es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält. Sie ist eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral.*“¹⁷⁵ Wie bei Gandhi besteht in Kants Konzept von Religion ein zwingender Zusammenhang zwischen Gott, Moral und Pflicht, und das Gewissen übernimmt die Aufgabe der Vermittlung der göttlichen Gebote als menschliche Pflichten. Und, um diesen kurzen Exkurs abzuschließen: Auch was Kant zum Thema „innere Freiheit“ bemerkt, deckt sich mit Gandhis Ansatz: „*Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister [...] und über sich selbst Herr zu sein [...] d. i. seine Affekte zu zähmen und seine Leidenschaften zu beherrschen.*“¹⁷⁶

2.5. „[...] der bestirnte Himmel über mir [...]“¹⁷⁷: Religion bei Tagore

Wie Gandhi ist auch Tagore in seinem Verständnis von Religion sehr subjektiv und undogmatisch, aber gleichzeitig auch sehr vage, was er selbst bereitwillig zugesteht: „*Those who are habituated to the rigid framework of sectarian creeds will find such religion as this too indefinite and elastic [...] In dogmatic religion all questions are definitely answered, all doubts are finally laid to rest. But the poet's religion is fluid, like the atmosphere round the earth.*“¹⁷⁸ Viele der Begriffe wie Einheit, Unendlichkeit, Gott, Wahrheit und Freiheit, die im Zusammenhang mit

¹⁷² Howard 2013, pp. 157-158

¹⁷³ Kant 2014, p. 822

¹⁷⁴ Kant 2015, p. 756

¹⁷⁵ Ibid., p. 756

¹⁷⁶ Kant 2014, p. 539

¹⁷⁷ Kant 1974, p. 300

¹⁷⁸ Tagore 2013b, pp. 7-8

Religion bei Tagore Verwendung finden, sind teilweise nur schwach gegeneinander abgegrenzt, und so muss eine Bearbeitung dieses Themas sich damit begnügen, mehr zu mutmaßen und anzudeuten als zu erklären oder beweisen, um beim Leser zumindest ein Gefühl dafür hervorzurufen, wofür Religion bei Tagore steht, wobei auch hier, wie bei Gandhi, versucht wird, so oft als möglich den Dichter selbst zu Wort kommen zu lassen.

Die religiösen Einflüsse, denen er zeit seines Lebens ausgesetzt ist, sind vielfältig: *Vedanta*, Christentum, Islam, *Brahmo-Samaj*, die *Baul*-Sekte und literarische Meister wie Kabir, Keats¹⁷⁹ und Shelley. Amiya Sen konstatiert, dass es in Tagores Religiosität zu einem Zusammenfluss von Denkweisen kommt, die sich aus der Rezeption *vaishnavischer* und *upanishadischer* Literatur – auf die sich der *Brahmo-Samaj* als Quelle beruft – speisen.¹⁸⁰ In diesem Sinne möchte ich auf diese beiden wichtigen Quellen kurz eingehen.

Was die Religiosität der Familie betrifft, spielt insbesondere der Einfluss des *Brahmo-Samaj*¹⁸¹ eine herausragende Rolle. Wenn man den prekären Status der Familie innerhalb der bengalischen Hindu-Gemeinschaft als stigmatisierte *Brahmanen* in Betracht zieht, scheint es nicht verwunderlich, dass sich zunächst der Großvater Dwarkanath und dann noch intensiver der Vater Tagores dem *Brahmo-Samaj* zuwendet.¹⁸² Um das Jahr 1830 gründet Ram Mohan Roy (1772-1833) die *Brahmo-Sabha*, die sich innerhalb von wenigen Jahrzehnten zum *Brahmo-Samaj* weiterentwickelt.¹⁸³ Der *Brahmo-Samaj* ist, sehr vereinfacht ausgedrückt, eine monotheistische, auf *Vedanta*-Texten aufbauende, sozial aktive und stark an westlichen Werten orientierte Reformreligion, die sich u. a. dezidiert gegen *Sati*, Rituale, Bilderverehrung und Kinderheirat wendet. Der Vater wird 1843 offiziell Mitglied, und Tagore ist 1884 für kurze Zeit Sekretär des *Brahmo-Samaj*, genauer gesagt, des von seinem Vater geleiteten *Adi Brahmo-Samaj*, einer von drei während der 1880er Jahre existenten Richtungen.¹⁸⁴ Er scheitert allerdings, als er versucht Reformen durchzusetzen.¹⁸⁵ Wenn seine Beziehung zum *Brahmo-Samaj* auch immer durch ein hohes Maß von Ambivalenz gekennzeichnet ist,¹⁸⁶ bleibt doch der Initiator der Bewegung ein Vorbild ersten Ranges.¹⁸⁷ Der *Brahmo-Samaj* bietet ihm eine günstige Ausgangsbasis für seine Auflehnungs-Praxis¹⁸⁸ hinsichtlich der Zumutungen der Hindu-Orthodoxie, die seiner Meinung

¹⁷⁹ Vgl. Atkinson 1984, p. 202

¹⁸⁰ Vgl. Tagore 2014b, p. LIV

¹⁸¹ Vgl. *ibid.*, pp. 133-140

¹⁸² Vgl. Nandy 2000, pp. 69-70

¹⁸³ Vgl. Dutta/Robinson 1997, pp. 27-33, p. 15

¹⁸⁴ Vgl. *ibid.*, p. 93

¹⁸⁵ Vgl. *ibid.*, p. 93

¹⁸⁶ Vgl. Tagore 2014b, p. XVII

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 28: „*Rabindranath placed Ram Mohun Roy without hesitation among the greatest Indians.*“

¹⁸⁸ Nandy 2000, p. 241: „[...] *as an act of social defiance and a statement of commitment to social reform.*“

nach durch eine Unzahl von Dogmen und künstlichen Beschränkungen den Blick auf die Einheit alles Seienden verstellt hat.¹⁸⁹ Und Ram Mohan Roy hat für Tagore das zum Ausdruck gebracht, was Religion *nicht* bedeuten soll und darf, nämlich weltanschaulicher Provinzialismus und blinde Nachahmung des bereits Vorhandenen. Die Tagores haben sich allerdings durch diese Parteinahme noch mehr in das soziale Abseits gestellt: „*My father was the leader of a new religious movement, a strict monotheism based upon the teachings of the Upanishads. My countrymen in Bengal thought him almost as bad as a Christian, if not worse. So we were completely ostracized, which probably saved me from another disaster, that of imitating our own past.*“¹⁹⁰ Sein ganzes Leben hindurch setzt er sich gegen Bevormundung aus Richtung der Hindu-Orthodoxie zur Wehr und er äußert in diesem Zusammenhang seine tiefe Skepsis hinsichtlich aller organisierten Formen von Religiosität: „*Religious communities are more often formed and established upon custom and the herd instinct than upon Truth.*“¹⁹¹ Und: „*I have my conviction that in religion, and also in the arts, that which is common to a group is not important.*“¹⁹²

Einen weiteren wichtigen Einfluss erfährt Tagore aus Richtung des bengalischen *Vaishnavismus* (auch: *Gaudiya-Vaishnavismus*), der auf den Mystiker Chaitanya Mahaprabhu (1486-1533)¹⁹³ zurückgeht. Der *Gaudiya-Vaishnavismus* verleiht einer sehr emotionalen, von „liebender Hingabe“ (Skt. *Bhakti*) an die Gottheit geprägten Art von Religiosität Ausdruck. Auf Grund der Betonung eines subjektiven – „*The underlying sense of Vaishnava poetry is personal.*“¹⁹⁴ – und undogmatischen – „*Most religion lay down instructions on how to approach God within a structured relationship. In Vaishnava, however, there is an attempt to go beyond such predetermined structures.*“¹⁹⁵ – Zuganges zur Religiosität steht er zu den rationalen und weltzugewandten Lehren des *Brahmo-Samaj* teilweise in Opposition.¹⁹⁶ Tagore wird früh mit *Vaishnava*-Lyrik bekannt: „*When I was about 13 or 14 years of age, I began reading Vashinava poetry with much eagerness and delight: their very rhythm, aesthetic appeal, and language fascinated me [...] I studied the life of Chaitanya for a long time and with much enthusiasm.*“¹⁹⁷ Insbesondere üben drei Charakteristika bzw. Themen der bengalischen *Vaishnava*-Tradition auf ihn Einfluss aus:¹⁹⁸ Liebende Hingabe, unter Einbeziehung der Themen Abwesenheit und Trennung (Skt. *viraha*);

¹⁸⁹ Tagore 2014b, p. 134: „[...] robbed it of all awareness of Eternal Truth.“

¹⁹⁰ Tagore 2004 (Crisis in Civilisation), p. 285; siehe auch: Tagore 2014b, pp. 133-140

¹⁹¹ Tagore 2005b (Letters to a friend), p. 354

¹⁹² Tagore 2010a, pp. 324-325

¹⁹³ Vgl. Atkinson 1984, pp. 193-194

¹⁹⁴ Tagore 2014b, p. 156

¹⁹⁵ Ibid., p. 189

¹⁹⁶ Dutta/Robinson 1997, p. 41: „*The Tagore family, being Brahmos, somewhat disapproved of it.*“

¹⁹⁷ Tagore 2014b, p. 195

¹⁹⁸ Vgl. O’Connell 2011, pp. 146-147

ein Fokus auf die ästhetisch-künstlerischen Möglichkeiten, dieser Hingabe bzw. dem Trennungsschmerz Ausdruck zu verleihen; und ein egalitäres Ethos.

Soweit zu zwei Traditionen, mit denen Tagore früh Bekanntschaft macht, und die sich auf seine weitere Entwicklung entsprechend auswirken sollen. Die eigentliche Bewegungsrichtung der weiteren Ausbildung seines religiösen Bewusstseins entstammt allerdings der direkten Erfahrung¹⁹⁹ einer konkreten Wirklichkeit, und hierbei spielt zunächst die Natur eine wesentliche Rolle: „*During the discussion of my own religious experience I have expressed my belief that the first stage of my realization was through my feeling of intimacy with Nature.*“²⁰⁰ Der Garten innerhalb des Anwesens in Calcutta ist ein kleines, aber ein vor dem Hintergrund der ihm in *Jorasanko* auferlegten Beschränkungen auch umso markanteres Fenster in Richtung einer umfassenderen Wirklichkeit, die Schönheit und gleichzeitig ein Gefühl von Grenzenlosigkeit suggeriert.²⁰¹ Zu zwei zueinander in engem Zusammenhang stehenden einschneidenden Visionen kommt es dann allerdings fern von der Natur, nämlich an zwei Örtlichkeiten in Calcutta: in *Jorasanko* und auf einer Veranda des Hauses *Sudder Street* Nr. 10, das von seinem Bruder Jyotirindranath und Kadambari bewohnt wird. Diese beiden Visionen beschreibt er in seinen *Reminiscences* ausführlich: „*I could see at once that the evening had entered me; its shades had obliterated my self [...] Now that the self was in the background, I could see the world in its aspect. That aspect has nothing trivial in it, but is full of beauty and joy.*“²⁰² Die zweite Vision in der *Sudder-Street* geht in eine ähnliche Richtung, ist aber intensiver: „*As I gazed all of a sudden a lid seemed to fall from my eyes, and I found the world bathed in a wonderful radiance, with waves of beauty and joy swelling on every side.*“²⁰³ Am selben Tag entsteht das Gedicht (Ben.) *Nirjharer Swapnabhanga* („*The Awakening of the Waterfall*“), welches Tagore für seine weitere Entwicklung als Dichter als maßgebend betrachten soll.²⁰⁴ Diese Erlebnisse weisen aber auch auf die Richtung hin, die seine religiösen Vorstellungen nehmen sollen: Der des Egos entledigte Mensch sieht die Welt so wie sie wirklich ist, als ultimative Realität, als letzten Weltgrund, als *Brahman*, der durch die drei Attribute (Skt.) *sat-cit-anānda*²⁰⁵ – Wahrheit, Bewusstsein und Freude – geprägt ist. Religiosität stützt sich in dieser Sicht nicht auf Handlungen gemäß bestimmter Vorschriften, sondern auf Empfindung und Gefühl.

¹⁹⁹ Tagore 2005a, p. 93: „*All that I feel about is from vision and not from knowledge.*“

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 7

²⁰¹ Tagore hat wie Gandhi insgesamt ein sehr ambivalentes Verhältnis zur Natur, auf das noch zurückgekommen werden wird: Natur einerseits als ästhetisches Phänomen, andererseits als Reich der Unfreiheit.

²⁰² Tagore 2012, p. 207

²⁰³ *Ibid.*, p. 208

²⁰⁴ Vgl. Kakar 2014, p. 161

²⁰⁵ Vgl. Deussen, Paul (2005): *Das System des Vedānta*. Leipzig: Elibron Classics, p. 228

In Zusammenhang mit den in Richtung eines Pantheismus weisenden Vorstellungen von dem was Religion, die höchste Wahrheit und das Göttliche in seiner abstrakten Form bedeuten, spielen bei Tagore insbesondere die Begriffe Unendlichkeit, Freiheit und Einheit eine zentrale Rolle. Die Vorstellung des Unendlichen ist für ihn ein unabdingbares Charakteristikum von Religiosität – „*And there, at this point, comes his religion, whereby he realizes himself in the perspective of the infinite.*“²⁰⁶ –, wobei er unter Unendlichkeit eher eine sich Ausdruck verschaffende Haltung dem Leben gegenüber versteht, als räumliche Unbegrenztheit in einem physikalischen Sinne:²⁰⁷ „*Let us express our infinity in everything around us, in works we do, in things we use, in men with whom we deal, in the enjoyment of the world with which we are surrounded.*“²⁰⁸ Ein weiterer Terminus, der für seine spirituelle Ausrichtung kennzeichnend ist und welcher das Unverbindliche der Vorstellung von Unendlichkeit bis zu einem gewissen Grad zu kompensieren vermag, ist derjenige der Einheit, für den er auch oft den Sanskritbegriff *advaitam*, Nicht-Zweiheit, verwendet. Religion ist gleichsam der Ausdruck des Menschen, das konsequente Produkt seines Willens zur Einheit – „*Man’s reverential loyalty to this spirit of unity is expressed in his religion.*“²⁰⁹ –, und das Prinzip der Einheit ist gleichzeitig die Basis der Realität: „*The principle of oneness is the basis of all reality.*“²¹⁰ Und in „*The Religion of Man*“ verbindet er die beiden Vorstellungen von Einheit und Unendlichkeit: „*Our religions present for us the dreams of the ideal unity which is man himself as he manifests the infinite.*“²¹¹ Was den Begriff der Freiheit betrifft hat er für Tagore viele Bedeutungen, aber in Zusammenhang mit bisher Referiertem ist insbesondere die Vorstellung von Relevanz, dass Freiheit für Tagore im Kontext von Religion besonders Freiheit vom Selbst bedeutet und in weiterer Folge somit die Freiheit, die grundsätzliche Verbundenheit mit der Welt und dem Universum zu realisieren: „*[...] freedom is – freedom from isolation of self, from the isolation of things [...] truth is in unity, and therefore freedom is in its realization.*“²¹²; „*The ultimate end of freedom is also to know that „I am.“ [...] it is the liberation of man’s consciousness from the separateness of the self into its unity with all.*“²¹³ Das Konzept des Göttlichen als eine Kombination von Einheit, Freiheit und Unendlichkeit macht für Tagore aber lediglich dann Sinn, wenn sich ein Bezug zum Leben, wie es der Mensch auf dieser

²⁰⁶ Tagore 2005a, p. 31

²⁰⁷ Vgl. Glaysher 2001, p. 406

²⁰⁸ Tagore 2013a, p. 84

²⁰⁹ Tagore 2005a, p. 128

²¹⁰ Tagore 2013a, p. 124

²¹¹ Tagore 2005a, p. 109

²¹² Ibid., pp. 168-69

²¹³ Tagore 2013a, p. 120

Welt erfährt, ergibt, wenn das Göttliche in der Welt erkennbar und realisierbar ist, und das Unendliche dem Endlichen seinen Stempel aufdrückt:

[...] *this has been the subject on which all my writings have dwelt – the joy of attaining the Infinite within the finite.*²¹⁴; [...] *It only becomes a rose-leaf where the infinite reaches finitude at a particular point.*²¹⁵; [...] *The principle of unity which it contains is more or less perfectly satisfied in a beautiful face or a picture, a poem, a song, a character or a harmony of interrelated ideas or facts, and then for it these things become intensely real, and therefore joyful.*²¹⁶

Diese abstrakten Vorstellungen einer der Welt immanenten Göttlichkeit schließen bei Tagore aber solche, die sich auf eine personale Gottheit beziehen, nicht aus, und dieser erweist er in seinen Gedichten – insbesondere in „*Gitanjali*“ – und Liedern seine Reverenz. Immanenz und Transzendenz, Dualismus und *advaitam* stehen einander nicht in unversöhnlicher Opposition gegenüber. Das Göttliche bedeutet bei ihm sowohl Gott als Konkretum, als auch als ein Prinzip, sowohl (Skt.) *bhāgvan*, Gottheit, als auch (Skt.) *paramātmān*, „höchstes Selbst“.²¹⁷ Was die logischen Schwierigkeiten, die sich daraus ergeben, betrifft, argumentiert er in dieser Hinsicht ähnlich wie Gandhi, indem er erklärt, dass die ultimativen Wahrheiten des Seienden dem Menschen nicht zugänglich sind: „*Perhaps in the very depths of spiritual life there is a strange synthesis of dualism and non-dualism that remains shrouded in what is an impenetrable mystery for our little minds.*“²¹⁸ Das entspricht auch dem Konzept des Absoluten bei Chaitanya, der sowohl die Dualität als auch die gleichzeitige Einheit von Gott und Welt betont. Seine Philosophie wird auch mit dem Satz (Skt.) *acintya-bheda-abheda-tattva* umschrieben: Die „Dasheit“ (*tattva*), die höchste Wahrheit, ist auf unvorstellbare (*acintya*) Weise gleichzeitig verschieden (*bheda*) und doch nicht verschieden (*abheda*) von allem.²¹⁹

Als eine Art Schnittstelle zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem Einzelwesen und dem Universum, die es dem Menschen zwar nicht ermöglicht, das Geheimnis zu verstehen, aber es zu fühlen und intuitiv zu begreifen, kann auch sein Konzept von (Ben.) *jīban-debata*,²²⁰ „Lebensgottheit“, verstanden werden:

²¹⁴ Tagore 2010a, p. 88

²¹⁵ Tagore 2013a, p. 61

²¹⁶ Tagore 2005b (Crisis in Civilization), p. 293

²¹⁷ Glaysher 2001, p. 141: „[...] *the Divine is both a personal God and unitive principle that harmonizes the multifarious particulars of creation.*“

²¹⁸ Tagore 2014b, p. 213

²¹⁹ Vgl. Chakravarti 1977, p. 121

²²⁰ Vgl. Tagore 1993, pp. 8-9; Tagore 2010a, p. 86

*I know who has woven my life into one whole from its broken parts and from every impediment that came in the way. Not just that, it is He who has broken down the limits within which my own nature and self had confined me. [...] He has connected my life to that which is vast and great. It is this poet who knows everything about me, my good and my bad, who knows what is right for me and what is not*²²¹; [...] *gigantic and old „I“ [...] it is He who brings me Gods message.*²²²

Dem Menschen ist es aber nicht nur gegeben, das „große Geheimnis des Lebens“²²³ zu fühlen und in den Erscheinungen der Natur zu erahnen, sondern diesem Gefühl auch schöpferisch Ausdruck zu verleihen, denn bei Tagore besteht zwischen Religion und Kunst eine unauflösbare Beziehung.²²⁴ Kunst bedeutet nicht lediglich einen kurzweiligen Zeitvertreib, ein der Regeneration der Lebenskräfte dienender Luxus, sondern ist die eigentliche Berufung des Menschen, seine – im Sinne Nietzsches – eigentliche „metaphysische Tätigkeit“²²⁵; eine Berufung, die seiner Freiheit – *„For creation is freedom.“*²²⁶ – Ausdruck verleiht, das Prinzip der Einheit – *„For the true principle of art is the principle of unity.“*²²⁷ – konkret in der Welt verwirklicht und in der Schönheit mehr bedeutet als eine gefällige Anordnung von Gegenständen: *„[...] beauty suggest the vision of immortality and omnipotence, and stimulates the effort in man to realise in it some idea of permanence.“*²²⁸ Kunst ist kein Gegenkonzept zur Realität, keine zeitlich begrenzte Flucht des Menschen vor den harten Fakten des Existierens, sondern die Realität selbst, die dem Menschen zugänglich wird, indem er sich von sich selbst und seinen Interessen löst und den Blick dem „großen Ganzen“ zuwendet: *„In the world of art, our consciousness being freed from the tangle of self-interest [...]“*²²⁹; *„To detach the individual idea from its confinement of everyday facts and to give its soaring wings the freedom of the universal: this is the function of poetry.“*²³⁰

An dieser Stelle noch einige Worte zu Moral und Askese, die bei Gandhi einen prominenten Platz einnehmen: Beiden Bereichen gesteht Tagore, zumindest in ihren extremen und einseitigen Ausformungen, in seiner religiösen Sicht auf das Universum nur eine bescheidene Rolle zu:

²²¹ Tagore 2010a, p. 86

²²² Tagore 2014b, p. 192

²²³ Vgl. Wittgenstein, Ludwig (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, Satz 6.44: *„Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“*

²²⁴ Vgl. Tagore 2005a, p. 79

²²⁵ Nietzsche 1983 Bd. 1, p. 588: *„[...] die Kunst – und nicht die Moral – als die eigentlich metaphysische Tätigkeit des Menschen [...]“*

²²⁶ Tagore 2013a, p. 113

²²⁷ *Ibid.*, p. 31

²²⁸ *Ibid.*, p. 11

²²⁹ Tagore 2005a, p. 166

²³⁰ Tagore 2013b, p. 21

In the poet's religion we find no doctrine or injunction, but rather the attitude of our entire being towards a truth which is ever to be revealed in its own endless creation.²³¹; [...] However, curbing our natural desires does not necessarily enhance our spiritual qualities [...] and few considered our passion and desires to be our enemy, then the only way to overcome fear of the enemy would be to end our own life.²³²

Zum Abschluss möchte ich, um eine präzisere Definition von dem was Tagore unter Religion versteht geben zu können, auf Friedrich Schleiermacher hinweisen, der mit seinem Religionsverständnis dem von Tagore sehr nahe kommt: „[...] Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche.²³³ [...] Religion haben, heißt das Universum anschauen.²³⁴ [...] und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinzunehmen, das ist Religion.“²³⁵ Auch in Bezug auf Moral und andere Themen vertritt Schleiermacher einen Standpunkt, der dem Tagores bemerkenswert ähnlich ist:

Und was tut Eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seinen Verhältnissen gegen das Universum ein System von Pflichten [...] aber das darf die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen, um Pflichten abzuleiten²³⁶ [...] Kunst und Religion stehen nebeneinander wie zwei befreundete Seelen deren innere Verwandtschaft, ob sie sie gleich ahnden, ihnen doch noch unbekannt ist.²³⁷ [...] und je mehr Ihr Euch selbst verschwindet, desto klarer wird das Universum vor Euch dastehen, desto herrlicher werdet Ihr belohnt werden.²³⁸

2.6. Religion bei Gandhi und Tagore: ein konziser abschließender Vergleich

Zunächst zu einem Punkt, der Gandhi und Tagore miteinander verbindet. Wie aus den Biographien und der nachfolgenden Besprechung der Sicht auf Religion zu ersehen war, übernehmen weder Gandhi noch Tagore fertige religiöse Systeme, sondern wählen nach subjektiven Kriterien das ihnen gemäße aus einem vorhandenen Fundus aus. Aber nicht nur das: Das Ausgewählte wird einer Neuinterpretation unterzogen. Für Gandhi sind in dieser Hinsicht vor allem asketische Techniken und die *Bhagavatgita* von Relevanz. Was seine Praktiken der inneren Reinigung be-

²³¹ Ibid., p. 8

²³² Tagore 2014b, p. 17

²³³ Schleiermacher 2013, p. 33

²³⁴ Ibid., p. 53

²³⁵ Ibid., p. 25

²³⁶ Ibid., p. 19

²³⁷ Ibid., p. 17

²³⁸ Ibid., p. 69

trifft erinnert vieles an den Jainismus, und auch in anderen Traditionen, beispielsweise bei Patanjali,²³⁹ findet sich ähnliches. Aber wie bereits festgestellt, übernimmt er nicht lediglich Versatzstücke aus der Überlieferung, sondern lässt ihnen eine andere Ausrichtung zukommen bzw. interpretiert sie seiner „Haltung“ entsprechend auf originelle Weise, wie im Falle der *Bhagavatgita*. Tagore agiert ähnlich, indem er der Tradition Texte entnimmt, sie aber dann anders als üblich interpretiert bzw. übersetzt. Als Beispiel möge hier eine seiner Übersetzungen aus dem *Isa-Upanishad* derjenigen von Max Müller gegenübergestellt sein:

*He who knows the knowledge of the finite and the infinite is combined in one, crosses death by the help of the knowledge of the finite and achieves immortality by the help of the knowledge of the infinite.*²⁴⁰

*He who knows at the same time both knowledge and not-knowledge, overcomes death through not-knowledge, and obtains immortality through knowledge.*²⁴¹

Dem gemeinsamen subjektiven Ansatz zum Trotz ist aber leicht zu ersehen, dass Religiosität für Gandhi und Tagore eine andere Bedeutung hat, und die Unterschiede, die sich dabei im Detail ergeben, sind bemerkenswert. Zunächst zu den Vorstellungen, die das Wesen des Göttlichen betreffen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich beide in dieser Hinsicht nicht eindeutig positionieren, aber es kann doch festgestellt werden, dass Gandhi dem Monotheismus und einer dualistischen Sicht auf die Welt nähersteht, wohingegen Tagore eher in Richtung eines Pantheismus und zu monistischen Vorstellungen tendiert. Eine der Konsequenzen, die sich aus dieser grundsätzlichen Differenz ergibt ist, dass das Göttliche und das Profane, Gott und Mensch, sich bei Tagore weniger dramatisch voneinander abheben als bei Gandhi. Gleichfalls ist der Mensch bei ihm nicht der Schauplatz eines Kampfes zwischen Gut und Böse, und folglich spielen in seiner Religiosität Überlegungen, die die Moral oder die Ethik betreffen, nur eine geringe Rolle. Dem entsprechend ist der Mensch in dieser monistischen Sicht auf das Leben auch kein Wesen das sich permanent selbst bewachen und disziplinieren muss um der Stimme Gottes teilhaftig zu werden. Für Askese ist in diesem Weltbild, seiner antimaterialistischen Ausrichtung zum Trotz, folglich wenig Platz, wohingegen Gandhi sich gerade mittels der asketischen Praktiken als Mensch definiert. Die „small inner voice“ Gandhis und Tagores *jiban-debata* sind zwar für beide als Schnittstelle zwischen dem Menschen und dem Göttlichen von größter Bedeutung, aber in

²³⁹ Patañjali 1976, p. 119: „*ahimsā-satya-asteya-brahmacharya-aparigrahā yamāh*“ (Gewaltlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Nicht-Stehlen, reiner Lebenswandel und Nicht-Besitzergreifen sind die (Regeln der) äußeren Disziplin); siehe auch: Gandhi 2009, p. 85

²⁴⁰ Tagore 2013a, p. 76

²⁴¹ The Upanishads 2011, p. 312

ihrem Wesen doch von sehr unterschiedlicher Natur: Tagores *jiban-debata* ist zwar gleichfalls eine Art von Gewissen im Sinne Gandhis, aber seine Hauptaufgabe besteht darin, das Individuelle mit dem Universellen auf einer ontologischen Ebene zu verbinden. Auch die holistischen Vorstellungen, die bei beiden in engem Zusammenhang mit der Sicht auf das Göttliche im Menschen stehen, weisen erhebliche Unterschiede auf. Das was das Universum bei Tagore zusammenhält ist am ehesten noch das Prinzip der Identität und der Einheit (des Individuums mit dem Universum) selbst – „*The principle of oneness is the basis of all reality.*“²⁴² –, das aber keinen Inhalt hat. Gandhis religiöses Universum hingegen ist in erster Linie ein durch Moral und Ethik bestimmtes, in dem jeder Mensch aufgefordert und angehalten wird, zur Perfektionierung der Welt durch die Erfüllung seiner Pflicht, d. h. durch Befolgung moralischer Gebote – „*Performance of duty and observance of morality are convertible terms.*“²⁴³ – beizutragen. Bei Gandhi gibt es keinen Bereich der von der Moral unabhängig ist, was sich sehr anschaulich an der Kontroverse anlässlich des Erdbebens in Bihar im Jahre 1934 zeigen lässt:²⁴⁴ Für Gandhi bedeutet das Erdbeben „*an expression of the divine wrath for the sin of untouchability*“²⁴⁵, wohingegen für Tagore die menschlichen Sünden, wie furchtbar sie auch sein mögen, nicht in der Lage sind, „[...] *to drag down the structure of creation to ruins.*“²⁴⁶ Der Rüge des Poeten zum Trotz hält Gandhi aber an seiner Meinung fest, und betont seinen Glauben an dieser Art einer Verbindung zwischen Materie und menschlichem Verhalten: „*With me the connection between cosmic phenomena and human behaviour is a living faith* [...]“²⁴⁷

Der unterschiedlichen Ausrichtung der Religiosität entspricht auch die jeweilige (religiöse) Praxis: Bei Gandhi besteht der Weg, sich dem Göttlichen zu nähern, in der Aktion im Dienste an der Menschheit, also angewandte Moral, die gleichzeitig den Charakter einer Pflicht aufweist. Tagores Praxis hingegen äußert sich in der Produktion von Kunst, die der Ausdruck der Freiheit des Menschen ist, und ihn mit der Unendlichkeit „kurzschließt“.

Resümierend lässt sich feststellen, dass Tagore insgesamt mit seiner Religiosität ein wesentlich optimistischeres Bild vom Menschen und der Welt zeichnet als Gandhi, und dementsprechend beanstandet er des Öfteren die Verbindung von Pessimismus und Religion: „*In almost all religious systems there is a large area of pessimism, where life has been held to be an evil*

²⁴² Tagore 2013a, p. 124

²⁴³ Gandhi 2010, p. 65

²⁴⁴ Bhattacharya 2015, pp. 156-161

²⁴⁵ Ibid., p. 160

²⁴⁶ Ibid., p. 159

²⁴⁷ Ibid., p. 161

[...] *And all religious pessimism is an ingratitude of deepest dye.*“²⁴⁸ Persönlicher Entfaltungsfreiheit, Kunst und Müßiggang wird nicht nur eine Nischenexistenz gewährt, sondern diese Komponenten sind unabdinglich, wenn sich der Mensch zum ganzen Menschen im Sinne Tagores, zum „Universal Man“ entwickeln soll.²⁴⁹ Sein Optimismus bedeutet nicht lediglich ein großes JA zum Leben, sondern auch ein großes JA zum Tod.²⁵⁰ In seiner Sicht auf die menschliche Existenz ist nicht nur Platz für den Tod, sondern er ist als Hintergrund für das Leben eine Notwendigkeit, und in Anbetracht seiner diesbezüglichen Stellungnahmen wird verständlich, weshalb die Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross der Meinung war, dass niemand so tief wie Tagore über den Tod nachgedacht hat:²⁵¹ *„Death had given me the correct perspective from which to perceive the world’s beauty, and as I saw the universe against this background, it entranced me.“*²⁵²; *„I realized gradually that life must be seen through the window of death in order to reach the truth.“*²⁵³

Gandhis Religiosität hingegen verlangt vom Einzelnen viel: Askese, Selbstbeherrschung, Broterwerb mittels körperlicher Arbeit und Verzicht auf individuelle Verwirklichung und das Ausleben persönlicher Inklinationen. In dieser *„No labour, no bread“*²⁵⁴ Philosophie ist die Welt kein Ort, an dem der Mensch danach zu streben hat, sich im Bereich seiner Möglichkeiten zu entfalten, sondern einer der Prüfung und Bewährung in Hinsicht auf die strengen Vorgaben der „leisen inneren Stimme“; ein Ort, an dem sich der Mensch durch Leiden mannigfaltigster Art als würdiges Gefäß des Göttlichen erweisen soll. Für Spiel, Sinnenfreuden, Kunst – im Sinne von *L’art pour l’art* – und Müßiggang – den er mit Gewalt in Verbindung bringt – ist in dieser Sicht auf Welt und Mensch wenig Platz: *„Everyone, therefore, who idles away a single minute becomes to that extent a burden upon his neighbours, and to do so is to commit a breach of the very first lesson of ahimsa [...]“*²⁵⁵ Dessen ungeachtet betont er aber seinen Optimismus, wenn es sich auch um eine Art von Optimismus zu handeln scheint, der einem Fatalismus sehr nahe kommt: *„Optimism indicates faith; only an atheist can be a pessimist. The optimist lives in fear of God, listens with humility to the inner voice, obeys its promptings and believes that God ordains everything for the best.“*²⁵⁶

²⁴⁸ Tagore 2013a, pp. 117- 118

²⁴⁹ Tagore 2005a, p. 51: *„When Man’s preoccupation with the means of livelihood became less insistent he had the leisure to come to the mystery of his own self.“*

²⁵⁰ Cioran, Emil (2008): Werke. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, p. 1126: *„Das große Ja ist das Ja zum Tod.“*

²⁵¹ Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 88

²⁵² Tagore 2012, p. 248

²⁵³ Chitthi Patra Volume XI. Calcutta: Visva-Bharati 1974, p. 8, zit. in Tagore 2010a p. 97

²⁵⁴ Vgl. Gandhi 1962, p. 61

²⁵⁵ Young Inida, 11.04.1929, pp. 114-115, in: Gandhi 1962, p. 57

²⁵⁶ Navajivan (1919-1931). Ahmedabad, 23. 10. 1921, zit. in: Gandhi 2008b, p. 40

Im Vorhergehenden wurde versucht zu zeigen, dass Religiosität, wie sie von Gandhi und Tagore aufgefasst wird, auf etwas hindeutet, das alle Lebensbereiche durchdringt, Weltsicht und Menschenbild gleichermaßen prägt und letztendlich auch das innerste Wesen der beiden Protagonisten bestimmt, also sich nicht lediglich auf die Erforschung des Göttlichen an sich beschränkt. *Dharma* – derjenige Sanskritbegriff, der am ehesten unserem Wort für Religion entspricht, aber auch mit *Gesetz*, *Pflicht* und *rechtes Handeln* übersetzt wird – ist, wie u. a. Diana Eck bemerkt, auf die diesseitige Welt ausgerichtet, vor allem auf die Menschen und ihren Beziehungen zueinander.²⁵⁷ Wie unterschiedlich Gandhis und Tagores Vorstellungen von *Dharma* auch sein mögen, bei beiden steht Religion im Dienste des Lebens, und wie sich dieses unterschiedliche Wesen von Gandhis und Tagores (Skt.) *sva-dharma* („individueller *Dharma*“), ihre divergierende „Vision of Reality“ konkret und im Detail bei direkter Konfrontation äußert, wird im folgenden Abschnitt behandelt werden.

3. Die Kontroverse in Briefen und Artikeln

3.1. Einführung und historischer Kontext

Sowohl Gandhi als auch Tagore waren äußerst produktive Verfasser von Briefen und Artikeln bzw. von Briefen, die schließlich als Artikel in diversen Zeitschriften (*Modern Review*, *Young India* etc.) abgedruckt wurden. Und so nimmt es nicht Wunder, dass sich gerade Quellen dieser Art als grundlegend erweisen, was das Verständnis der diversen Differenzen und Meinungsverschiedenheiten betrifft, wobei insbesondere jene Briefe und Artikel von Bedeutung sind, die zu Anfang der 1920er Jahre verfasst wurden. Was die Form betrifft, lassen sich bestimmte Eigenwilligkeiten feststellen, die zumindest einigen dieser Dokumente eine gewisse Sonderstellung einräumt: Einerseits handelt es sich um Briefe – nicht immer direkt an das jeweilige Gegenüber adressiert – mit sehr privatem Inhalt, die später in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Andererseits wird man mit in Zeitschriften publizierten Artikeln konfrontiert, die nicht nur an die Öffentlichkeit gerichtet waren, sondern gleichzeitig, wenn auch implizit, an ein ganz konkretes Gegenüber. Gelegentlich scheint es sogar, dass die Publizierung eher die Aufgabe eines Mittels zum Zweck übernahm, der darin bestand, den entsprechenden „Opponenten“ über den Umweg der Veröffentlichung zu erreichen. Wenn also auch nicht behauptet werden kann, dass es sich bei diesen Dokumenten um Exemplare einer eigenständigen literarischen Gattung handelt, wird zumindest doch sehr bald das Unkonventionelle dieser Zeitungsartikel und Briefe augenfällig.

²⁵⁷ Vgl. Eck 2006, p. 369

Die erste Kontroverse bezieht sich auf das Thema *Non-Cooperation*,²⁵⁸ wobei zum besseren Verständnis kurz die geschichtlichen Rahmenbedingungen skizziert werden sollen. Zwischen 1919 und 1922 fanden in Indien unter der Führung Gandhis landesweite Aktionen von „Nicht-Kooperation“ statt. *Non-Cooperation* – oder (Hin.) *asahayog* – ist eine der Formen, die *Satyagraha*²⁵⁹ – oder passiver Widerstand²⁶⁰ – annehmen kann. Wie Gandhi oft bemerkte, ist das Funktionieren der staatlichen Macht davon abhängig, ob die Bevölkerung „mitspielt“ oder nicht: Macht als solche ist bekanntlich – und wenige haben diese scheinbare Binsenweisheit dermaßen vollständig erfasst und daraus die Konsequenzen zu ziehen gewusst wie Gandhi – nicht autark, sondern erst die mehr oder weniger bewusste Bereitschaft der Menschen, die aufgestellten Regeln einzuhalten, ermöglicht es den machtausübenden Instanzen, ihre Handlungsfähigkeit aufrechtzuerhalten: „*Most people do not understand the complicated machinery of the Government. They do not realize that every citizen silently but nonetheless certainly sustains the Government [...] therefore renders himself responsible for every act of this Government.*”²⁶¹ *Non-Cooperation* kann sich durch die Ablehnung ausländischer Konsumgüter, den Rücktritt von Regierungspositionen, im Nichtbezahlen von Steuern, in der Aufgabe von Titeln und im Boykott von Schulen – insbesondere diese Facette ist im Zusammenhang mit Tagores Kritik von Bedeutung – und Gerichten äußern. Ziviler Ungehorsam, ein anderer Zweig von *Satyagraha*,²⁶² geht in dieser Hinsicht weiter und beinhaltet nicht nur die Verweigerung der Kooperation, sondern ein bewusstes Übertreten von Gesetzen. Ein Beispiel hierfür ist der Salz-Marsch oder *Salz-Satyagraha* von 1930. Gerade Anfang der 1920er Jahre wurden Aktionen von Widerstand anlässlich eines neuen Gesetzes, welches als sogenannter *Rowlatt Act* (1919)²⁶³ in die Geschichte einging, verstärkt. Der britischen Regierungsgewalt wurden durch dieses Gesetz zusätzliche Rechte eingeräumt, beispielsweise konnte jeder Verdächtige ohne Verhandlung eingesperrt, oder die Pressefreiheit willkürlich eingeschränkt werden. Auf Grund dieses Gesetzes wurden zwei Mitglieder der *Congress*-Partei inhaftiert,²⁶⁴ woraufhin es im April 1919 in *Amritsar* zu Protesten kam, auf Grund derer General Renginald Dyer das Feuer auf die Menge eröffnen ließ und mehr als tausend Menschen getötet wurden. Das Ereignis wurde unter dem Namen *Jallianwala-Bagh*-Massaker, nach dem Ort der Versammlung, bekannt. Die daraufhin einsetzende *Non-Cooperation*-Bewegung

²⁵⁸ Zu dieser Thematik: Vgl. Gandhi 1996, pp. 50-53; Amin, Shahid: Remembering Chauri Chaura, in: Guha 1997, pp. 197-199; Bhattacharya 2015, p. 5

²⁵⁹ Vgl. Gandhi 1983, p. 284

²⁶⁰ Eine Gleichsetzung, mit der Gandhi nicht glücklich war: Vgl. Gandhi 1996, p. 51

²⁶¹ Gandhi 1996, p. 58

²⁶² Zur begrifflichen Unterscheidung von *Non-Cooperation* und *Civil disobedience*: Vgl. Gandhi 1996, pp. 50-51

²⁶³ Vgl. *ibid.*, p. 5

²⁶⁴ Vgl. Nanda 2010, p. 34

„[...] *catapulted Mahatma Gandhi to the leadership of a mass movement.*“²⁶⁵

Tagore hatte bereits zuvor, von 1905 bis 1907, mit einer politischen Bewegung, die als eine Art Vorläufer des *Non-Cooperation Movement* bezeichnet werden kann, Erfahrung gesammelt, mit der bengalischen *Swadeshi*-Bewegung.²⁶⁶ Anlass für die landesweite Agitation, der sich auch Tagore zu Beginn beherzt anschloss, war Lord Curzons Ankündigung der Teilung Bengalens. Aber seine anfängliche Begeisterung wich damals sehr bald der Ernüchterung und dem Rückzug, und die Gründe hierfür waren denen der Ablehnung der *Non-Cooperation*-Bewegung fast 20 Jahre später sehr ähnlich.²⁶⁷

3.2. Tagore's reflections on non-cooperation and cooperation (Modern Review, Mai 1921, adressiert an C. F. Andrews)

Vor diesem Hintergrund ist auch Tagores Stellungnahme zum Thema *Non-Cooperation* zu lesen. Im ersten Abschnitt des Textes singt Tagore ein Loblied auf den Geist der Unabhängigkeitsbewegung und den gewaltlosen Widerstand, und so auch indirekt auf deren asketischen – „[...] *frail in body and devoid of all material resources.*“²⁶⁸ – Anführer. Gleichzeitig betont er, dass es nicht um politische Freiheit – er scheint das Wort (Hin.) *Swaraj* („Selbstherrschaft“, Freiheit) an dieser Stelle lediglich in diesem Sinne zu verstehen²⁶⁹ –, sondern um spirituelle Freiheit geht, um den Sieg des „unsterblichen Geistes“ über „[...] *the whole castle of the Giant Flesh*“,²⁷⁰ also letztlich um den Sieg indischer Spiritualität über den Materialismus westlicher Provenienz. Im zweiten Abschnitt allerdings ändert sich der Ton vollständig und der Poet scheint sich nun gar nicht mehr in Einklang mit dem oben skizzierten Freiheitskampf, oder genauer gesagt, mit einer bestimmten Facette dieses Freiheitskampfes, mit dem Prinzip von *Non-Cooperation*, zu befinden. Gleichzeitig bedauert er diesen Umstand, da ihm bewusst ist, dass er sich mit dieser Haltung in eine Position begibt, die ihn angreifbar und verletzbar acht.²⁷¹ Er sieht in dem gegenwärtigen Geschrei und Lärm der vom Widerstandsgeist enthusiasmierten Massen das Ergebnis einer Intoxikation, die letztlich nur dazu führt, Kraft für die Art von Widerstand zu verbrauchen, die ihm für eine dauerhafte Veränderung auf dem Subkontinent notwendig scheint.

²⁶⁵ Bhattacharya 2015, p. 5

²⁶⁶ Dutta/Robinson 1997, p. 143: „*The Swadeshi Movement turned out to be the precursor of Gandhi's movement.*“

²⁶⁷ Vgl. *Ibid.*, pp. 141-150

²⁶⁸ Bhattacharya 2015, p. 55

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 55: „*Swaraj is not our objective.*“

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 55

²⁷¹ *Ibid.*, p. 56: „[...] *be ready to accept popular derision and disgrace.*“

Um den Punkt, auf den es Tagore in erster Linie ankommt, zu veranschaulichen, beschreibt er nun einen negativen und einen positiven Zugang zum Leben, respektive den Buddhismus – welchen er an anderen Stellen seines Werkes sehr positiv bewertet²⁷² – und *brahma-vidya*, worunter er „*the cult of brahma, the Infinite Being*“²⁷³ versteht. In seiner Sichtweise betont *brahma-vidya* die Freude, (Skt.) *ananda*, der Buddhismus hingegen das Leid, (Skt.) *dukkha*. Diese beiden Konzepte stehen einander unversöhnlich gegenüber und das, was beide Systeme repräsentieren, ist von grundsätzlich verschiedener Natur: „*Mukti draws our attention to the positive, and nirvana to the negative side of truth.*“ Und: „*In the former it was the purification of life's joy, in the latter it was the eradication of it.*“²⁷⁴ Nun folgt ein Satz, den der seit eineinhalb Jahrzehnten zölibatär lebende mittelbare Adressat nur schwerlich nicht als massiven Angriff auf die eigene Person und Lebensweise interpretieren kann: „*The abnormal Type of asceticism to which Buddhism gave rise*²⁷⁵ *in India revelled in celibacy and mutilation of life in all different forms.*“²⁷⁶ *Non-Cooperation* bedeutet für Tagore politische Askese – „*The ideal of non-cooperation is political asceticism.*“²⁷⁷ –, ist also folglich wiederum pathologischen Gefilden zuzurechnen und somit etwas grundsätzlich Lebensfeindliches und Negatives.²⁷⁸ Nicht nur richten sich sowohl Askese als auch Gewalt gegen das Leben, sondern gleichzeitig haben sie ein und denselben Ursprung, den Tagore als „*joy of annihilation*“²⁷⁹ bezeichnet, und unterscheiden sich lediglich in ihrer Stoßrichtung voneinander: „*No, in its [bezieht sich auf „Non-Cooperation“, Anm. d. Verfassers] passive moral form is asceticism and in its active moral form is violence.*“²⁸⁰ Aber letztlich handelt es sich auch bei der Askese um eine Form von Gewalt, wie Tagore im nächsten Satz unzweideutig zu verstehen gibt: „*The desert is as much a form of a-himsa (malignance) as is the raging sea in storms, they both are against life.*“²⁸¹ Im Anschluss an diese Ausführungen rekurriert Tagore auf seine eigenen konkreten Erfahrungen mit der *Swadeshi*-Bewegung in Bengalen in den Jahren 1905 bis 1907 und wie er durch seine Weigerung, Studenten die Empfehlung zu geben, ihre Bildungsstätten zu verlassen, in den Verdacht einer unpatriotischen Gesinnung geriet. Er betont, dass *Non-Cooperation* alleine, also ohne gleichzeitig eine Alternative anzubie-

²⁷² Vgl. Kämpchen 1992, p. 48

²⁷³ Bhattacharya 2015, p. 57

²⁷⁴ Ibid., p. 57

²⁷⁵ Dass auch dem *Hinduismus* diese Tendenz, nämlich diejenige zur Ausübung von extremen Askese-Praktiken innewohnt, scheint Tagore vollständig außer Acht zu lassen.

²⁷⁶ Ibid., p. 57

²⁷⁷ Ibid., p. 57

²⁷⁸ Ibid., p. 57

²⁷⁹ Ibid., p. 57

²⁸⁰ Ibid., p. 58

²⁸¹ Ibid., p. 58

ten, an sich keine Lösung ist, sondern lediglich eine Abstraktion bedeutet, die die lebendige Realität vernachlässigt.²⁸² Aber nicht nur das: Er glaubt an eine Verbindung von Westen und Osten und daran, dass die Liebe die Wahrheit der Seele ist, eine Wahrheit, die durch die Idee der *Non-Cooperation* beschädigt wird: „*The idea of non-cooperation unnecessarily hurts that truth.*“²⁸³

Im dritten Abschnitt geht Tagore näher auf das Prinzip der Kooperation ein. Gerade sie ist das für das Fortbestehen der Menschheit relevante Gesetz, und es ist auch gerade dieses Prinzip, das Tagore in vielen seiner Schriften propagiert und von dem er das Überleben der Menschheit abhängig macht: „*Either we shall be saved together, or drawn together into destruction.*“²⁸⁴ Indien bedeutet für Tagore nicht nur ein geographisches Faktum, sondern repräsentiert vorrangig eine bestimmte Idee bzw. Wahrheit, nämlich die der Kooperation und der Einheit.²⁸⁵ Letztlich geht es ihm hierbei auch um die Frage, ob alles was der Westen zu bieten hat abzulehnen ist, oder nicht. Für ihn bedeutet eine radikale Ablehnung westlicher Werte und Errungenschaften bestenfalls Provinzialismus und schlimmstenfalls „*spirituell suicide*“.²⁸⁶

3.3. English Learning (Young India, Juni 1921)

Gandhi nimmt in zwei Artikeln der *Young India* Ausgabe vom 1. Juni 1921 zur Haltung Tagores zum Thema *Non-Cooperation* Stellung. Was an dem ersten Artikel gleich zu Anfang auffällt ist das Formelle – er spricht von *Dr. Tagore* – und beinahe, für Gandhi untypische, Beleidigende – „[...] *the letter is written in anger and in ignorance of facts.*“²⁸⁷ – des Schreibens. Gandhi geht davon aus, dass Tagore vor allem seine an Frauen gerichtete Empfehlung ihre Englisch-Studien zu beenden, kritisierte.²⁸⁸ Ein großer Teil des Artikels beschäftigt sich dann mit dem Englischen als Medium des Unterrichtes, was den wesentlichen Punkten, die Tagore präsentiert hat, thematisch nur sehr ansatzweise gerecht wird. Gandhi unterstellt dem Poeten, nicht entsprechend informiert zu sein: „*The Poet does not know perhaps [...] that English is today studied because of its commercial and so-called political value.*“²⁸⁹ Eine Feststellung, die eher Gandhis als Tagores „*ignorance of facts*“ belegt, insbesondere wenn man die zahlreichen Schriften Tagores in Erwägung zieht, die seine Ablehnung des Englischen als alleinige Unterrichts- und Verkehrssprache thematisieren. In diesem Artikel ist auch folgendes bekannte Zitat zu finden: „*I want all cultures*

²⁸² Ibid., p. 58

²⁸³ Ibid., p. 59

²⁸⁴ Ibid., p. 59

²⁸⁵ Vgl. ibid., p. 61

²⁸⁶ Ibid., p. 61

²⁸⁷ Ibid., p. 63

²⁸⁸ Ibid., p. 63

²⁸⁹ Ibid., p. 63

of the lands to be blown about my house as freely as possible. But I refuse to be blown off my feet by any.”²⁹⁰ Letztlich vertritt auch Tagore in dieser Hinsicht einen ähnlichen Standpunkt, aber Gandhi scheint, zumindest in dieser Schrift, fälschlicherweise davon auszugehen, dass sich Tagores Kritik lediglich auf den Umstand bezieht, dass Gandhi Studenten empfohlen hat, ihre Englisch-Studien aufzugeben, also dass Tagore weniger das Prinzip der *Non-Cooperation*-Bewegung an sich, als die Vernachlässigung des Englischen als Unterrichtsfach im Visier seiner Kritik hatte. Der restliche Abschnitt des kurzen Artikels folgt dieser Annahme und propagiert den Gebrauch der Muttersprache.

3.4. The Poet’s anxiety (Young India, Juni 1921)

In dem Artikel „The Poet’s anxiety“ der gleichen Ausgabe von *Young India* widmet sich Gandhi nochmals den Vorwürfen Tagores. Zunächst stellt er fest, dass es in seinem Verständnis von *Non-Cooperation* nicht um „[...] *separation, exclusiveness, narrowness and negation* [...]“²⁹¹ geht, also nicht darum, Indien vom Westen zu isolieren. Gandhi bezieht sich dann auf einen der eher unzureichend gestützten Punkte in Tagores Argumentation, auf seinen „*horror of every-thing negative*.“²⁹² Wie er schlüssig schreibt, ist Ablehnung „[...] *as much an ideal, as the acceptance of a thing*.“²⁹³ Und: „*Non-cooperation is a protest against an unwitting and unwilling participation in evil*.“²⁹⁴ Allerdings gewinnt Tagores Haltung wieder an Konsistenz, wenn man berücksichtigt, dass er nicht lediglich die negative Herangehensweise, als vielmehr die Abwesenheit eines realistischen alternativen Vorschlages beanstandet. Und genau auf diesen Vorwurf geht Gandhi nun ein, wenn er schreibt: „*He is of the opinion that they should not have been called upon to give up Government schools before they had other schools to go to. Here I must differ from him*.“²⁹⁵ Die Argumentation, die nun folgt, erinnert an seine Ausführungen zu dieser Thematik 1909 in *Hind Swaraj*²⁹⁶ und verläuft in zwei unterschiedlichen Richtungen, die aber im Text nicht scharf getrennt sind. Einerseits erneuert er seine radikale Skepsis gegenüber literarischer Bildung im Allgemeinen, von welcher er behauptet, dass sie alleine nicht in der Lage ist zur moralischen Statur („*moral height*“) des Menschen etwas beizutragen. Andererseits argumen-

²⁹⁰ Ibid., p. 64

²⁹¹ Ibid., p. 65

²⁹² Ibid., p. 66,

²⁹³ Ibid., p. 67; Zuvor hat sich Tagore im Sinne Gandhis geäußert: „*In truth, acceptance and rejection are equally true; One lives in the other, neither is complete by itself.*“ (Tagore 2014b, p. 90)

²⁹⁴ Bhattacharya 2015, p. 66

²⁹⁵ Ibid., p. 66

²⁹⁶ Vgl. Gandhi 2010, pp. 98-104

tiert er – vielleicht um die Radikalität seiner Skepsis konventioneller literarischer Bildung gegenüber abzuschwächen, da sein indirektes Gegenüber letztlich selbst ein Literat ist – damit, dass die Regierungsschulen lediglich dazu beitragen, „clerks and interpreters“²⁹⁷ zu produzieren und die Abhängigkeit von der Kolonialmacht auch auf der bildungspolitischen und kulturellen Ebene zu konsolidieren. Was an dieser Kritik hervorsteht ist, dass er religiös-moralische Begriffe wie „evil“ und „sinful“ verwendet, um den Charakter der Regierung bzw. den der Assoziation mit ihren Schulen näher zu bestimmen.²⁹⁸ Dass die meisten Studenten nach dem Abflauen des anfänglichen Enthusiasmus zu den Bildungsstätten zurückkehrten ist ihm lediglich ein Indiz für den Grad von Abhängigkeit, der bereits erreicht ist, und nicht eines, das auf die Falschheit seiner Aufforderung hinweist.²⁹⁹ Gandhi vervollständigt nun seine kurz zuvor getätigte Aussage – „*The poets concern is largely about the students.*“³⁰⁰ –, indem er Folgendes feststellt: „*But the poet’s protest against the calling out of the boys is really a corollary to his objection to the very doctrine of Non-Cooperation. He has a horror of everything negative.*“³⁰¹ Nun folgt eine Apologie, die sich auf das Recht, *Nein* zu sagen, beruft, wobei er sich auf Tagores Schrift bezieht, indem er feststellt, dass die *Upanishaden (Brahma-vidya)* mit einem *Neti*, einem *Nein* enden. Der Artikel schließt mit der emphatischen Feststellung, dass gerade die *Non-Cooperation*-Bewegung Indien mit einer Plattform ausstattet, von welcher aus die Nation seine Friedensbotschaft zu verkünden in der Lage sein wird.³⁰²

3.5. The Call of Truth: (Modern Review, August 1921)

Was an diesem Artikel – eine zugegebenermaßen sehr subjektive und parteiische Stellungnahme – im Speziellen bemerkenswert erscheint, ist die Behutsamkeit und das literarische Geschick, mit dem sich Tagore dem eigentlichen Kern seiner Argumentation nähert. Zunächst bezieht er sich auf das Reich der niederen Lebewesen, die vollständig an ihre Umwelt angepasst sind und die sich im Strom der äußeren Umstände treiben lassen.³⁰³ Wie so oft setzt auch hier Tagore das Reich der Natur³⁰⁴ mit einem Bereich der Unfreiheit und der Notwendigkeit gleich: Tiere sind

²⁹⁷ Bhattacharya 2015, p. 66

²⁹⁸ Ibid., p. 66

²⁹⁹ Vgl. ibid., p. 66

³⁰⁰ Ibid., p. 66

³⁰¹ Ibid., p. 66

³⁰² Ibid., p. 68

³⁰³ Ibid., p. 68: „*They are carried along by their environment.*“

³⁰⁴ Sowohl Gandhis als auch Tagores Haltung zur Natur ist ambivalent: Bei Tagore ist die Natur nicht nur das Reich der Notwendigkeit, sondern auch ein religiöses Phänomen und symbolisiert Unendlichkeit und Kreativität. Bei Gandhi ist sie einerseits ein von Gewalt beherrschtes System, auf der anderen Seite versucht er, „natürlich“ zu leben, und befasst sich ausgiebig mit Naturheilmethoden.

nicht in der Lage, bestimmte Lebens- und Verhaltensmuster zu überwinden, oder sich auf Abenteuer einzulassen, die eine freie Wahl voraussetzen. Mit dem Erscheinen des Menschen auf der Bildfläche der Evolution ändert sich die Situation auf eine bisher nicht dagewesene und grundlegende Art und Weise. Seiner äußeren Nackt- und Hilflosigkeit zum Trotz, weigert sich der Mensch, sich mit den gegebenen Umständen abzufinden und verkündet stolz: „*I shall achieve the impossible.*“³⁰⁵ –, was ihm letztlich auch auf Grund seiner „*inner faculties*“,³⁰⁶ auf Grund seiner Fähigkeit zur Selbstkontrolle und Determination, gelingen sollte. Was in diesen Seiten insbesondere zum Ausdruck kommt, ist die Wertschätzung, welcher er bestimmten Errungenschaften der Zivilisation, die es dem Menschen ermöglicht haben, sich bis zu einer gewissen Grenze von der Natur unabhängig zu machen, entgegenbringt, eine Wertschätzung, die im krassen Widerspruch zu Gandhis radikaler Ablehnung des Westen steht. Gleichzeitig betont er aber auch, dass es nicht ausreicht, sich mit bestimmten Erfindungen zufrieden zu geben, sondern dass wirklicher Fortschritt – „[...] *the glorious tradition of humanity.*“³⁰⁷ – darin besteht, sich immer wieder neuen Strategien, die menschliche Situation zu verbessern, zuzuwenden. Der Traditionalist, welcher sich an bereits Erreichtes klammert, ist von wirklicher Freiheit noch weit entfernt: „*They have not achieved swaraj in their inner nature, and so are deprived of swaraj in the outside world as well.*“³⁰⁸ Diese Sätze lassen sich u. a. auch auf Gandhis Insistenz hinsichtlich der nationalen Etablierung des (Hin.) *charkha*, des Spinnrades, beziehen. Auch bei dieser Errungenschaft handelt es sich letztlich um eine Maschine, und es entzieht sich Tagores Verständnis, weshalb sie nicht durch eine effizientere ersetzt werden soll. Er nähert sich nun seinem Hauptargument in einem weiteren Schritt und schreibt, dass der Boykott westlicher Konsumgüter in erster Linie durch Hass dem Fremden gegenüber und nicht durch Liebe zum eigenen Land motiviert ist. Die Anwesenheit der Engländer ist lediglich ein äußerliches Akzidens, das von den wirklichen Problemen, die in Indien selbst zu suchen sind, ablenkt: „[...] *I did not fail to lay emphasis on the truth, that we must win our country not from some foreigner, but from our own inertia, our own indifference.*“³⁰⁹ Auf der anderen Seite warnt er aber davor, westliche Werte und Errungenschaften blind und mechanisch zu übernehmen, denn nur freie Menschen sind in der Lage, Fremdes angemessen zu adaptieren. Er betont, dass die ehemalige ambivalente Haltung der Inder gegenüber der westlichen Kolonialmacht – „[...] *we must keep one hand at the feet and the other at the throat of the Englishman* [...]“³¹⁰ – überwunden scheint, denn: „*Now we have one party that has*

³⁰⁵ Ibid., p. 69

³⁰⁶ Ibid., p. 69

³⁰⁷ Ibid., p. 69

³⁰⁸ Ibid., p. 70

³⁰⁹ Ibid., p. 71

³¹⁰ Ibid., p. 73

both hands raised to the foreigner's throat, and another party which has both hands down at his feet;³¹¹ Das Ergebnis ist aber in beiden Fällen das gleiche: Nach wie vor konzentriert sich der Widerstand auf die britische Herrschaft, auf etwas Äußerliches, und für die wirklichen Probleme, für die Etablierung der inneren Freiheit, blieb und bleibt im Spannungsfeld zwischen Verehrung und Ablehnung kein Platz. An dieser Stelle übt Tagore scharfe Kritik nicht lediglich an einer bestimmten, seinen Landsleuten eigenen Art der Problemlösung, sondern an ihrer psychologischen Grundkonstitution. Der Intellekt der Betroffenen hat seiner Meinung nach durch Gewohnheiten, die wie magische Mantras wirken und die von Traditionen – er spricht von „*blind forces of shastric injunctions and social conventions*“³¹² – bestimmt werden, viel an Spielraum eingebüßt und wurde seiner eigentlichen Bestimmung entfremdet. Was er an dieser Stelle suggeriert, ist der Umstand, dass die Art und Weise wie *Swaraj* herbeigeführt werden soll, von einer Elite bestimmt wird, den Produzenten der magischen Mantras, und nicht mittels der kreativen und intellektuellen Kräfte der Beteiligten selbst. Dies ist allerdings für Tagore der falsche Weg, denn: „*This cannot be attained by any outside blind obedience, but only by the realisation of self in the light of intellect.*“³¹³

Nun kommt Tagore auf das Erscheinen Gandhis selbst auf der politischen Bildfläche zu sprechen. Er beschreibt ihn als jemanden, der plötzlich für die Rechte der „*destitute millions*“³¹⁴ eintritt, ein bemerkenswerter Umstand, da sich die Politik bis zu diesem Zeitpunkt lediglich an eine (anglisierte) Elite gerichtet hatte. Was nun folgt ist eine Art Eloge auf Gandhi und das wofür er steht, nämlich Wahrheit und Liebe.³¹⁵ Eine Seite später kommt es aber zu einem abrupten Themenwechsel. Tagore beschreibt, wie er bei seiner Rückkehr nach Calcutta mit einer Atmosphäre konfrontiert wurde, auf die er nicht vorbereitet war: „*Some outside compulsion seemed to be urging one and all to talk in the same strain, to work at the same mill.*“³¹⁶ Er bezieht sich hierbei auf die Praxis der in der Hauptstadt einsetzenden *Swadeshi*-Bewegung, die darin besteht, ausländische Textilien öffentlich zu verbrennen. Tagore beschreibt die Aktivitäten der Menschen als von zwei Eigenschaften, nämlich „*immensely busy*“ und „*intensely afraid*“³¹⁷ bestimmt, und kommt dann gleich zum Kern seiner Beobachtung: Die Menschen scheinen mittels eines Mantras – ein Wort, das in diesem Text immer wieder vorkommt – zum Gehorsam gezwungen zu sein:

³¹¹ Ibid., p. 73

³¹² Ibid., p. 76

³¹³ Ibid., p. 75

³¹⁴ Ibid., p. 76

³¹⁵ Vgl. ibid., p. 77

³¹⁶ Ibid., p. 78

³¹⁷ Ibid., p. 78

„*Obedience to whom? To some mantra, some unreasoned creed?*“³¹⁸ Für Tagore deuten die Tatsachen darauf hin, dass die Menschen für das Versprechen der äußeren Freiheit ihre innere Freiheit zum Opfer gebracht haben, und gleichzeitig stellt er die Frage, wie es dazu kommen konnte: „*Has the Truth, which was needed in the process of awakenment, to be got rid of in the process of achievement?*“³¹⁹ Bevor er sich wieder auf Gandhi bezieht, bringt er ein Gleichnis, das des *Vina*³²⁰-Spielers, welches darauf hinausläuft zu zeigen, dass es nicht nur eines großen Virtuosen bedarf, dieses Instrument angemessen zu spielen, sondern dass das Instrument selbst von hoher Qualität sein muss, dass ein „[...] *simple string tightended across a piece of wood* [...]“³²¹ nicht ausreicht. Und dass es die Pflicht des Meisters ist, darauf hinzuweisen, dass „[...] *such things cannot be had cheaply.*“³²² Und so besteht die Aufgabe des Meisters vor allem in einer Sache: „[...] *to evoke a response from the depths of our heart, so that we may gain the strength to wait and work till the true end is achieved.*“³²³ Auf Gandhi bezogen bedeutet dies, dass er zwar in der Lage ist, Menschen zu begeistern, „in den Tiefen ihrer Herzen etwas zum Erklingen zu bringen“, dass aber das, was er fordert – „*Spin and weave, spin and weave.*“³²⁴ – von wenig Konsequenz ist und sich auf einen zu engen Bereich bezieht, also der Aufforderung, auf einer unzureichend konstruierten *Vina* zu spielen, gleichkommt. Und genauso wie der Bau einer *Vina* mannigfaltige Materialien und Fertigkeiten voraussetzt, steht es auch um *Swaraj*: „[...] *but the science and art of building up swaraj is a vast subject.*“³²⁵ Die Aufforderung Gandhis, sich auf den *charkha* als Mittel der Befreiung zu konzentrieren, kommt für Tagore dem Rückfall in eine niedere Form des Existierens gleich, die auf Nützlichkeit und die Herbeischaffung des für das Leben Notwendigsten ausgerichtet ist. In ihrer Ausschließlichkeit bedeutet eine solche Tätigkeit für ihn einen Verrat an der eigentlichen Berufung des Menschen, die darin besteht, sich das Äußerste des Möglichen abzuverlangen. Und letztlich ist auch der *charkha*, auf dessen Etablierung Gandhi dermaßen viel Wert legt, eine Maschine, die in der Lage ist, den Menschen seiner inneren Freiheit zu berauben.³²⁶ Er argumentiert weiter indem er zunächst die Frage stellt, weshalb gerade die großflächige Verwendung des *charkha* die Lösung für die wirtschaftlichen Probleme Indiens herbeifüh-

³¹⁸ Ibid., p. 78

³¹⁹ Ibid., p. 80

³²⁰ Ein indisches Saiteninstrument

³²¹ Ibid., p. 80

³²² Ibid., p. 80

³²³ Ibid., p. 80

³²⁴ Ibid., p. 81

³²⁵ Ibid., p. 80

³²⁶ 1917 scheint Tagore noch anderer Meinung gewesen zu sein: „*In the products of the hand-loom the magic of man's living fingers finds its expression, and its hum harmonizes with the music of life.*“ (Tagore 2010c, p. 45)

ren soll. Eine Aufforderung ohne eine befriedigende Begründung scheint ihm wertlos. Aber letztlich, so stellt er nun fest, und nähert sich dem Hauptpunkt seiner Ausführungen, geht es um Autorität, um ein Mantra, dessen inhaltliche Stringenz nicht weiter hinterfragt wird: „*Those for whom authority is needed in place of reason, will invariably accept despotism in place of freedom. It is like cutting at the roots of a tree while pouring water on the top.*“³²⁷ Aus Gründen der Bequemlichkeit wird, wie so oft, auf den Gebrauch der eigenen Vernunft verzichtet, und das öffentliche Verbrennen von Kleidung ist ein Symbol für diesen Verzicht. Tagore weigert sich an dieser Stelle, wirtschaftliche Aspekte mit moralischen in Verbindung zu bringen, insbesondere angesichts des Umstandes der Abwesenheit einer wirklichen Alternative in Kombination mit dieser reinen Negation: „*Thus economics is bundled out and a fictitious moral dictum dragged into its place.*“³²⁸ Die Aufforderung, Kleidung zu verbrennen, bezeichnet in Wirklichkeit nichts weniger als einen Befehl, dem zu gehorchen Tagore sich weigert: erstens, weil es sich eben um einen Befehl handelt der per se die innere Freiheit des Menschen ignoriert; und zweitens, bezogen auf den Inhalt, weil er eine Vorgehensweise fordert die zu eng ist, um in der Lage zu sein weitreichende nationale Probleme zu lösen. Er spricht es zwar nicht direkt aus, aber man kann aus den letzten Seiten des Artikels zumindest den Verdacht herauslesen, dass er die Verehrung des *charkha* mit einer Form von Nationalismus assoziiert, den er zeit seines Lebens, ohne dabei Rücksicht auf seine Reputation zu nehmen, bekämpft. Er betont in diesem Zusammenhang vor allem, dass es sich keine Nation der Welt erlauben kann, sich vom Rest der Welt zu isolieren, und dass das, was die Welt betrifft, letztendlich alle betrifft: „[...] *any nation which takes an isolated view of its own country will run counter to the spirit of the New Age*“³²⁹; „*What is harmful to the world, is harmful to each one of us.*“³³⁰

3.6. The great Sentinel (Young India, Oktober 1921)

Am 13. Oktober 1921 antwortet Gandhi auf die umfangreiche Schrift Tagores. Was zunächst auffällt ist der Umstand, dass er sofort auf den zentralen Punkt bzw. Vorwurf Tagores eingeht, indem er schreibt: „*It is an eloquent protest against authority, slave mentality or whatever description one gives of blind acceptance of a passing mania whether out of fear or hope. [...] There is no doubt that our last state will be worse than our first, if we surrender our reason into somebody's keeping.*“³³¹ Und schließlich bezieht er sich auch ganz explizit auf den *charkha*: „*It*

³²⁷ Bhattacharya 2015, p. 82

³²⁸ Ibid., p. 83

³²⁹ Ibid., p. 84

³³⁰ Ibid., p. 85

³³¹ Ibid., p. 87

is good, therefore, that the Poet has invited all who are slavishly mimicking the call of the charkha boldly to declare their revolt.”³³² Ein Satz, der allerdings einer vollständigen logischen Konsistenz entbehrt, da es sehr unwahrscheinlich ist, dass jemand, der dazu neigt, „sklavisch den Ruf des *charkha* zu imitieren“, plötzlich, auf Grund der Warnung des Poeten, beginnen wird zu revoltieren.

Dieses überraschende anfängliche Zugeständnis wird aber alsbald wieder mit folgender Feststellung relativiert: „[...] *I must not be understood to endorse the proposition that there is any such blind obedience on a large scale in the country today.*“³³³ Der Abschnitt, der nun folgt, ist meines Erachtens nach sehr ambivalent: „*I have again and again appealed to reason, and let me assure him that if happily the country has come to believe in the spinning wheel as the giver of plenty, it has done so after laborious thinking, after great hesitation.*“³³⁴ Was Gandhi damit anzudeuten scheint, ist, dass eine kritische Betrachtungsweise zwar legitim und sogar notwendig ist, dass aber letztlich auch diese Methode sich der Wahrheit des *charkha* wird beugen müssen bzw., dass die Einsicht in die Wahrheit des *charkha* sich zwangsläufig ergibt, einfach aus dem Grund, da es sich um eine Wahrheit handelt und nicht um eine subjektive Sicht auf einen Bereich der Wirklichkeit. Der nächste Satz unterstreicht diese Lesart: „*I am not sure that even now educated India has assimilated the truth underlying the charkha.*“³³⁵ Gandhi betont also an dieser Stelle, dass die Wahrheit des *charkha* nur oberflächlich übernommen wurde und keine tiefere Wirkung erzielt hat. Allerdings ist die Bedeutung dieses Absatzes nicht eindeutig, denn gegen Schluss schreibt er: „*Let him go deeper and see for himself whether the charkha has been accepted from blind faith or from reasoned necessity.*“³³⁶ Da er weiter oben die Annahme des *charkha* auf Grund blinden Gehorsams ausgeschlossen hat, bleibt lediglich die „reasoned necessity“ als Beweggrund der Akzeptanz, was aber seiner Mutmaßung, dass die Wahrheit des *charkha* nicht begriffen wurde, widerspricht.

Aber genau diese Notwendigkeit der Einsicht in die Wahrheit des *charkha* bestreitet Tagore. Er hat in seiner vorangegangenen Kritik erklärt, dass Botschaften von oben herab oftmals wie Mantras wiederholt werden, was eine lediglich oberflächliche Übernahme der Idee – falls Gandhi in dieser Richtung interpretiert wird – nicht ausschließt. Was er vielmehr beanstandet hat, ist das Enge und Beschränkte von Gandhis Lösung, und das Recht, mit welcher diese Lösung als allgemeingültig präsentiert wird. Und genau auf diese mehr oder weniger explizite Kritik

³³² Ibid., p. 88

³³³ Ibid., p. 88

³³⁴ Ibid., p. 88

³³⁵ Ibid., p. 88

³³⁶ Ibid., p. 88

scheint Gandhi auf den verbleibenden Seiten der Replik nicht einzugehen, sondern er hebt vielmehr abermals die Wichtigkeit des *charkha* hervor, und fordert alle auf, sich seiner zum Wohle der Allgemeinheit zu bedienen: „*When a house is on fire, all* [im Original hervorgehoben] *the inmates go out, each one takes up a bucket to quench the fire.*“³³⁷ Er betont an dieser Stelle, dass jeder, also auch der Poet, in Zeiten der Not – „[...] *when all about me are dying for want of food* [...]“³³⁸ – die Verpflichtung – „[...] *the only occupation permissible* [...]“³³⁹ – hat, sich „sinnvoll“ zu betätigen, sprich, an der Beseitigung des großen nationalen Übels, also der Armut, mitzuwirken. Um seinen Ausführungen ein zusätzliches Gewicht zu verleihen, stellt er nun wieder eine Verbindung zwischen Religion und Ökonomie her: „*To a people famishing and idle, the only acceptable form in which God can dare to appear is work* [...]“³⁴⁰; „*I do not draw a sharp or any distinction between economics and ethics.*“³⁴¹ Nun folgt abermals eine Lobrede auf den *charkha*, unter der besonderen Betonung des Pflichtcharakters einer solchen Tätigkeit. Gegen Schluss hebt er hervor – ein eher unfreundlicher Tadel in Richtung des Poeten, der Kabir 1915 übersetzt hat –, dass es unmöglich ist, Kranke mit Kunst zu trösten: „*I found it impossible to soothe suffering patients with a song from Kabir.*“³⁴² Was die Masse verlangt, ist nicht Dichtung, sondern Nahrung, die lediglich im Schweiß des Angesichts, also mittels der von Gandhi so oft propagierten körperlichen Arbeit, verdient werden muss: „*And they can earn only by the sweat of their brow.*“³⁴³

3.7. The cult of the Charkha (Modern Review, September 1925)

Gleich auf der ersten Seite wendet sich Tagore gegen eine konformistische Mentalität und bringt ein Gleichnis, in dem er seinen Standpunkt zu veranschaulichen sucht: In seiner Jugend wurde er bei seiner Ankunft beim *Jagannath-Ghat* in Calcutta, in der Absicht, sich auf eine Ausfahrt zu begeben, sogleich von Bootsfahrern umringt, die ihm ihre Dienste feilboten. Aber nachdem er seine Wahl getroffen hatte, wurde diese von allen anderen akzeptiert und man traktierte ihn nicht mehr weiter. Wäre aber in obiger Situation ein Boot auf eine besondere Weise markiert – „[...] *as the one and only sacred ferry* [...]“³⁴⁴ – gewesen, wäre es ihm schwer gefallen, dasselbe nicht

³³⁷ Ibid., p. 88

³³⁸ Ibid., p. 88

³³⁹ Ibid., p. 88

³⁴⁰ Ibid., p. 89

³⁴¹ Ibid., p. 90

³⁴² Ibid., p. 91

³⁴³ Ibid., p. 91

³⁴⁴ Ibid., p. 99

zu wählen.³⁴⁵ Nun folgen eine Würdigung des Prinzips der Diversität und eine Absage an jegliche Form von Uniformität, was aber gleichzeitig einen Glauben an eine höhere Form der „Einheit in der Vielheit“ nicht ausschließt.³⁴⁶ Gegen die Tendenz, die Menschheit in „*a lump of uniformity*“³⁴⁷ umzubilden, haben sich seit jeher rebellische Fraktionen zur Wehr gesetzt, die sich aber in Indien nicht zu formieren scheinen, im Gegenteil: „[...] *we find its people submissively or contentedly prone to the dust, in dumb terror of some masters's bludgeon, or blind acceptance of some guru's* [im Original hervorgehoben] *injunction, then indeed should we know that for such a country, in extremis, it is high time to mourn.*“³⁴⁸ Das Ergebnis dieser Autoritätshörigkeit ist Uniformität und Wiederholung des bereits Dagewesenen. Laut Tagore gibt es für diese Art von Konformismus, für die Tendenz zur Ausschaltung eigenständigen Denkens in Indien eine lange Tradition. Er kommt nun zum eigentlichen Thema und notiert lakonisch: „*That is why I am not ashamed, – though there is every reason to be afraid, – to admit that in the depths of my mind have not been moved by the charkha agitation.*“³⁴⁹ Der *charkha* als Heilmethode für die Krankheit, an der ganz Indien leidet, für die Armut, erscheint Tagore mehr als unzureichend und oberflächlich, denn: „[...] *the cure must be constiutional not formal;*“³⁵⁰ Die Ursache für die Armut liegt vielmehr in einem Mangel an Vitalität und Einheit. Die Beschränkung auf den *charkha* führt lediglich zu einer Isolation, aber nicht zu einer Auseinandersetzung mit den eigentlichen Ursachen, die in den Menschen selbst zu suchen sind: „[...] *the root cause is complexly ramified and it dwells wihtin ourselves.*“³⁵¹ Des Weiteren bringt Tagore nun die Monotonie der Tätigkeit des Spinnens selbst ins Spiel, bzw. jeglicher körperlicher Tätigkeit im Allgemeinen, die die kreativen Kräfte des Menschen lahmlegt. Der Verdienst des Westens und seiner Wissenschaften besteht u. a. darin, die Menschen, zumindest bis zu einem bestimmten Grad, von der Bürde gleichförmiger körperlicher Arbeit befreit zu haben, und auch Indien wird auf die Errungenschaften der Wissenschaft nicht verzichten können, denn die Armut, „[...] *which has overwhelmed our country cannot be removed by working with our hands to the neglect of science.*“³⁵² Der *charkha* bedeutet lediglich eine Stufe auf dem Wege zur Vervollkommnung der Mittel, die es den Menschen erlauben, ihr Leben weniger beschwerlich zu verbringen, und nichts spricht dagegen, über diese

³⁴⁵ Vgl. *ibid.*, p. 99

³⁴⁶ Vgl. *ibid.*, p. 99

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 99

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 100

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 101

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 102

³⁵¹ *Ibid.*, p. 102

³⁵² *Ibid.*, p. 104

Stufe mittels anderer Errungenschaften hinwegzuschreiten. Dass der *charkha* als alleiniges Heilmittel dermaßen großen Zuspruch – Tagore spricht von „*undue prominence*“³⁵³ – erhalten hat, ist ein weiteres Indiz dafür, dass sein Volk von einer Sklavenmentalität beherrscht wird, denn nur unter einer solchen Bedingung kann der *charkha* zu einem Emblem der Befreiung aufsteigen,³⁵⁴ ein Emblem, dass für Tagore vielmehr für Isolation und ökonomische Rückständigkeit steht. Für ihn bedeutet gerade der internationale Handel – er spricht von einer „*religion of economics*“³⁵⁵ – eine Chance für Kooperation auf globaler Ebene: „[...] *in the co-operation of nations lies the true interest of each* [...]“³⁵⁶ In dieser sieht er die Lösung für das Problem der Armut, das er als eng mit dem Begriff der Isolation verflochten betrachtet. Die Prominenz des *charkha* ist nicht nur unangemessen, sondern sie fügt der Nation und dem Freiheitskampf insofern massiven Schaden zu, als sie die Sicht auf Wesentlicheres verstellt oder, wie es Tagore formuliert: „[...] *that to give undue value to the comparatively unimportant, lowers the value of the important*.“³⁵⁷ Außerdem bemerkt er – er bezieht sich auf das öffentliche Verbrennen von Kleidungsstücken ausländischer Herkunft –, dass der religiöse Begriff der „Unreinheit“ in wirtschaftliche und politische Sphären hineingetragen wird: „*The danger to my mind is that the contagion of „untouchability“, which was hitherto confined to our society, may extend to the economic and political spheres as well*.“³⁵⁸

Gegen Schluss bezieht er sich direkt auf Gandhi, bedauert, ihm nicht in allen Belangen Gefolgschaft leisten zu können, und verneigt sich gleichsam in schriftlicher Form, wobei er es nicht verabsäumt, einen Wunsch bzw. eine Warnung einzufügen: „*For what could be a greater joy than to join hands in the field of work with one for whom has such love and reverence? Nothing is more wonderful to me than Mahatmaji’s great moral personality. [...] May his shakti give power to India, – not overwhelm her, – that is my prayer*.“³⁵⁹ Gleich darauf betont er aber auch die Differenzen in Bezug auf Standpunkte und Temperament, die u. a. in einer unterschiedlichen Wertschätzung des bengalischen Reformers Ram Mohan Roy ihren Ausdruck finden. Zuletzt bemerkt der Poet, dass er der Schrift zum Trotz überzeugt ist, dass Gandhi ihn verstehen und, wie bereits bei anderen Gelegenheiten, Nachsicht üben wird. Was seine Landsleute bzw. die

³⁵³ Ibid., p. 105

³⁵⁴ Ibid., p. 106

³⁵⁵ Ibid., p. 107

³⁵⁶ Ibid., p. 107

³⁵⁷ Ibid., p. 110

³⁵⁸ Ibid., p. 111

³⁵⁹ Ibid., p. 112

Öffentlichkeit betrifft, äußert der bereits an Schmähungen Gewohnte eher abfällig: „[...] *if today they cannot find it in their hearts to forgive, they will forget tomorrow.*“³⁶⁰

3.8. Striving for Swaraj (Modern Review, September 1925)

In diesem Artikel setzt Tagore seine Kritik am *charkha* fort. Zunächst macht er die ganz allgemeine Feststellung, dass an bestimmten Obsessionen in der Regel nicht festgehalten wird, weil die Vernunft zuvor für solche gute Gründe geliefert hat, sondern umgekehrt, werden infolge des Glaubens an die Obsessionen nachträglich gute Gründe für diese gesucht. Unter bestimmten Voraussetzungen – insbesondere das Versprechen der einfachen Verwirklichung des Zieles fällt unter diese – ist es dann ein Leichtes, eine hinreichend große Anzahl von Menschen für eine bestimmte Idee zu begeistern.³⁶¹ Er wird nun konkreter und stellt fest, dass sich seit einiger Zeit unter seinen Landsleuten die Meinung durchgesetzt hat, dass *Swaraj* – das zu verwirklichende Ziel – auf einfache Weise – durch eine Obsession – zu erlangen sei. *Swaraj* stellte sich, der Intoxikation zum Trotz, dennoch nicht ein, und Tagore bemerkt, dass die Enge des Mittels, also der *charkha*, Schuld daran trägt. Er konzidiert, dass unter der Bedingung des landesweiten rigorosen Gebrauches des *charkha* die Armut zwar gemildert werden könnte, aber: „[...] *it would not mean swaraj.*“³⁶² Er begegnet nun dem Einwand, dass bereits mit der Verminderung der Armut, also auch ohne die Verwirklichung von *Swaraj*, viel gewonnen wäre, auf folgende, recht weitläufige Weise. Der Landwirt ist dermaßen an eine bestimmte Arbeit, an einen bestimmten mechanischen Ablauf seiner Tätigkeit gewöhnt, dass es ihm fast unmöglich ist, eine andere Richtung des Broterwerbes einzuschlagen: „[...] *and cannot take a different course with any ease, however dire the necessity. To ask the cultivator to spin, is to derail his mind.*“³⁶³ Die Frage, die Tagore nun stellt ist, wie man Menschen dazu bringen kann ihre Gewohnheiten zu ändern. Seiner Meinung nach ist es nicht genug, „[...] *to indicate some easy external method; the solution, as I say is a question of change of mentality.*“³⁶⁴ Tagore unterscheidet also zwischen Methoden, die von außen – also von einer mächtigen Minderheit – an das Individuum herangetragen werden, und einer Transformation, die vom Individuum selbst ausgeht. Der *charkha* bezeichnet eine solche externe Methode, mit deren Hilfe *Swaraj* erlangt werden soll. Aber wenn man sich schon eines solchen Zuganges bedient, ist es dann nicht sinnvoller, den Landwirt, der nicht in der Lage ist, von lebenslang kultivierten Gewohnheiten plötzlich abzulassen, auf einem Gebiet zu Zusatzarbeiten

³⁶⁰ Ibid., p. 112

³⁶¹ Ibid., p. 113

³⁶² Ibid., p. 114

³⁶³ Ibid., p. 115

³⁶⁴ Ibid., p. 116

aufzufordern, welches mit seiner ursprünglichen Tätigkeit zumindest eine Ähnlichkeit aufweist? „*And does it not then become obvious that such advantage is best to secured in the line of cultivation itself?*“³⁶⁵

Tagore schließt seine Ausführungen nochmals mit dem Hinweis, dass durch die einseitige Betonung des *charkha*, durch die Identifizierung der Verwendung des *charkha* mit *Swaraj*, die Nation von wirklicher Freiheit bzw. Befreiung wie er sie sieht, nur ein sehr unvollständiges Bild erhalten hat. Für ihn bezeichnet *Swaraj* in erster Linie einen kreativen Prozess: „[...] *our swaraj, namely our right to create our own country.*“³⁶⁶ Der *charkha* hingegen transformiert den Menschen selbst in eine Maschine: „[...] *he converts his living energy into a dead turning movement.*“³⁶⁷

3.9. The poet and the charkha (Young India, November 1925)

Was zunächst an dieser Schrift auffällt, ist die Anrede: *Sir* – in Klammern gesetzt – *Rabindranath*. Tagore hat 1919 auf Grund des *Jallianwala-Bagh*-Massakers in Amritsar den Titel zurück-erstattet, bzw. versucht ihn zurückzuerstatten, da der Wunsch abgewiesen wurde.³⁶⁸ Gandhi rechtfertigt sich am 21.12.1925 in einem Brief an Vidusekhar Sastry, indem er feststellt, dass der Titel aus Unachtsamkeit dem Familiennamen vorangestellt wurde. Aber er schreibt auch: „[...] *he had not renounced the title, but had asked to be relieved of it. He was not so relieved.*“³⁶⁹ Wie immer man diese nachträgliche Stellungnahme interpretieren mag, die Verwendung des in Klammern gesetzten Titels bleibt zumindest ambivalent.

Zunächst rechtfertigt er sich für die späte Replik und versichert, objektiv, also leidenschaftslos antworten zu wollen, sofern die Schrift als Antwort bezeichnet werden kann.³⁷⁰ Die Kritik Tagores charakterisiert er als „*gentle rebuke*“³⁷¹ hinsichtlich seiner Passion für den *charkha*, was von vielen Lesern des Artikels wohl nicht so gesehen wurde, wenn man die Schärfe der Vorbehalte berücksichtigt. Er versichert der Öffentlichkeit – und versucht Tagore dadurch gewissermaßen in Schutz zu nehmen –, dass der Poet keineswegs den großen wirtschaftlichen Wert des *charkha* in Frage stellt.³⁷² Tagore hat Gandhi bereits vor Erscheinen der Schrift ge-

³⁶⁵ Ibid., p. 117

³⁶⁶ Ibid., pp. 120-121

³⁶⁷ Ibid., p. 121

³⁶⁸ Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 217

³⁶⁹ Bhattacharya 2015, p. 96

³⁷⁰ Vgl. ibid., p. 122

³⁷¹ Ibid., p. 122

³⁷² Vgl. ibid., p. 122

warnt, dass er von ihr nicht erfreut sein wird. Gandhi betont nun, dass ihm ehrliche Kritik willkommen sei, aber: „[...] *disagreement must have no sharpness, much less bitterness, about them. And I gratefully admit that there is none about the Poet's criticism*“³⁷³ Er weigert sich nun gezielt, Gerüchten, die sich auf eine mögliche Eifersucht des Poeten beziehen, Glauben zu schenken, und verweist auf die vollkommen unterschiedlichen Betätigungsfelder, denen er und Tagore sich verschrieben haben: „*It is time to realise that our fields are absolutely different and at no point overlapping. The poet lives in a magnificent world of his own creation – his world of ideas.*“³⁷⁴ Diese Feststellung scheint den Umstand zu vernachlässigen, dass Tagore erstens auch praktisch tätig ist – man denke an seine diversen pädagogischen und sozialen Projekte –, was natürlich bedeutet, dass sich die Betätigungsfelder sehr wohl überlappen; und zweitens, dass er nicht lediglich als Dichter aktiv ist, sondern auch sozialkritische Themen schriftstellerisch, insbesondere in seinen Romanen, verarbeitet hat, also dass es ihm nicht nur darum geht, aus der Phantasie heraus Welten zu erschaffen. Gandhi fährt nun in diesem, zumindest unterschwellig abfälligen Ton – „*The world easily finds an honourable place for the magician who produces new and dazzling things.*“³⁷⁵ – fort, indem er feststellt: „*The fact is that the Poet's criticism is a poetic license and he who takes it literally is in danger of finding himself in an awkward corner.*“³⁷⁶ Er behauptet folglich, dass man den Poeten nicht beim Wort nehmen darf und dass auch in polemischen Schriften der Dichter ein Wort mitzureden hat. Abgesehen davon ist der Dichter schlecht informiert und weiß von der *Non-Cooperation* Bewegung lediglich, „[...] *what he has picked up from table talk.*“³⁷⁷ Er hat folglich mit Phantasie ausgefüllt, was ihm an Wissen gefehlt hat. In Wirklichkeit geht es bei der Propagierung des *charkha* um etwas vollständig anderes: Gandhi ist es keinesfalls darum zu schaffen, dass jeder Mensch der ihm gewohnten und mehr oder weniger angemessenen Tätigkeit entsagt und seine Zeit ausschließlich dem *charkha* widmet, sondern er fordert lediglich auf, dreißig Minuten täglich für die Tätigkeit des Spinnens zu opfern: „[...] *as sacrifice for the whole nation.*“³⁷⁸ Auch was die Monotonie – „*deathlike sameness*“³⁷⁹ – betrifft, die mit dem Gebrauch des *charkha* einhergehen soll, irrt sich der Poet. In Wahrheit führt die Arbeit am *charkha* dazu, die Einheit des Landes und seiner Bewohner, der Verschiedenheit der Individuen zum Trotz, zu realisieren: „*All I say is that there is a sameness, identity or oneness*

³⁷³ Ibid., p. 122

³⁷⁴ Ibid., p. 123

³⁷⁵ Ibid., p. 123

³⁷⁶ Ibid., p. 123

³⁷⁷ Ibid., p. 123

³⁷⁸ Ibid., p. 124

³⁷⁹ Ibid., p. 124

*behind the multiplicity and variety.*³⁸⁰ Die Aufgabe des *charkha* besteht darin, die Menschen vor Beschäftigungslosigkeit und Müßiggang zu schützen, und sie gleichzeitig vom Joch der Ausbeutung zu befreien, was letztlich nur dadurch bewirkt werden kann, dass jedes Dorf das zum Leben Notwendige selbst erzeugt. Gandhi betont, dass, wenn es auch dem *charkha* vorbehalten bleiben soll, einen besonderen Platz in den Reformplänen einzunehmen, natürlich auch andere Tätigkeiten, die zur Verbesserung der Lebensumstände der Bevölkerung beitragen, miteinbezogen werden, wie Gesundheitsvorsorge, Maßnahmen sanitärer Natur, Viehzucht etc. Zuletzt stellt er noch fest, dass ihn lediglich eine einzige Stelle – „[...] *again picked up from table talk* [...]“³⁸¹ – in Tagores Schrift verletzt hat, nämlich dessen Meinung, dass Gandhi Ram Mohan Roy als einen „pygmy“ ansieht, und er bestreitet, dies jemals in der von Tagore beschriebenen Form geäußert zu haben.³⁸² Für Gandhi ist Ram Mohan Roy ein „giant“ wie der Poet selbst, und er erinnert sich, vier Jahre zuvor lediglich folgendes gesagt zu haben: „[...] *he was a pygmy compared to the unknown authors of the Upanishads.*“³⁸³

3.10. Resümee und Nachtrag zum Thema „Ost-West Dichotomie“

In der obigen Besprechung einiger Briefe und Artikel wurde versucht, die wesentlichen Punkte der Differenzen zwischen Gandhi und Tagore nachzuzeichnen, und was auffällt ist, dass die jeweiligen lebensanschaulichen Systeme einen sehr hohen Grad an innerer Konsistenz bzw. einen hohen Grad an Übereinstimmung mit der im 2. Kapitel thematisierten grundsätzlichen (religiösen) „Haltung“ gegenüber der Welt aufweisen. Die jeweiligen Stellungnahmen zu unterschiedlichen Bereichen komplementieren einander sinnvoll und stringent in Hinsicht auf die jeweilige Weltanschauung Gandhis und Tagores; wie es sinnvoll und stringent erscheint, dass, um nur ein Beispiel zu nennen, Gandhi, der immer den großen, auch religiösen Wert körperlicher Arbeit betont, einer negativen Haltung hinsichtlich der Technisierung und Mechanisierung der Lebenswelt, wie sie der Westen intendiert, Ausdruck verleiht. Die Differenzen manifestieren sich hierbei auf zwei unterschiedlichen Ebenen: Einerseits geht es um Meinungsverschiedenheiten, die sich auf Themen wie die *Non-Cooperation* Bewegung, Technik, Arbeit usw. beziehen. Andererseits jedoch geht die eigentliche Kritik viel tiefer als es die Titel der Briefe und Artikel vermuten lassen: Was sich beide zum Vorwurf machen, ist die jeweilige Haltung des anderen per se, die grundsätzliche Ausrichtung der Persönlichkeit.

³⁸⁰ Ibid., p. 124

³⁸¹ Ibid., p. 126

³⁸² Ibid., p. 126

³⁸³ Ibid., p. 126

Bevor ich mich dem letzteren Punkt widme, möchte ich aber an dieser Stelle zunächst Material hinzufügen, dass sich auf die evidente Ebene der Konfrontation bezieht, nämlich auf Gandhis und Tagores Sicht auf den Westen, auf Indien und auf das Verhältnis zwischen den beiden Zivilisationen, denn gerade dieser Themenkreis nimmt in den Briefen direkt und indirekt einen sehr prominenten Platz ein. Was hierbei auch offensichtlich werden wird, ist der enge Zusammenhang dieser Thematiken mit religiösen Vorstellungen, wodurch Teile der folgenden Ausführungen auch als Ergänzungen – auch Wiederholungen können nicht vollständig vermieden werden – in Bezug auf das 2. Kapitel dieser Arbeit gesehen werden können.

Gandhis Einstellung zur sogenannten westlichen Zivilisation und deren technischen Errungenschaften ist spätestens seit *Hind Swaraj* (1909) kein Geheimnis. Wenn es auch danach zu Abänderungen und einer mildernden Beurteilung diverser Aspekte³⁸⁴ kommt, bleibt er seiner damaligen Einschätzung im Großen und Ganzen bis zu seinem Lebensende treu. In diesem, in Dialogform gehaltenen höchst polemischen Werk, erteilt er der ideologischen Ausrichtung der westlichen Gesellschaft eine radikale Absage. Er deutet in *Hind Swaraj* die westliche Zivilisation in erste Linie als eine geistige Haltung, die von Irreligiosität, Materialismus, Egoismus und Gewalt³⁸⁵ bestimmt ist und u. a. in der Abwertung körperlicher Arbeit und Ausbeutung, welche insbesondere durch die Technisierung der Lebenswelt forciert wird,³⁸⁶ ihren Ausdruck findet. Was der Einsatz von Maschinen und die Technisierung im Allgemeinen für Gandhi fast zwangsweise im Gefolge hat, ist eine a-religiöse Lebenshaltung, die der materiellen Befriedigung von Bedürfnissen jeglicher Art eine Vorrechtstellung einräumt. Für Leiden – bei Gandhi, wie bereits im 2. Kapitel erwähnt, ein hochgradig religiöser Begriff – scheint in dieser ideologischen Sphäre kein Platz zu sein. Leiden kann nur noch als eine Art Defekt betrachtet werden, und letztlich scheint die Grundtendenz der westlichen Zivilisation gerade darin zu bestehen, das als Defekt betrachtete Leiden auszulöschen, also die Natur, die dieses Leiden den Menschen als Mängelwesen immer ausgiebig zugeteilt hat, in die Schranken zu weisen. Die westliche Zivilisation lockt also mit einem Arsenal von Erleichterungen, die u. a. durch Maschinen und medizinischen Fortschritt³⁸⁷ Glück und Leidverminderung versprechen. Aber gerade dem Leiden, das u. a. mit einer naturnahen, körperlich strapazierenden Art zu leben – so wie er sie in seinen *Ashram*-Projekten vorexerziert – fast zwangsweise in Verbindung steht, räumt Gandhi in der geistigen Entwicklung des Menschen eine Hauptrolle zu: „*Restraint is the law of our being. For the highest perfection*

³⁸⁴ Beispielsweise faszinieren ihn die Singer-Nähmaschine – „*It is one of the few useful things ever invented [...]*“ (Young India, 13. 11. 1924, in: Gandhi 1962, p. 32) – und bestimmte Aspekte der Medizin (Vgl. Gandhi 2010, p. 183; Fischer 1997, p. 274).

³⁸⁵ Vgl. Gandhi 2010, pp. 33-37

³⁸⁶ Vgl. Fischer 1997, p. 160

³⁸⁷ Gandhis Haltung zur Medizin: Vgl. Gandhi 2010, pp. 60-63

is unattainable without the highest restraint. Suffering is thus the badge of the human tribe.“³⁸⁸ Entfällt dieses, verliert das Leben den Charakter einer Prüfung vollständig, also genau den Aspekt, welchen Gandhi für ein sinnvolles Leben voraussetzt, und verwandelt sich in ein Spiel ohne Relevanz, das die Existenz entwertet.³⁸⁹ Für ihn bedeuten die von der westlichen Zivilisation in Aussicht gestellten Erleichterungen und Schleichwege zur Schmerzlosigkeit aber eine teuflische – er spricht von „evil“³⁹⁰ – Sackgasse. Körperliche Arbeit ist mit Leiden verbunden, aber diese Art von Leiden markiert einerseits die Bühne, auf der der Mensch sich vor sich selbst und vor Gott zu profilieren hat, und andererseits gleichzeitig ein Mittel, sich mit der Menschheit als Ganzes zu identifizieren. Gerade im Erdulden von Leiden sichert sich der Mensch seine Würde und bezwingt die Natur, von der er sich in materieller Hinsicht abhängig weiß, und die Gandhi als von Gewalt beherrscht sieht. Und durch das Leiden nähert er sich der Wahrheit oder Gott bzw. der Realisierung seiner Verwandtschaft mit einem höheren Prinzip und löst sich hiermit von der Natur, ohne diese im eigentlichen Sinne zu verlassen. Gandhi versucht dieser menschlichen Grundbefindlichkeit nicht nur nicht aus dem Weg zu gehen, sondern nimmt es in freier Wahl auf sich, beispielsweise mittels der Askese und seiner extremsten Ausformung, des Fastens.

Maschinen sind für ihn ein handgreifliches Symbol der Modernität und ihrer Tendenz zur Abwertung der spirituellen und religiösen Seite des Lebens und des Leidens. Aber auch auf der konkreten, insbesondere politischen und sozialen Ebene, also abgesehen von den oben skizzierten religiösen und lebensanschaulichen Implikationen, ist von ihnen lediglich Zerstörung zu erwarten: „*Machinery has begun to desolate Europe. Ruination is now knocking at the English gates. Machinery is the chief symbol of modern civilisation: it represents a great sin.*“³⁹¹ Die Maschine bedeutet für ihn alles andere als ein Instrument, dessen sich der Mensch zum Zwecke einer Ausweitung seiner Freiheit bedient. Im Gegenteil, sie verschärft die Abhängigkeit, da sie in erster Linie dazu dient, die Möglichkeiten der Ausbeutung der ohnmächtigen Vielen durch eine mächtige Minderheit zu vermehren. Die Technisierung und Industrialisierung im Allgemeinen hat für Gandhi folgende Konsequenzen: Durch sie ist ein Warenaustausch über große Distanzen hinweg – u. a. durch das von ihm gleichfalls abgelehnte Eisenbahnwesen³⁹² – möglich. Er betrachtet diese Art von Austausch, die dem Prinzip von *Swadeshi* – einem Prinzip, das den Bezug von lebenswichtigen Gütern aus der unmittelbaren Nähe fordert – widerspricht, als unmoralisch: einerseits, da es auf Grund der Distanz dem Konsumenten nicht möglich ist festzustellen,

³⁸⁸ CWMG Vol. 22, p. 176, zit. in: Gandhi 1996, p. 41

³⁸⁹ Gandhi 2008a, p. 130: „*If one gets a bed of roses every day, would one attach any value to it?*“

³⁹⁰ Vgl. Gandhi 2010, p. 106

³⁹¹ Ibid., p. 106

³⁹² Vgl. ibid., pp. 45-48

ob Waren unter Gewalteinsatz hergestellt wurden; andererseits, da der „Nächste“ seiner Absatzmöglichkeiten beraubt wird, sofern er nicht in der Lage ist, den Preis für das importierte Produkt zu unterbieten, was ihn zu Arbeitslosigkeit oder Unterbeschäftigung verurteilt. Wirtschaft und Moral sind in dieser Sicht nicht voneinander zu trennen, genauso wenig, wie sich Technisierung von Gewalt trennen lässt.

Im krassen Gegensatz zu dem von Gandhi gezeichneten Bild des Westens präsentiert er ein Indien, wie es seinen idealen Vorstellungen entspricht: von Religiosität und dem Geist der Gewaltlosigkeit geprägt. Wenn er auch bestimmte Aspekte der Tradition, wie beispielsweise die Stigmatisierung der Unberührbaren, ein Leben lang auf das schärfste bekämpft, bleibt er ihr, zumindest in seiner Interpretation, treu und kritisiert auch die mentale Konstitution seiner Landsleute niemals in der radikalen Weise, wie Tagore sie immer praktiziert. Das wirkliche Leben Indiens manifestiert sich für ihn in den Dörfern, idealerweise von Menschen bewohnt, die durch körperliche Arbeit und Warenaustausch mit der unmittelbaren Umgebung in der Lage sind, sich selbst zu erhalten, und sich so ihre Unabhängigkeit sichern. Der *charkha* – ein Werkzeug, dem er zeit seines Lebens eine beinahe religiöse Verehrung zu teil werden lässt – bedeutet in Bezug auf das bisher Referierte für Gandhi einen Angelpunkt und eine Art von Panazee aus unterschiedlichen Gründen: er revitalisiert die von der westlichen Zivilisation zerstörte indische Tradition; er steht als Betätigungsfeld und Einnahmequelle den Massen der Armen offen; er betont den Wert körperlicher Arbeit; und er ist ein Symbol für die Einheit der Nation und für Gewaltlosigkeit. Diese Wertschätzung irritiert, abgesehen von Tagore, auch einen anderen Zeitgenossen wie Jawaharlal Nehru.³⁹³ Doch wenn man bedenkt, dass es Gandhi in erster Linie um *eine* große Frage geht, nämlich wie die erdrückende Armut der indischen Massen gemildert werden kann, wird diese Wertschätzung auch verständlich. Wie Sudhir Kakar betont – er rekurriert seinerseits auf Überlegungen des Psychoanalytikers Erik Erikson –, reflektiert die Sorge eines Individuums die mehr oder weniger latente Sorge einer ganzen Gruppe.³⁹⁴ Gandhi verleiht dieser Sorge, die sich auf die Armut bezieht,³⁹⁵ Ausdruck, indem er einem Mittel der Erleichterung derselben sein Augenmerk widmet, das zwar vielen Zeitgenossen als banal und unzureichend erscheint, das aber allen Menschen auf Grund der geringen Anschaffungskosten zugänglich ist und so einen ganz konkreten Lösungsansatz bietet.

Tagores Sicht auf den Westen hingegen ist wesentlich ambivalenter als diejenige Gand-

³⁹³ Vgl. Nehru 1997, pp. 442-447

³⁹⁴ Kakar 2012, p. 77

³⁹⁵ Ibid., p. 42: „[...] *unacknowledged fear that one may someday sink into this sea* [d. h. die Armut, Anm. d. Verfassers] *is a spectre that haunts almost everyone in urban India.*“

his. Einerseits ist auch er der Meinung, dass Materialismus, Gewalt und Imperialismus wesentliche Charakteristika der westlichen Zivilisation darstellen und dass vieles, das der Westen präsentiert, nicht einfach übernommen werden kann: „*Therefore you cannot with a light heart accept the modern civilization with all its tendencies, methods and structures [...]*“³⁹⁶ Insbesondere betrachtet er den Nationalismus als ein Produkt des Westens und ist der Meinung, dass er der indischen Mentalität fremd ist. Aber gleichzeitig vertritt er unmissverständlich die Ansicht, dass der Wille zum Fortschritt, zur Verbesserung der Lebensumstände und zur Beherrschung der Natur im Wesen des Menschen angelegt ist, und dass der Westen diesen Willen, und vor allem das Prinzip der Freiheit, am radikalsten zum Ausdruck bringt: „*Above all things Europe has held high before our minds the banner of liberty, through centuries of martyrdom and achievement – liberty of conscience, liberty of thought and action, liberty in the ideals of art and literature.*“³⁹⁷ Gerade mittels der Technisierung der Lebenswelt gewinnt der Mensch Unabhängigkeit, indem sie Zeit für Tätigkeiten bereitstellt, die dem Wesen des Menschen, der seiner Natur nach ein kreatives Wesen ist, angemessener sind. Er geht auch davon aus, dass der Mensch, der sich täglich repetitiven körperlichen Arbeiten aussetzt abstumpft, und so sein wirkliches Potential mit Füßen tritt, und damit gleichsam seine „Menschlichkeit“ und somit auch seine Freiheit einbüßt. Gerade der Warenaustausch ist in der Lage, eine Verbundenheit und Einheit der Menschen zu gewährleisten, und er weigert sich dabei, moralische mit wirtschaftlichen Überlegungen zu verflechten, genauso wie er sich weigert, religiöse Überlegungen miteinzubeziehen. Der Mensch hat die Verpflichtung, notwendiges Leiden, das sich aus den Lebensumständen ergibt, zu akzeptieren, aber keineswegs, es durch Askese und körperliche Tätigkeiten, die genauso von Maschinen verrichtet werden können, künstlich zu vermehren, was auch zur Gänze Tagores radikal lebensbejahendem Ansatz widersprechen würde. Der Mensch verbindet sich nicht durch Leiden mit seinen Mitmenschen und dem Göttlichen, sondern durch Freiheit, insbesondere durch die Freiheit, mittels seiner spezifischen mentalen Grundausstattung, zu denen Kreativität und die Fähigkeit zur Innovation zählen, die Umstände seiner Existenz zu verbessern. Man könnte auch sagen – um wieder obigen Gedanken Sudhir Kakars aufzunehmen –, dass sich auch in dem Individuum Tagore eine Sorge manifestiert, die zumindest latent von einer ganzen Gruppe geteilt wird, nämlich diejenige, der eigenen Individualität durch ein zu hohes Maß an Monotonie und Anpassung verlustig zu gehen. Und der *charkha* bedeutet hierbei nichts weniger als ein Symbol dieses Verlustes.

Was nun die Haltung gegenüber der eigenen Tradition anbelangt, setzt er genau an diesem Punkt an und beanstandet die Kritikunfähigkeit seiner Landsleute, ihre Autoritätshörigkeit, die

³⁹⁶ Vgl. Tagore 2010c, p. 6

³⁹⁷ Ibid., p. 31

Monotonie und Vernunftlosigkeit ihrer Gewohnheiten und Anschauungen, und die Tendenz, das „Heil“ von außen als fertige Lösung präsentiert zu erwarten. Wie in den Briefen und Artikeln leicht zu ersehen ist, geht er in seiner Kritik Indiens wesentlich weiter als Gandhi, er bemängelt gleichsam die Art zu denken, und die sich daraus ergebende Art zu leben. Als konkretes Beispiel verdient seine Haltung zur *varṇāśrama*-Tradition – von Gandhi definiert als: „*pre-determination of the choice of man's profession according to his ancestor's occupation*“³⁹⁸ – eine kurze Erwähnung. Gandhi vertritt die Meinung – zumindest zu diesem Zeitpunkt, später ändern sich seine diesbezüglichen Ansichten³⁹⁹ –, dass der Abfall vom *Varna*-System für den ökonomischen und spirituellen Ruin Indiens verantwortlich ist, da es zuvor u. a. Konkurrenzdenken verhinderte.⁴⁰⁰ Tagore hingegen ist der Ansicht, dass die Ausübung einer ererbten Tätigkeit geistlose Wiederholung impliziert, den Menschen abstumpft und ihn somit untauglich für Innovationen macht: „*It is evident that the caste-idea is not creative; it is merely institutional [...] It emphasizes the negative side of the individual – his separateness. It hurts the complete truth in man.*“⁴⁰¹

Aber zusätzlich zu der in den Briefen und Artikeln artikulierten unterschiedlichen Bewertung von Bereichen wie Arbeit, Technik, Leiden usw. ergibt sich auch der Eindruck, dass auf einer essentielleren Ebene der Argumentation beide einander ihre entsprechende Weltsicht, also nicht lediglich die sich daraus ergebenden Konsequenzen, zum Vorwurf machen. Tagore beanstandet Gandhis pessimistische Perspektive auf das Leben, und seine Interpretation der sexuellen Enthaltensamkeit als eine „*abnormal form of asceticism*“ bedeutet nichts weniger als einen Frontalangriff auf Gandhis gesamte Lebensausrichtung, auf den Kern seiner Persönlichkeit. Tagore geht dann noch einen Schritt weiter und bezeichnet Askese – er verzichtet im Folgenden auf die Spezifizierung „*abnormal*“⁴⁰² – als eine Form von Gewalt, nämlich eine, die gegen die eigene Person gerichtet ist. Damit rückt er Gandhi – der sein Leben offiziell in den Dienst von *ahimsa* stellt, der seine eigentliche Berufung in der Propagierung dieses Prinzips sieht – und seine asketischen Praktiken in ein zur Gänze anderes Licht. Die zweite unmissverständliche und deutlich formulierte Vorhaltung die Tagore artikuliert besteht darin, dass er Gandhi unterstellt, seine Autorität zu missbrauchen. Nämlich, indem der *seine* Sicht auf die Welt und die Menschen, *seine* Sicht auf ein sinnvolles Leben als die alleingültige zu etablieren sucht, beispielsweise, indem er den *charkha* als Lösung für die Armut und das Prinzip von *Non-Cooperation* als Königsweg zur politischen Unabhängigkeit Indiens propagiert. Bereits 1919 warnt er Gandhi in einem Brief vor

³⁹⁸ Young India, 03. 01. 1928, zit. in: Bhattacharya 2015, p. 11,

³⁹⁹ Vgl. Nanda 2010, p. 26

⁴⁰⁰ Vgl. Bhattacharya 2015, p. 11

⁴⁰¹ Tagore 2013b, p. 45

⁴⁰² Vgl. Bhattacharya 2015, p. 58

den irrationalen Aspekten jeglicher Form von Macht, auch wenn sie im Dienste des „Guten“ steht: „*Passive resistance is a force which is not necessarily moral in itself; it can be used against truth as well as for it. The danger inherent in all force grows stronger when it is likely to gain success, for then it becomes temptation. [...] But such a fight is for heroes and not for men led by the impulses of the moment.*“⁴⁰³ Diese Worte haben beinahe etwas Prophetisches, wenn man den Blick auf die Ereignisse 1922 in Chauri Chaura richtet, wo 21 Polizisten durch „*men led by the impulses of the moment*“ ermordet werden, was Gandhi zum sofortigen Abbruch der *Non-Cooperation*-Kampagne veranlasst.

Aber auch Gandhis Kritik ist radikaler Natur und wendet sich direkt gegen die Person Tagores und seine Berufung als Künstler. Zunächst suggeriert er, dass Tagore nicht wirklich an der Zukunft Indiens interessiert ist, da er über diverse politische Vorkommnisse nur oberflächlich, d. h. schlecht informiert ist, beispielsweise hinsichtlich der Gesamtausrichtung der *Non-Cooperation*-Bewegung.⁴⁰⁴ Was Gandhi weiter zum Ausdruck bringt, ist eine grundsätzliche Skepsis – eine Skepsis die plausibel erscheint, wenn man die radikale praktische und auf die Bekämpfung der Armut konzentrierte Ausrichtung von Gandhis Leben in Betracht zieht – gegenüber der Kunst und dem Künstler, insbesondere in Zeiten der Not: „*He presents to our admiring gaze the beautiful picture of the birds early in the morning [...] These birds had their day's food [...] But I have had the pain of watching birds who for want of strength could not be coaxed even into a flutter of their wings.*“⁴⁰⁵ Der hungernden Masse helfen Gesänge von Kabir wenig, was so viel bedeutet wie, dass die Produktionen des Künstlers unter solchen Umständen bestenfalls fehl am Platz sind. Aber wenn der Künstler schon nicht aufhören kann Künstler zu sein, so hat er doch die Möglichkeit, einen Teil seiner Zeit zu opfern, um sich mit den Massen zu identifizieren: „*If the Poet spun half an hour daily his poetry would gain in richness. For it would then represent the poor man's wants and woes in a more forcible manner than now.*“⁴⁰⁶ Gandhi argumentiert in diesem Zusammenhang damit, dass Tagore sich mit seiner Kritik in einem Bereich, in diesem Falle dem politischen bewegt, in dem er auf Grund seiner eigentlichen Berufung nicht beheimatet ist. Und folglich kann er auch in dieser ihm fremden Sphäre den Poeten nicht unterdrücken, weshalb er mit Vorbehalt zu lesen ist und nicht wörtlich genommen werden darf.⁴⁰⁷ Ob Gandhi damit lediglich Tagores Kritik zu entwerten oder ihn vor möglichen Angriffen von Seiten

⁴⁰³ Ibid., p. 49

⁴⁰⁴ Vgl. ibid., p. 124

⁴⁰⁵ Ibid., p. 91

⁴⁰⁶ Ibid., p. 124

⁴⁰⁷ Vgl. ibid., p. 123

der *charkha*-Anhängerschaft vorsorglich in Schutz zu nehmen oder beide Absichten zu vereinen sucht, ist allerdings nicht klar zu entscheiden, genauso wenig, wie der gelegentlich väterliche Ton des um acht Jahre Jüngeren einzuschätzen ist. Was aber doch deutlich wird ist, dass Gandhi die Aufgabe und den Sinn von Kunst vollkommen anders sieht als Tagore.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass es in der Kritik wie sie in den Briefen und Artikeln formuliert wird, um weitaus mehr geht als es die Überschriften suggerieren, also nicht nur um Themen wie *Non-Cooperation* und den *charkha*. Was die beiden Proponenten mehr oder weniger deutlich beanstanden, ist viel mehr die Sicht des anderen auf die Welt und den Menschen, und die jeweilige Antwort auf die Frage, wie die Zukunft Indiens zu gestalten ist. Und angesichts dieser massiven persönlichen Angriffe scheint es zumindest bemerkenswert, dass sich beide zeit ihres Lebens freundschaftlich zugetan waren, und sich oft verpflichtet fühlten, den jeweils anderen in Hinblick auf eine beizeiten feindliche öffentliche Meinung in Schutz zu nehmen.⁴⁰⁸ Dieser ambivalenten Haltung entsprechend alternieren in den besprochenen Schriften Anklagen und Lobpreisungen in einer für den Leser gelegentlich irritierenden Art und Weise. Hinter dieser gegenseitigen Wertschätzung verbirgt sich auch Dankbarkeit hinsichtlich des Umstandes, einen ebenbürtigen, wenn auch rücksichtslosen Gesprächspartner gefunden zu haben, der gleichsam eine therapeutische Aufgabe erfüllt, und der sich nicht scheut, Wahrheiten auszusprechen. Gandhi bringt dies klar zum Ausdruck, wenn er schreibt: „*You have been to me a true friend because you have been a candid friend often speaking your thoughts aloud.*“⁴⁰⁹

4. Die pädagogischen Ideale Gandhis und Tagores

4.1. Einleitung

Sowohl der Politiker als auch der Künstler – falls man diese simple, oberflächliche Zuordnung auf Gandhi und Tagore anwenden darf – versuchen, in einem sehr weiten Sinne, etwas zu verändern, bzw., einer Mission Ausdruck zu verleihen, wobei naturgemäß die Möglichkeiten des Künstlers bescheidenerer Natur sind als diejenigen des Politikers. Gandhi und Tagore haben, in dieser im weitesten Sinne „pädagogischen“ Sphäre, auf zwei unterschiedlichen Ebenen agiert. Zunächst auf derjenigen ihrer eigentlichen Tätigkeit oder Berufung, auf der sozialpolitischen im Falle Gandhis und auf der künstlerischen⁴¹⁰ und sozialkritisch-essayistischen im Falle Tagores, also in Bereichen, in denen sich kaum messen lässt, in welchem Ausmaß Menschen tatsächlich

⁴⁰⁸ Vgl. *ibid.*, p. 157

⁴⁰⁹ Gandhi an Tagore am 20. 09. 1934, in: Bhattacharya 2015, p. 134

⁴¹⁰ Hier ist in erster Linie an seine Romane zu denken, in welchen er oftmals die herrschenden sozialen Zustände anprangert. In seiner Lyrik ist Tagore so gut wie nie didaktisch oder in seiner Intention pädagogisch motiviert (Vgl. Tagore 2010a, p. XIV).

von Gandhis politischen Aktivitäten bzw. Tagores künstlerischen und sozialkritisch-schriftstellerischen Produktionen „erzogen“, also dauerhaft transformiert wurden.

Beide agierten aber zusätzlich auf einer greifbaren erzieherischen Ebene, indem sie *Ashrams* und Schulen gründeten, die konkret strukturiert und die konkreten Auflagen unterworfen waren, und in denen sich der Geist der Gründer offenkundig manifestierte. Beide ließen in ihre jeweiligen Projekte, die versuchten, bestimmte Ideale zu realisieren, ihre gesamte Lebenshaltung, ihr Menschenbild, ihre Einstellung zu Bereichen wie Kunst, Sexualität, Arbeit, Technik, Sprache, Wissen usw. einfließen, wenn auch nicht immer bewusst und explizit.

Auf diese konkrete Ebene soll sich auch dieser Teil der Arbeit in erster Linie konzentrieren, wobei zwei Besonderheiten voraus geschickt werden müssen: erstens, dass – obgleich keiner der beiden mit einer elaborierten Theorie einer Pädagogik aufwarten kann – Gandhi in seiner Intention und seinem Programm doch wesentlich klarer ist als Tagore; und zweitens, dass man nur im Falle von Tagore von Schulen im herkömmlichen Sinne sprechen kann, die die Bildung von Kindern und Erwachsenen im Fokus haben. Gandhis Institutionen hingegen haben mehr den Charakter von monastisch-religiös ausgerichteten dorfartigen Einheiten, in denen Menschen aller Altersgruppen eine Lebensgemeinschaft bilden. Ungeachtet dieses grundsätzlichen Unterschiedes, ist es beiden um „Menschenbildung“ im weitesten Sinne zu schaffen, und eine Gegenüberstellung der diesbezüglichen Ideale wirft ein Licht auf das Prinzipielle, das sie insbesondere in ihrem Menschenbild voneinander trennt.

Zwei der Voraussetzungen – einerseits als Feindbild, andererseits als (bescheidenes) Vorbild – für ihre pädagogischen Bemühungen, von denen sowohl Gandhi – zumindest in den Jahren nach seiner endgültigen Rückkehr aus Südafrika – als auch Tagore ausgingen, waren maßgebliche externe Faktoren: nämlich das britische Erziehungssystem im kolonialen Indien und die Genese diverser nationalistischer Bewegungen und der von diesen geäußerten Kritik des gängigen Erziehungssystems. Auf beide Bereiche muss noch kurz eingegangen werden, bevor ich mich den eigentlichen Projekten von Gandhi und Tagore widme.⁴¹¹

Die *East India Company* hatte, als grundsätzlich wirtschaftliches Projekt, kein Interesse, in die Erziehungspolitik des Subkontinentes einzugreifen, musste sich aber letztlich dem Druck und den Intentionen des britischen Parlaments beugen, und folglich wurde ab 1830 ein bestimmter Teil der Einkünfte für Erziehungsprojekte reserviert.⁴¹² Allerdings war man sich anfangs keineswegs darüber im Klaren, in welche ideologische Richtung diese Bestrebungen gehen sollten:

⁴¹¹ Die historischen Details der folgenden Ausführungen wurden, sofern nicht anders angegeben, Henry Faggs „A study of Gandhi's Basic Education“ entnommen.

⁴¹² Vgl. Fagg 2006, p. 19

Die „Anglicists“ propagierten eine Orientierung an westlichen Werten und Sprachen, die „Orientalisten“ eine Form der Erziehung, die sich an indischen Normen und Traditionen ausrichtete. Gelöst wurde diese essentielle Frage schlussendlich 1835 von Thomas Babington Macaulays (1800-1859) berühmtem, respektive berüchtigtem Werk *Minute on Education*. Unterstützt wurden die darin vertretenen Ansichten vom ersten General-Gouverneur Lord William Bentick, der den Weg für den „English Education Act“, auch bekannt unter dem Namen „Bentick’s Resolution“, ebnete.⁴¹³ Die Förderung von westlicher Kultur, westlichen Werten und vor allem der englischen Sprache sollte das erzieherische Klima in Indien für die Zeit der kolonialen Herrschaft prägen. Dem Englischen sollte dabei aber keineswegs die Rolle einer *lingua franca* der Massen zufallen, sondern der Elite vorbehalten bleiben.⁴¹⁴ Macaulays Dokument ließ keinen Zweifel daran, was das Ziel einer solchermaßen gearteten Pädagogik zu sein hatte: „*We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern. [...] a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect.*“⁴¹⁵ Es ging also nicht lediglich um Erziehung im herkömmlichen Sinne, sondern um Reformierung: Ein kleiner Teil der vermeintlichen Barbaren sollte in „zivilisierte“ Menschen, sprich Engländer umerzogen werden. Und wie so oft wurden die wirtschaftlichen Interessen der Kolonialherrschaft als Agens negiert und die „white men's burden“ betont, eine Last und eine Aufgabe, die eben auch darin bestand, den Standard englischer Kultur in Indien einzuführen. Aber gerade aus dieser bestenfalls herablassenden Grundhaltung gegenüber indischer Kultur, Sprache und Lebensart heraus, entwickelten sich die für die Zukunft so wichtigen nationalistischen und soziokulturellen Bewegungen mit ihren jeweiligen pädagogischen Ansätzen, denen auch Gandhi und Tagore viel zu verdanken hatten. Insbesondere sind hier an den *Brahmo-Samaj*, den *Prarthana-Samaj*, den *Arya-Samaj*, die *Theosophische Gesellschaft* und die *Ramakrishna-Mission* zu denken.⁴¹⁶ Eine eminente Rolle fiel in dieser Hinsicht auch der knapp nach der Jahrtausendwende entstandenen bengalischen *Swadeshi*-Bewegung zu, der auch Tagore, zumindest eine Zeit lang, anhing. *Swadeshi* bedeutete nicht nur die Propagierung des Konsums einheimischer und die Verweigerung ausländischer Güter, sondern auch die Forderung nach einer „*swadeshi education*“.⁴¹⁷ Bald darauf begann auch der *Indian National Congress* die Wichtigkeit dieses Themas zu realisieren.⁴¹⁸ Bei der 22. Sitzung im Dezember 1906 wurde die „Resolution on

⁴¹³ Vgl. *ibid.*, p. 19

⁴¹⁴ Vgl. Gandhi 2010, p. 101

⁴¹⁵ The great Indian Education Debate: Documents Relating to the Orientalist-Anglicist Controversy, 1781-1843 (1999). Richmond: Curzon Press, zit. in: Fagg 2006, p. 19

⁴¹⁶ Vgl. Fagg 2006, p. 21

⁴¹⁷ Vgl. *ibid.*, p. 12

⁴¹⁸ Vgl. *ibid.*, p. 22

National Education“ erlassen, worin u. a. Folgendes festgehalten wurde: „[...] *in the opinion of this Congress the time has arrived for the people all over the country earnestly to take up the question of national Education for both boys and girls and organize a system of Education – Literary, Scientific and Technical – suited to the requirements of the country, on national lines and under national control.*“⁴¹⁹ Hier wird bereits ein wichtiger Punkt der späteren Kritik Gandhis und Tagores an der pädagogischen Ausrichtung der Kolonialherrschaft angedeutet, nämlich das Bedenkliche des Versuches, das Erziehungssystem eines fremden Kulturkreises in Indien etablieren zu wollen. Aber dieser Ansätze, die Unzufriedenheit mit dem damaligen Zuschnitt des Erziehungssystems der Briten zu formulieren, zum Trotz, war man von der Radikalität Tagores und Gandhis noch weit entfernt. Die Vertreter der Elite waren in der Regel der Meinung, dass man das „Spiel“ der westlichen Zivilisation und Technisierung mitzuspielen hatte, wollte man nicht – vor allem wirtschaftlich – auf der Strecke bleiben. Und insbesondere die englische Sprache bedeutete in dieser Hinsicht das *Sesam-öffne-dich* zu einer Art von Wissen, die eine Industrialisierung und „Zivilisierung“ des Subkontinentes ermöglichen sollte. Gerade der von Gandhi so verehrte Gopal Krishna Gokhale, Gründer der *Servants of India Society*, sprach für viele Mitglieder der Elite, als er 1903 folgender Ansicht Ausdruck verlieh: „*The highest work of Western education in the present state is [...] the liberation of the Indian mind from the thralldom of old world ideas and the assimilation of all that is highest and best in the life and thought of the West. For this purpose not only the highest but all Western education is useful.*“⁴²⁰ Letztlich wurde dieser Standpunkt auch im postkolonialen Indien – ungeachtet der Bemühungen Gandhis und Tagores – nicht aufgegeben.

4.2. Gandhis Praxis: Ein Überblick

Auf der nationalen Ebene sieht sich Gandhi nicht nur als Politiker, sondern auch als Sozialreformer. Die nicht unbescheidene Intention des „Father of the nation“ ist es, die Einwohner eines ganzen Kontinents zu „erziehen“, d. h. unter anderem: die Menschen zu einer anderen Lebensweise zu motivieren; eine ganze religiöse Tradition von Aspekten zu reinigen, die ihm unmoralisch erscheinen; und letztlich auch die Aufforderung, westliche Errungenschaften in Frage zu stellen. In erster Linie ist hier an seine Bemühungen gegen die von ihm lebenslang vehement bekämpfte „Tradition“ der Unberührbarkeit, aber auch an Kommunalismus, Kinderheirat und die Industrialisierung des Subkontinentes nach westlichem Vorbild zu denken. Erziehung bedeutet

⁴¹⁹ Selected Documents on the History of India and Pakistan Vol. 4 (1962): The Evolution of India and Pakistan, 1858-1947. Oxford: University Press, zit. in: Fagg 2006, p. 22

⁴²⁰ Speeches and Writings of Gopal Krishna Gokhale (1967). 3 Vols. London: Asia Publishing House, zit. in: Fagg 2006, p. 30

für Gandhi aber auch Erziehung zur Furchtlosigkeit – „*Violence is the result of Fear. Fearlessness is the key to Truth, to God, to Love; it is the king of virtues.*“⁴²¹ – und Erziehung zur Selbstachtung, eine Eigenschaft, der es die indische Bevölkerung auf Grund der langen kolonialen Geschichte in hohem Maße ermangelt.

Gandhi arbeitet aber auch auf einer greifbaren Ebene, indem er *Ashrams* – nach eigener Aussage seine „*finest achievements*“⁴²² – gründet, die ganz konkret konzipiert und einer kritischen Betrachtung zugänglich sind. Seine ersten diesbezüglichen Versuche unternimmt er in Südafrika, indem er 1904 die *Phönix-Farm* ins Leben ruft. Er erwirbt ca. hundert *Acre* Land – was in etwa einem halben Quadratkilometer entspricht – im Tal des Piezang Flusses zirka 20 Kilometer von Durban entfernt.⁴²³ Der Name *Phönix* soll hierbei die Unsterblichkeit der Ideale, für die das Projekt steht, versinnbildlichen, unabhängig von der Bedeutung der daran beteiligten Personen.⁴²⁴ Ein ausschlaggebender Einfluss für dieses Projekt kommt von einem heute bereits weitgehend in Vergessenheit geratenen, aber zu seiner Zeit sehr einflussreichen englischen Schriftsteller, nämlich John Ruskin. Gandhi erhält von seinem Weggefährten und Anhänger Henry Polak das Werk *Unto this Last* und liest es während einer 24-stündigen Zugfahrt von Durban nach Johannesburg.⁴²⁵ Was Gandhi in erster Linie aus der Lektüre herausliest bzw. hineininterpretiert, ist die Wertschätzung körperlicher Arbeit, die für alle seine weiteren Projekte das Kernstück bilden soll. „*That a life of labour, i.e., the life of the tiller of the soil and the handicraftsmen, is the life worth living.*“⁴²⁶ Auch wenn sich dieser Ansatz nicht direkt in dieser Eindeutigkeit aus dem Werk *Ruskins* herauslesen lässt,⁴²⁷ beinhaltet dasselbe doch viele Aspekte, die Gandhi ansprechen müssen und die im Zuge seines weiteren Lebens noch eine gewichtige Rolle spielen sollen. Ein Punkt, auf den Ruskin explizit in diesem Werk eingeht, ist die Notwendigkeit einer Verbindung von wirtschaftlichen mit moralischen Prinzipien, und die Verantwortung, die diese Art von Allianz für den Konsumenten mit sich bringt: „[...] *consider first, what condition of existence you cause in the producers of what you buy; secondly, whether the sum you have paid is just to the producer, and in due proportion, lodged in his hand.*“⁴²⁸ In diesem Zusammenhang legt Ruskin besonders auf das Wohlbefinden des Arbeitgebers, durch das die Effizienz des Arbeiters gesteigert wird,⁴²⁹ als auch auf Gerechtigkeit Wert, deren Wirkungsweise darin besteht, die Macht von Wohlstand

⁴²¹ Fischer 1997, p. 382 (ohne Angabe der Primärquelle)

⁴²² Thomson 1993, p. 4

⁴²³ Vgl. *ibid.*, p. 51

⁴²⁴ Vgl. *ibid.*, p. 52

⁴²⁵ Vgl. Gandhi 1983, p. 265

⁴²⁶ Vgl. *ibid.*, p. 265

⁴²⁷ Vgl. Fischer 1997, p. 90

⁴²⁸ Ruskin 2007, p. 97

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 18

auf zweierlei Weise einzuschränken: „[...] *first in acquisition of luxury, and, secondly, in exercise of moral influence.*“⁴³⁰ Durch das Wirken des Prinzips der Gerechtigkeit kommt es nach Ruskin zu einer Verteilung der Güter auf viele Individuen, während die Ungerechtigkeit dazu führt, dass sich Macht und Wohlstand in den Händen einiger weniger akkumulieren.⁴³¹ Aber gleichzeitig betont Ruskin: „*Absolute justice is indeed no more attainable than absolute truth.*“⁴³² Und um die Gleichheit ist es ähnlich bestellt: „*My continual aim has been to show the eternal superiority of some men to others. [...] to show also the advisability of appointing such persons or person to guide, to lead, or on occasion even to compel and subdue their inferiors, according to their own better knowledge and wiser will.*“⁴³³ Gandhi geht zwar in seiner Stellungnahme zu *Unto this last* auf diese Passage nicht ein, sie erscheint jedoch in Hinsicht auf seinen Führungsstil in den von ihm gegründeten vier kommunalen Institutionen sehr aufschlussreich. Ein weiterer wichtiger Einfluss kommt von einem Trappistenorden in der Nähe von Pinetown, circa 20 Kilometer von Durban entfernt.⁴³⁴ Hier wird ihm das Beispiel einer funktionierenden religiösen Gemeinschaft präsentiert, die sich Prinzipien wie Gleichheit, Bedürfnislosigkeit, Gewaltlosigkeit und Keuschheit verschrieben hat, mit denen er sich ohne Mühe zu identifizieren imstande sieht.⁴³⁵ Solcherart, mit einer theoretischen Basis und praktischen Beispielen ausgerüstet, macht sich Gandhi daran, die Gemeinschaft der *Phönix-Farm* aufzubauen. Die Ziele der Institution bestehen u. a. in der Verwirklichung der Ideale Ruskins, Thoreaus und Tolstois, d. h., so bescheiden als nur irgendwie möglich zu leben und die Gemeinschaft solcher Hand in die Lage zu versetzen, sich mittels körperlicher Arbeit zu erhalten.⁴³⁶ Gandhi selbst ist in puncto asketischer Lebensführung ein Vorbild, u. a. schneidet er sich eigenhändig die Haare und wäscht seine Kleidung.⁴³⁷ Diese Neigung zum Verzicht kulminiert letztlich darin, dass er 1906 das *Brahmacharya-Gelübde*, also das Keuschheits-Gelübde ablegt,⁴³⁸ wobei er aber noch nicht so weit geht, auch anderen Mitstreitern diesen radikalen Schritt nahezu legen, dies soll einer anderen Phase seines Wirkens vorbehalten bleiben. Was Religion betrifft, wird keiner Ausrichtung eine Sonderrolle zugestanden – was seiner Differenzierung zwischen *der* Religion und *den* Religionen entspricht –,

⁴³⁰ Ibid., p. 61

⁴³¹ Vgl. ibid., pp. 60-61

⁴³² Ibid., p. 55

⁴³³ Ibid., p. 63

⁴³⁴ Vgl. Thomson 1993, pp. 42-43

⁴³⁵ Ibid., p. 43: „*In the midst of the racism that permeated South African society Gandhi was overjoyed at discovering a multi-racial community devoid of tensions and prejudices.*“

⁴³⁶ Vgl. Gandhi 2008b, p. 75

⁴³⁷ Vgl. Thomson 1993, p. 58, p. 68

⁴³⁸ Vgl. Gandhi 1983, p. 180; Thomson 1993, p. 64

vielmehr legt Gandhi darauf wert, mittels allgemeiner Werte wie Verantwortlichkeit und Wahrheitsliebe die Charaktere der Teilnehmer zu stärken.⁴³⁹ Eine weitere wichtige Funktion des *Ashrams* besteht darin, dass er als Basis und Rekrutierungsreservoir für diverse Aktionen von gewaltlosem Widerstand oder *Satyagraha* dient, und diese Funktion gewinnt in den Folgeprojekten, insbesondere in den auf indischem Boden initiierten, zunehmend an Bedeutung.

Der nächste Schritt besteht in der Gründung der *Tolstoi-Farm* im Jahre 1914. Einer von Gandhis Weggefährten, der deutsche Architekt Hermann Kallenbach (1871-1945), der auch auf Grund seiner großen Bewunderung für den russischen Schriftsteller für den Namen der Institution verantwortlich zeichnet, erwirbt ca. 1100 Acre Land ungefähr 30 Kilometer von Johannesburg entfernt.⁴⁴⁰ Die in der *Phönix-Farm* praktizierten Ideale werden beibehalten, wenn nicht gar noch rigoroser gelebt.⁴⁴¹ Die Unterkünfte werden gemeinschaftlich bewohnt und das Land gemeinsam bestellt. Der Alltag der Mitglieder ist minutiös strukturiert. Abgesehen von einigen afrikanischen Landarbeitern, die bei der Errichtung der diversen Gebäude helfen, werden keine Diener beschäftigt. Sämtliche Tätigkeiten, inklusive die Reinigung der Latrinen, werden von allen Mitgliedern verrichtet. Der Konsum von Tabak und Alkohol ist explizit untersagt, der von Fleisch implizit durch Gandhis Vorbild.⁴⁴² Was die Erziehung der Kinder betrifft, ist diese eher auf das Praktische ausgerichtet: „*The children were required to spend three hours at school, two hours on agriculture, two hours in the printing press. And, time allowing, to read their lessons at night.*“⁴⁴³ Die Institution wird 1913 geschlossen, und in den späten 1960er Jahren von der in Südafrika ansässigen indischen Gemeinschaft als *Memorial* erworben.⁴⁴⁴

Nach mehr als zwanzig Jahren in Südafrika kehrt Gandhi 1915 in seine Heimat zurück und gründet noch im selben Jahr am 25. Mai den *Satyagraha-Ashram* (auch *Harijan-Ashram*, später *Sabarmati-Ashram*) in der Nähe von Ahmedabad.⁴⁴⁵ Wenn man von den beiden südafrikanischen Projekten noch als semi-private monastische Experimente sprechen kann, so haben die beiden indischen Institutionen eher den Charakter von Laboratorien, deren Ergebnisse Vorbildwirkung für das ganze Land haben sollen. Gandhi geht es von nun an in erster Linie um die Frage, auf welche Art die so offensichtliche extreme Armut eines Großteils der indischen Bevölkerung gemildert werden kann. Die erste Stelle, an welcher der *Ashram* etabliert wird, befindet

⁴³⁹ Vgl. Thomson 1993, p. 58

⁴⁴⁰ Ibid., p. 76

⁴⁴¹ Ibid., p. 83: „*The austerities he began to practise at Phoenix had become a way of live at Tolstoi Farm.*“

⁴⁴² Vgl. ibid., p. 79

⁴⁴³ Ibid., p. 89

⁴⁴⁴ Vgl. ibid., p. 91

⁴⁴⁵ Vgl. ibid., p. 105

sich in Kochab, einem kleinen Dorf in unmittelbarer Nachbarschaft von Ahmedabad.⁴⁴⁶ Während der Zeit seines Engagements für die Bauern in Champaran wird aber ein anderer Ort für den *Ashram* ausgesucht, da in Kochab die Pest ausbricht und Gandhi um das Leben seiner Mitstreiter fürchtet.⁴⁴⁷ Mit der Unterstützung eines Geschäftsmannes aus Ahmedabad, Punjabhai Hirachand, wird eine neue Stelle in der Nähe des Flusses Sabarmati, einige Kilometer nördlich von Kochab entfernt, ausfindig gemacht.⁴⁴⁸ Der Tagesablauf ist noch strikter als in den vorhergehenden Projekten organisiert, und die Regeln des Zusammenlebens noch rigoroser ausformuliert, wie sich an der *Draft Constiution of the Satyagraha Ashram* von 1915 ablesen lässt.⁴⁴⁹ Die *Ashram*-Bewohner werden in drei Gruppen unterteilt: *Controllers*, Novizen und Studenten. Alle verpflichten sich, sechs große Gelübde – Wahrhaftigkeit, *ahimsa*, *Brahmacharya*, Mäßigkeit beim Konsum von Nahrungsmitteln, Nicht-Stehlen und Besitzlosigkeit – und drei kleinere Gelübde – Ablehnung der Unberührbarkeit, Furchtlosigkeit und *Swadeshi* – abzulegen. Insgesamt lässt sich sagen, dass die Ziele jetzt mehr auf die indische Situation abgestimmt sind, was besonders an dem *Swadeshi*-Gebot, also der Verpflichtung, keine ausländischen Produkte zu erwerben und zu konsumieren, abzulesen ist: „*Swadeshi is that spirit in us which restricts us to the use and service of our immediate surroundings to the exclusion of the more remote.*“⁴⁵⁰ Hinzugefügt werden muss, dass hinsichtlich dieses letzten Gebotes Gandhi, abgesehen von Beweggründen rein wirtschaftlicher und patriotischer Natur, von einem zusätzlichen und für ihn essentiellen Motiv ausgeht: Seines Erachtens lässt sich beim Konsum von fremden, nicht selbst produzierten Gütern, nicht eindeutig feststellen, ob bei der Produktion Gewalt im Spiel war. Das erklärte Ziel des *Ashrams* ist es, seine Bewohner zu lehren, wie man seiner Heimat dienen kann: „*The object of the Ashram is to learn how to serve the motherland one’s whole life and to love it.*“⁴⁵¹ 1933 wird der *Ashram* schließlich geschlossen und nach einem zweijährigen Gefängnisaufenthalt trifft Gandhi – auf Grund einer Einladung des prominenten und finanzstarken Sponsors Jamnalal Bajaj – die Entscheidung, Wardha, im heutigen Maharashtra, zum Zentrum seiner Aktivitäten zu machen. Im April 1936 – Gandhi ist also bereits 67 Jahre alt – lässt er sich im Dorf Segaoon (ab 1940: *Sevagram*), 8 Kilometer von Wardah und 75 Kilometer von Nagpur entfernt, und idealerweise mit dem erwähnten Jamnalal Bajaj als (Hin.) *Zamindar* (Landbesitzer) nieder.⁴⁵² Gandhi intendiert zwar, dort lediglich mit seiner Ehefrau Kasturba zu leben, aber er ist nicht in der Lage, sich des

⁴⁴⁶ Vgl. *ibid.*, p. 106

⁴⁴⁷ Vgl. *ibid.*, p. 115

⁴⁴⁸ Vgl. *ibid.*, p. 115

⁴⁴⁹ Vgl. *ibid.*, pp. 106-112

⁴⁵⁰ *Young India*, 21.06.1919, in: Gandhi 2008b, p. 82

⁴⁵¹ Gandhi 2008b, p. 106

⁴⁵² Vgl. Thomson 1993, p. 202; <http://www.gandhiashramsevagram.org>

Zulaufs zu erwehren: „*In spite of Gandhi's wishes Sevagram developed into an ashram.*“⁴⁵³ Anfangs sind die Regeln für das Zusammenleben eher lose formuliert, bis er sich schließlich gezwungen sieht, ein ähnlich strenges Regiment wie im *Sabarmati-Ashram* einzuführen. Auch die Probleme, die sich aus dieser Art der Disziplinierung ergeben, sind ähnlicher Natur, insbesondere hinsichtlich des von ihm geforderten Gebotes der Keuschheit. Das Dorf etabliert sich zwar zu einer wichtigen Gründungsstätte für diverse Institutionen wie zum Beispiel 1941 für ein *Khadi-Trainings-Center (Khadi Vidyalay)*,⁴⁵⁴ trotzdem entwickelt sich *Sevagram* zu Gandhis Lebzeiten in kein indisches Musterdorf.⁴⁵⁵

Abschließend lässt sich zu den vier Projekten – die diversen von Gandhi initiierten *Village-Construction-Programms* wurden hier vernachlässigt – sagen, dass er seinen grundsätzlichen Idealen und Zielen durchgehend treu bleibt, mit der Einschränkung, dass die Ideale in Hinsicht auf die beiden letztgenannten Institutionen auf den indischen Unabhängigkeitskampf und die massive Armut der Bevölkerung abgestimmt sind, also dass er in Indien in größeren Maßstäben als in Südafrika denkt: Es geht nicht lediglich um das Experiment eines Innovators und einiger loyaler Anhänger, die versuchen in den Spuren Tolstois, Ruskins und Thoreaus zu wandeln, sondern es handelt sich um Experimente von nationaler Relevanz. Die *Ashram*-Projekte bedeuten für Gandhi im Kleinen was ihm im Großen für ganz Indien vorschwebt, sie sollen Musterbeispiele der sozialen und wirtschaftlichen Transformation mit Vorbildcharakter für den ganzen Subkontinent sein. Was sich weiter feststellen lässt ist, dass im Laufe der Entwicklung mehr und mehr Regeln für das Zusammenleben festgelegt werden, die anfängliche Flexibilität in den südafrikanischen Projekten zunehmend aufgegeben wird, und Gandhi zunehmend autoritär in das Zusammenleben eingreift: „*Thus the relative flexibility of the pattern followed at Phoenix and Tolstoy Farm was replaced at Sabarmati by a rigid ideology and code of conduct, which in many respects stifled individual innovation and creativity.*“⁴⁵⁶

4.3. Die Kernstücke von Gandhis pädagogischen Ansätzen (unter Berücksichtigung der *Wardha*-Konferenz von 1937)

Im Folgenden möchte ich – unter Bezugnahme auf Gandhis Konzept von *Basic Education* (Hindi: *nai talim*, wörtlich: „neue Erziehung“) wie er es anlässlich der *Wardha*-Konferenz 1937 formuliert – nochmals detaillierter auf die wichtigsten Eckpfeiler, inklusive der sich daraus ergebenden

⁴⁵³ Thomson 1993, p. 214

⁴⁵⁴ Ibid., p. 231

⁴⁵⁵ Ibid., p. 249

⁴⁵⁶ Ibid., p. 177

sozialen und wirtschaftlichen Implikationen von Gandhis Gesamtkonzept von Erziehung eingehen.

Die Basis für seine pädagogischen Bemühungen ist sein holistischer Ansatz. Laut Gandhi darf Erziehung keinen Bereich des menschlichen Lebens unberücksichtigt lassen, und gleichermaßen müssen sich die Komponenten der Persönlichkeit – Geist, Körper, Seele – im Verlauf derselben parallel zueinander entwickeln.⁴⁵⁷ Ziel der Erziehung soll die Bildung des „ganzen Menschen“ sein, der aber auch in der Lage sein muss, sich selbst zu erhalten. Das hervorstechendste Merkmal seines Konzeptes ist die Wertschätzung von körperlicher Arbeit – ein Punkt, der ihm auch die meiste Kritik einbringt –, eine Wertschätzung, die vor dem Hintergrund der enormen Armut der indischen Bevölkerung zu sehen ist, die Gandhi bei allen seinen sozialen Projekten nie aus dem Auge verliert. Er vertritt in dieser Hinsicht gleichsam die „Ein Tag ohne Arbeit ist ein Tag ohne Essen“ Philosophie. Kein Mitglied seiner diversen kommunalen Projekte ist von körperlicher Arbeit dispensiert. Jeder ist gleichermaßen verpflichtet, unreine Tätigkeiten wie die Säuberung von Latrinen zu verrichten. Er untergräbt mit diesem Schritt auch die indische Tradition, in der körperliche Arbeit seit jeher einen schlechten Ruf hat und mit den niederen sozialen Schichten konnotiert wird. In engem Zusammenhang mit seinem rigorosen Arbeitsethos steht sein Ideal, dass jeder Mensch in der Lage sein sollte, sich selbst zu erhalten, wobei auch Kinder – zumindest ab einem bestimmten Alter – davon nicht ausgenommen sind. Jedes Kind soll fähig sein, seine Erziehung selbst zu finanzieren, also auch die Lehrer mit seiner Arbeitsleistung zu entlohnen, ein Punkt der für viele einer Legalisierung von Kinderarbeit gleichkommt.⁴⁵⁸ Er kann in dieser Hinsicht aber auch als Realist betrachtet werden, denn: „[...] *the task of educating India's millions would be an undertaking of colossal proportions for which there were simply no funds.*“⁴⁵⁹ Durch das „vocational training“ des Kindes soll man laut Gandhi in der Folge auch in der Lage sein, der Arbeitslosigkeit Herr zu werden: „*The child at the age of 14, that is after finishing a seven years course, should be discharged as an earning unit [...] You impart education and simultaneously cut at the root of unemployment.*“⁴⁶⁰ Er bringt dabei das Prinzip des Selbsterhaltes mit seinem Konzept von Gewaltlosigkeit in Verbindung.⁴⁶¹ Die Fähigkeit, sich durch die Früchte seiner eigenen (physischen) Arbeit zu erhalten bedeutet, darauf zu verzichten, andere Menschen auszubeuten. Gandhi assoziiert folglich körperliche Tätigkeit – letztlich ist bei ihm kein Bereich von einer solchen Allianz ausgenommen – mit Moral und Ethik.

⁴⁵⁷ Vgl. Fagg 2006, p. 8

⁴⁵⁸ Ibid., p. 63

⁴⁵⁹ Ibid., p. 14

⁴⁶⁰ Harijan Articles 5, Ahmedabad: Navajivan Press 1933-56, p. 262, zit. in: Fagg 2006, p. 15

⁴⁶¹ Fagg 2006, p. 49

Arbeit für sich und die Gemeinschaft ist für ihn nicht das Ergebnis einer Wahl, sondern eine moralische Verpflichtung.⁴⁶² Wissensvermittlung über Bücher spielt in diesem Ansatz zwar eine geringe Rolle, aber die Betonung der Wichtigkeit der Sprache wird jedoch keineswegs vernachlässigt. Bereits 1909 in *Hind Swaraj* – dem Werk, in dem er noch am ehesten so etwas wie eine systematische Ausarbeitung seiner Perspektive auf die westliche Zivilisation und die Voraussetzung sozialer und ökonomischer Transformation in Indien präsentiert – unterstreicht er sehr dezidiert die eminente Rolle, die die Muttersprache als Medium der Wissensvermittlung einnehmen soll. Nach seiner Ansicht dient der Unterricht der englischen Sprache lediglich dem Zweck, ein Heer von – der englischen Kolonialmacht willfährigen – Beamten zu „züchten“ und die Distanz zwischen den Gebildeten und dem einfachen Volk zu vergrößern. Immer wieder thematisiert er die Wichtigkeit von Sprache als Bestandteil der nationalen Identität und beklagt den exzessiven Gebrauch des Englischen, der letztlich Kolonisierung auf einer geistigen Ebene bedeutet. Eltern, die ihren Kindern beibringen, auf Englisch zu denken und zu sprechen, begehen Verrat, sowohl an ihrer Heimat als auch an der indischen Kultur: „*They deprive them of the spiritual and social heritage of the nation, and render them to that extent unfit for the service of the country.*“⁴⁶³ Die Ergebnisse der Wardha-Konferenz, die am 22. und 23. Oktober 1937 abgehalten wird, gehen in eine sehr ähnliche Richtung in Bezug auf das bisher Referierte: Körperliche Arbeit, Selbsterhalt und die Muttersprache nehmen eine herausragende Rolle ein. Unter anderem heißt es darin: „*That the medium of instruction be the mother tongue. [...] that the process of education throughout this period should centre in some form of manual and productive work [...]*“⁴⁶⁴

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sein Konzept von Erziehung den ganzen Menschen – Gandhis drei *H's*: *Head*, *Heart* und *Hand*⁴⁶⁵ – im Fokus hat und insgesamt – vor dem Hintergrund der realen Situation, mit welcher ein Großteil der indischen Bevölkerung konfrontiert ist – auf Praxis und Broterwerb hin ausgerichtet ist. Die eigentliche Aufgabe von Erziehung besteht für ihn darin, die Masse, und nicht eine den Briten ergebene Elite, moralisch und wirtschaftlich auf das Leben vorzubereiten, und solchermassen der Armut und der Arbeitslosigkeit Herr zu werden. Auch hier kommt dem Begriff der Pflicht wieder eine tragende Rolle zu: „*Education does not mean a knowledge of letters, but it means character building, it means knowledge of duty.*“⁴⁶⁶ Insgesamt unterscheidet sich dieses Konzept ganz grundsätzlich von dem Tagores, wie gleich zu sehen sein wird, auch wenn beide Konzepte Parallelen aufweisen.

⁴⁶² Vgl. *ibid.*, p. 16

⁴⁶³ Gandhi 1983, p. 276

⁴⁶⁴ Fagg 2006, p. 54

⁴⁶⁵ Vgl. Gandhi 1962, p. 11

⁴⁶⁶ Gandhi 2008a, p. 26

4.4. Tagores pädagogische Praxis

Tagore beginnt bereits sehr früh, motiviert durch seine eigenen Erfahrungen, sich mit Fragen der Erziehung zu beschäftigen, und er nimmt dabei anfänglich eine Haltung ein, die derjenigen Gandhis in vielerlei Hinsicht ähnlich ist. Als seine erste Rede, 1892 in Fajshahi gehalten, die sich mit diesem Thema ausführlich beschäftigt, kann (Ben.) *Sikshar Herpher* („Probleme der Erziehung“) bezeichnet werden.⁴⁶⁷ Er kritisiert in derselben den Gebrauch des Englischen als Unterrichtssprache, eine Praxis, die seiner Meinung nach zu einer „*psychological dislocation for students in an Indian setting*“⁴⁶⁸ führt. Weiter beklagt er die Abwesenheit von Enthusiasmus und physischer Freiheit – Themen, die zeit seines Lebens für ihn wichtig bleiben sollen. 1898 leitet er den Familienbesitz in Shelidah, im heutigen Bangladesh, und sein erster Anlauf in eine praktische pädagogische Richtung besteht darin, seine Kinder zu Hause selbst zu unterrichten, wobei bezeichnenderweise Grammatik aus dem Curriculum ausgeschlossen wird.⁴⁶⁹ Am 22.12.1901 eröffnet er schließlich in *Shantiniketan* („Abode of peace“) – ca. drei Kilometer von Bolpur und ca. 160 Kilometer von Calcutta entfernt – seine erste Bildungseinrichtung, ein Unternehmen, das insbesondere durch seine eigenen schlechten Erfahrungen mit Bildungsinstitutionen motiviert ist: „*And I know what it was to which this school owes its origin. It was not any new theory of education but the memory of my schooldays.*“⁴⁷⁰ Sein Vater Maharishi Debendranath hat hier im Jahre 1863 ein Stück Land erworben, um einen Ort für Meditation zu gründen. Die Stelle hatte auch damals bereits den Namen *Shantiniketan*, wahrscheinlich nach einer sich in der Nähe befindlichen kleinen Hütte.⁴⁷¹ Anfangs trägt die Institution noch den Namen *Brahma Vidyalay*, bzw. ist sie auch unter der Bezeichnung *Brahmacharya-Ashram* bekannt, was zu dieser Zeit auch ein kulturelles *Statement* bedeutet. *Brahmacharya* ist der Name der ersten der vier traditionellen Lebensphasen des Hinduismus, die der (männliche) Schüler zwischen dem 5. und 25. Lebensjahr zu passieren hat, und die sich insbesondere durch den Erwerb von (religiösem) Wissen unter gleichzeitiger Beachtung einer strikt zölibatären und anspruchslosen Lebensweise auszeichnet.⁴⁷² Der Schüler lebt dabei idealerweise fern von der Familie und größeren Ansiedlungen, beispielsweise in einer Waldeinsiedelei (Skt. *tapovana*/ Ben. *tapaban*) unter der Obhut eines *Gurus*, für welchen er auch diverse Dienste zu verrichten hat, um seinen Unterricht abzugelten. Mittels der Beschränkung auf notwendige Bedürfnisse, Naturnähe, Dienst am *Guru*, Disziplin

⁴⁶⁷ Vgl. O’Connell 2010b, p. 18

⁴⁶⁸ Ibid., p. 19

⁴⁶⁹ Ibid., p. 19

⁴⁷⁰ Tagore 2013a, p. 138

⁴⁷¹ Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 135, p. 53

⁴⁷² Vgl. Kupfer: 2014, pp. 254-255; Michaels 1998, p. 108

und Keuschheit, wird so gleichsam ein idealer Rahmen für die natürliche und ungestörte Entwicklung des Kindes geschaffen: „[...] *it is vitally necessary to keep the temperament normal and free from all the artificial causes of distortion in the beginning of life. The aim of celibacy is to soothe and protect the sapling of humanity from the premature inauguration of animal instincts and the wild excitement of luxury.*“⁴⁷³ Eine Art Konstitution für die Anstalt wird erst im September 1902, in der Form eines Briefes an einen der Lehrer, Kunjalal Ghosh formuliert. Darin wird u. a. festgehalten, dass zehn Studenten freie und gleichfalls zwanzig weiteren, gegen eine Spende Kost und Unterkunft gewährt wird.⁴⁷⁴ Der Schwerpunkt liegt laut Kathleen O’Connell in dieser anfänglichen Phase noch auf: „[...] *nationalism in the Bengali Hindu mode, the guru-disciple relationship, and the overall tone is one of severity, discipline and austerity.*“ Und sie fügt hinzu: „*Significantly there is no mention of the arts and freedom in harmony with nature, which would become so important to the later ethos of the school.*“⁴⁷⁵ Um Tagores Einstellung in dieser Phase seines Wirkens zu veranschaulichen, sei noch ein weiterer Teil des oben erwähnten Briefes an Kunjalal Ghose zitiert: „*The regulation concerning rising, studying, playing, bathing, eating, neatness and cleanliness must be followed rigorously. [...] During leisure, the attention of the students should be favourably drawn towards the ancient ideals of abandonment of luxury, self-control, close adherence to principles and respect for elders.*“⁴⁷⁶

Ab 1907 kommt es aber schließlich zu einer signifikanten Verschiebung des Fokus,⁴⁷⁷ was teilweise auch auf Tagores Enttäuschung hinsichtlich der bengalischen *Swadeshi*-Bewegung um 1905 und der sich daraus entwickelten Skepsis gegenüber der Hindu-Orthodoxie zurückzuführen ist. Beispielweise werden 1909 auch Frauen zugelassen – eine im *Ashram*-Konzept des alten Indien nicht denkbare Neuerung⁴⁷⁸ –, wobei Mädchen und Knaben gemeinsam unterrichtet werden. Ganz allgemein wird die Betonung des asketischen und autoritären Zuges zunehmend aufgeweicht, hingegen das Element der Freiheit mehr und mehr betont. Den Schülern wird dabei ein sehr hohes Maß an Selbstbestimmung und Handlungsfreiheit zugestanden.⁴⁷⁹ Sie bilden Komitees, in denen wichtige Fragen diskutiert und entschieden werden. „*The boys are trusted very largely to look after their own affairs, and have their own committees in different sections of the School [...]*“⁴⁸⁰ Körperliche Züchtigung wird als Mittel der Disziplinierung ausgeschlossen, und

⁴⁷³ Tagore 2015, p. 69

⁴⁷⁴ Vgl. O’Connell 2010b, pp. 23-24

⁴⁷⁵ Ibid., p. 29

⁴⁷⁶ Santiniketan Brahmacharyāsram (1988). Calcutta: Visva-Bharati, zit. in: O’Connell 2010b, p. 30

⁴⁷⁷ O’Connell 2010b, p. 29

⁴⁷⁸ Ibid., p. 32: „[...] *a further blow to the traditional character of the Brahmacharya ashram was struck.*“

⁴⁷⁹ Vgl. Kupfer 2014, p. 249

⁴⁸⁰ Tagore/Pearson 2010b, p. 46

im Falle von Vergehen bestimmt der Delinquent selbst – im Kontext eines Schülergerichtes – das Ausmaß der ihm zustehenden Strafe, die beispielsweise darin bestehen kann, zusätzliche Arbeiten zu verrichten oder sich für einen Tag nicht an Spielen zu beteiligen.⁴⁸¹ Die Strafe wird solcherart zur Sühne, für die sich der Schüler freiwillig entscheidet, und die nicht von außen aufgezwungen wird: „*Wir alle sollten schon frühzeitig im Leben lernen, dass Sühnen eine Pflicht ist, die wir uns schulden und der einzige Weg, auf dem man ein Unrecht wiedergutmachen kann. Es demütigt den Menschen, wenn er von einem anderen bestraft wird.*“⁴⁸²

Genau zwanzig Jahre nach der Eröffnung des *Brahmacharya-Ashram*, also am 22.12.1921, wird – unter dem Sanskrit-Motto: *yatra visvam bhavati ekanidam* („wo die Welt in einem Nest⁴⁸³ zusammenkommt“) – die *Visva-Bharati*⁴⁸⁴ Universität ins Leben gerufen. In der Konstitution werden u. a. folgende Ziele festgehalten:

- a) *To study the mind of Man in its realisation of different aspects of truth from diverse points of view.*
- b) *To bring into more intimate relation with one another through patient study and research, the different cultures of the East on the basis of their underlying unity.*
- c) *To approach the West from the standpoint of such a unity of the life and thought of Asia.*⁴⁸⁵

Von Anfang an steht – wie auch bereits im Namen suggeriert wird – der internationale und völkerverbindende Aspekt im Vordergrund der Ziele der Universität. Ein weiteres Charakteristikum, das auch heute noch am stärksten mit Tagores erzieherischen Experimenten assoziiert wird, kommt hier auch vehementer als zuvor zum Ausdruck, nämlich die Betonung des pädagogischen Wertes von Kunst und Kreativität. Er gründet diverse spezialisierte Institute, und drei davon bilden gleichsam den Kern der Universität, die auch in den Folgejahren noch eine wichtige Rolle für das Selbstverständnis der Institution spielen sollen: die Einrichtungen für Kunst (*Kala Bhavan*), Musik (*Sangit Bhavan*) und Indologie, mit einem Schwerpunkt auf indischen Sprachen, welche in Folge noch den größten Zulauf von ausländischen Gelehrter erhalten soll.⁴⁸⁶ Im Februar 1922 gründet er in *Sriniketan* – „Abode of Prosperity“ –, einige Kilometer von *Shantiniketan* entfernt, mit der Unterstützung von Leonard Elmhirst und seiner Ehefrau Dorothy ein Zentrum für ländliche Entwicklung, offiziell unter dem Namen „*Visva-Bharati's Institute of Rural*

⁴⁸¹ Vgl. Kupfer 2014, p. 267

⁴⁸² R. Tagore (Hrsg. B. Bhattacharya/1961): *Die Einheit der Menschheit*. Freiburg: Hyperion, p. 56, zit. in: Kupfer 2014, p. 267

⁴⁸³ Eine der Lieblingsmetaphern Tagores, die das Offene und Organische betont.

⁴⁸⁴ Ein Sanskrit-Kompositum, bestehend aus dem Wort für Welt und *Bharati*, einer Göttin aus der *Ṛg-Veda*, die mit Sarasvati, der Göttin der Gelehrsamkeit assoziiert bzw. identifiziert wird (Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 220).

⁴⁸⁵ O'Connell 2010b, pp. 38-39

⁴⁸⁶ Vgl. Dutta/Robinson 1997, p. 223

Reconstruction“ bekannt.⁴⁸⁷ Ziel hierbei ist es, die Dorfbevölkerung wirtschaftlich unabhängig zu machen, und das Projekt ist allgemein von der Einsicht motiviert, dass die Probleme Indiens nicht auf der politischen Ebene zu lösen sind, dass es zuvorderst darum geht, die Lebenssituation der Menschen in den Dörfern selbst zu verbessern.⁴⁸⁸ Sein Anspruch ist dabei dem Gandhis sehr ähnlich: Er will ein Ideal auf den Prüfstand stellen und ein Beispiel geben: „*If we could free even one village from the shackles of helplessness and ignorance, an ideal for the whole of India would be established [...] Let a few villages be rebuilt in this way, and I shall say they are my India.*“⁴⁸⁹ Die Tätigkeiten von Leonard Elmhirst und seinen Helfern sind dabei sehr praktischer Natur, es geht in erster Linie um medizinische Versorgung, die Etablierung von Kooperativen und Training in Bezug auf ein Handwerk. Diese Maßnahmen sollen dazu beitragen, das Selbstwertgefühl der Dorfbewohner zu erhöhen, was aber, wie Tagore später selbst feststellen soll, nur in sehr bescheidenem Maße gelingt.⁴⁹⁰

4.5. Die Kernstücke von Tagores pädagogischen Ansätzen

Tagores Ansatz ist, wie derjenige Gandhis, ein grundsätzlich ganzheitlicher und das Ziel von Bildung ist für ihn letztlich die Genese des Weltmenschen, des *universal man*, der in der Lage ist, mit seinen Mitmenschen und der Welt in eine befriedigende Verbindung zu treten.⁴⁹¹ Die wichtigste Voraussetzung, um den Menschen in die Lage zu versetzen, dieses Ideal zu realisieren, ist für Tagore die Freiheit, die in seinem Konzept von Erziehung einen eminenten Platz einnehmen soll. In diesem Sinne ist Freiheit einerseits eine Basis für die Entwicklung zum Weltmenschen, aber auch das Ziel von Erziehung: „*I try to assert in my words and works that education has its only mean and object in freedom – freedom from ignorance about the laws of the universe, and freedom from passions and prejudice in our communication with the human world.*“⁴⁹² Freiheit in seiner grundlegendsten Form besteht für Tagore schlichtweg in physischer Bewegungsfreiheit, welche er während seiner Schulzeit so schmerzlich entbehren sollte: „*Whatever confines our urges inside us, and checks their free access to the outside, poisons our life.*“⁴⁹³; „*Insoluble problems are created only if one tries to confine children inside, keep them still or*

⁴⁸⁷ Ibid., p. 242

⁴⁸⁸ Tagore (1942): Chithipatra. Calcutta: Visva-Bharati, pp. 90-91, zit. in: Gupta 2008, p. 995: „*High sounding phrases like Home rule, autonomy etc. appear to me almost ridiculous [...]*“

⁴⁸⁹ R. Tagore (1961): Towards Universal Man. New York: Asia Publishing House, p. 322, zit. in: Gupta 2008, pp. 993-994

⁴⁹⁰ Vgl. Gupta 2008, p. 1002

⁴⁹¹ Vgl. Kupfer 2014, p. 126

⁴⁹² Tagore 2004, p. 329

⁴⁹³ Tagore 2012a, p. 171

hamper their play.“⁴⁹⁴ Kinder sind für ihn nicht einfach nur unfertige Erwachsene, sondern Wesen mit anderen Bedürfnissen, die andere Voraussetzungen benötigen, damit sie sich in eine positive Richtung weiterentwickeln können, und genau diese Voraussetzungen sucht er in seinen Bildungseinrichtungen bereit zu stellen. Dabei sieht er Kinder weniger als Mängelwesen, sondern vielmehr als Menschen, die mit außergewöhnlichen Eigenschaften wie Neugierde, Energie und Enthusiasmus ausgestattet sind,⁴⁹⁵ die es gilt, zumindest teilweise, ins Erwachsenenalter hinüberzuretten.⁴⁹⁶ Er ist in seinem Programm eher darum bemüht, einem natürlichen Prozess keine Hindernisse, wie es in der konventionellen Form der Erziehung der Fall ist, in den Weg zu legen, als darum, das Kind zu „erziehen“, also in eine bestimmte Richtung formen zu wollen. Ein höheres Maß an physischer Freiheit ermöglicht er den Kindern bereits auf unkomplizierte Weise dadurch, dass er den Unterricht in der Regel, also wenn es die Witterung zulässt, im Freien stattfinden lässt – auch im heutigen *Shantiniketan* eine nach wie vor praktizierte Besonderheit. Denn laut Tagore verursacht die Erziehung in den Klassenzimmern der „Bildungsfabriken“ und „Erziehungsgefängnissen“ – er bezeichnet eine seiner Schulen als eine „*hideously cruel combination of hospital and goal*“⁴⁹⁷ – eine Trennung von Körper und Geist.⁴⁹⁸ Durch Sport, Ausflüge und Bewegung zwischen den Lehreinheiten wird der Rastlosigkeit des Kindes Rechnung getragen, und Aktivität im Freien fördert gleichzeitig den Kontakt zur Natur, dem für ihn eine hohe erzieherische Bedeutung zukommt: „[...] *that time is boyhood, when we need an inhibited contact with and exposure to nature for the proper development of the body and the mind.*“⁴⁹⁹ Auch was die Psychologie des Lernens und die Aneignung von Wissen – er misst diesem als verbindendem Element in seiner globalen Verbreitung größte Wichtigkeit bei⁵⁰⁰ –, betrifft, geht Tagore hierbei einen eigenständigen Weg. Seiner Meinung nach muss der Lernstoff assimiliert, bzw. – diese Metapher kommt in Bezug auf Bildung oftmals zum Einsatz – verdaut, und nicht akkommodiert bzw. auswendiggelernt werden.⁵⁰¹ Und das bedeutet u. a. auch, dass das Gelernte mit anderen Erfahrungen und somit mit der eigenen Person in einen Zusammenhang gestellt werden muss, oder besser gesagt, es muss sich dieser Zusammenhang wie von selbst organisch ergeben,

⁴⁹⁴ Ibid., p. 25

⁴⁹⁵ Vgl. Kupfer 2014, p. 230

⁴⁹⁶ Eine Ansicht, auf die auch Goethe hinzuweisen scheint, wenn er schreibt: „*Wüchsen die Kinder in der Art fort, wie sie sich andeuten, so hätten wir lauter Genies.*“ Goethe, J. W. (1960): Dichtung und Wahrheit. Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg, p. 68

⁴⁹⁷ Tagore 2012, p. 102

⁴⁹⁸ Vgl. Kupfer 2014, p. 323

⁴⁹⁹ Tagore 2015, p. 98

⁵⁰⁰ Ibid., p. 134: „*The greatest unity in human society is the unity of knowledge.*“

⁵⁰¹ Vgl. Kupfer 2014, p. 318

wodurch sich erst der Sinn von Bildung, wie Tagore sie sieht, erschließt.⁵⁰² Lernen bedeutet aber keinesfalls lediglich bewusstes Lernen, denn gerade der „Unverständlichkeit“ misst er eine sehr große Wichtigkeit bei: „[...] *but this much is certain: that to be clear about the meaning of words is not the most important part of the process of human understanding.*“⁵⁰³ Sinn von Bildung ist es, an die „Pforten des Geistes“ zu klopfen,⁵⁰⁴ und Bücher nehmen in dieser Hinsicht bei Tagore einen wichtigen, aber anderen Platz ein, als in den konventionellen Schulen des Landes. Bücher bedeuten in erster Linie ein Werkzeug, dessen sich die Erziehung bedient, um die Genese des Weltmenschen zu befördern, aber nur eines unter anderen, gleichwertigen. Der Fehler der konventionellen Erziehung besteht eben darin, Büchern die Hauptrolle in der Erziehung einzuräumen: „*We have almost concluded that reading books is the only means of education and it is impossible now to shake our belief in this matter.*“⁵⁰⁵ Seiner Ansicht nach haben Bücher durch ihre Prävalenz im Erziehungsbetrieb dazu beigetragen, den Menschen von der Natur und seiner Umwelt abzusondern.⁵⁰⁶ Folglich versucht er, sie nur sehr sparsam einzusetzen, und auch hier bezieht er sich in seiner Methode wieder auf die Macht des Unbewussten, indem er Lektüre verwendet, die den Schüler überfordern muss, da er der Meinung ist, dass das Unverstandene im Unterbewusstsein weiterarbeitet und solchermaßen zu der Entwicklung des Kindes beiträgt:

*The watery stuff served up to the young is a kind of diluted literary nectar that takes full account of them as children, but none of them as potential adults. Children's books should be such as can partly be understood by them and partly not. In my childhood I read every available book from one end to the other, and both what I understood and what I did not went on working within me. That is how the world itself reacts on a child's consciousness. The child makes his own what he understands, while that which is beyond him takes him on a step.*⁵⁰⁷

Was das Medium des Unterrichtes betrifft, tritt er, wie nicht anders zu erwarten, für den Gebrauch der Muttersprache ein, aus Gründen, die sich recht zwanglos aus dem bisher Gesagten ergeben. Eines der Hauptziele von Bildung, insbesondere von Bildung, die sich auf Sprache bezieht, soll in folgendem bestehen: „[...] *to learn how to express the thoughts and feelings of the mind through words.*“⁵⁰⁸ Durch die Verwendung einer fremden, mehr schlecht als recht beherrschten

⁵⁰² Auch J. Dewey äußert sich in diesem Sinne: „*It is also essential that the new objects and events be related intellectually to those of earlier experiences, and this means that there be some advance made in conscious articulation of facts and ideas.*“ (Dewey 1997, p. 75)

⁵⁰³ Tagore 2012a, p. 69

⁵⁰⁴ Ibid., p. 69

⁵⁰⁵ Tagore 2015, p. 101

⁵⁰⁶ Vgl. ibid., p. 102, p. 104

⁵⁰⁷ Tagore 2012a, p. 106

⁵⁰⁸ Tagore 2015, p. 242

Sprache, ist es so, als würde man durch eine Maske hindurch sprechen, die sich nur unvollständig an das Gesicht angepasst hat.⁵⁰⁹ Darüber hinaus bezieht sich der Inhalt der Literatur, mit der man sich zu beschäftigen hat, auf Gedanken, Themen und Gefühle, die dem Schüler, der dem indischen Kulturkreis entstammt, fremd sind.⁵¹⁰ Und da er die Inhalte nicht begreift, ist er gezwungen, auswendig zu lernen und zu imitieren, um die Examen zu bestehen. Es tritt also das genaue Gegenteil dessen ein, was Tagore als eine der Hauptaufgaben von Erziehung versteht, nämlich eine Beziehung zur unmittelbar erlebten Außenwelt aufzubauen. Andererseits merkt er aber auch an, dass sobald die eigene Sprache ausreichend beherrscht wird, das Lernen einer fremden nicht mehr schwerfällt.⁵¹¹ Unter dieser Voraussetzung gesteht Tagore dem Englischen auch Wichtigkeit zu, da sie eine internationale Sprache ist und die Möglichkeit bietet, mit einem sehr großen Teil der Welt, nicht nur mit Indien, in Verbindung zu treten. Ein weiterer Punkt, der für sein pädagogisches Denken charakteristisch ist, besteht in der Wichtigkeit, die er der Lehrer-Schüler, der (Skt.) *guru-śiṣyā* Beziehung, beimisst. Der Lehrer, wie er ihn idealerweise sieht, muss sich dabei in Besitz einiger Tugenden befinden, die bedeutendste unter diesen ist die Geduld, die sich aus der Liebe des Lehrers zu den Schülern zwanglos ergibt: „*Only those who are sufficiently patient are fit to be teachers. This patience comes natural to those who are temperamentally fond of children.*”⁵¹²

Als letztes Thema möchte ich einen Bereich ansprechen, der auch heute noch am stärksten mit den erzieherischen Aktivitäten Tagores in Verbindung gebracht wird, nämlich den der Kunst. Sie ist für Tagore – wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln thematisiert – Ausdruck eines Überschusses (*surplus*) und der Freiheit des Menschen. Eine Freiheit, die auch so verstanden werden muss, dass sie den Menschen von den engen Banden der eigenen Person zu befreien imstande ist:

*In the world of art our consciousness being freed from the tangle of self interest, we gain an unobstructed vision of unity, the incarnation of the real which is a joy for ever. As in the world of art, so in the spiritual world, our soul waits for its freedom from the ego to reach that disinterested joy which is the source and goal of creation. It cries for its mukti, its freedom in the unity of truth.*⁵¹³

Diese Befreiung vom eigenen Ich findet dabei gerade im pädagogischen Kontext in zweifacher Weise statt: einerseits durch das Aufgehen des Individuums in der künstlerischen Aktivität selbst;

⁵⁰⁹ Ibid., p. 242

⁵¹⁰ Ibid., p. 29

⁵¹¹ Ibid., p. 239: „[...] *we can effectively learn English only by effectively learning Bengali in the first place.*“

⁵¹² Ibid., p. 250

⁵¹³ Tagore 2005a, p. 166

andererseits durch die Gruppe, in der diese Aktivität stattfindet, denn theatralische und musikalische Aufführungen erfordern eine Zusammenarbeit, die einen gewissen Verzicht auf egoistische Interessen voraussetzt.

Wenn auch, wie bereits erwähnt, der Umstand zu beobachten ist, dass die anfangs, also um 1901, aufgestellten Regeln nach und nach aufgeweicht werden, herrscht in Tagores Institutionen keineswegs Beliebigkeit und Regellosigkeit. Er ist auch später – in seiner „liberalen“ Phase – noch der Meinung, dass ein gewisses Maß an Disziplin notwendig ist, da nur sie den reibungslosen Ablauf der Interaktionen zwischen den Teilnehmern gewährleisten kann. Gleichzeitig ist er aber bestrebt, Mäßigkeit walten und Autorität nicht spüren zu lassen, agiert also ganz im Sinne John Deweys, wenn dieser schreibt: *„As long as the game goes on with a reasonable smoothness, the players do not feel that they are submitting to external imposition.“*⁵¹⁴ Letztlich dient auch die mit wenig Druck und Zwang ausgeübte Autorität der Lehrer dem Zweck, eine bestimmte, der kindlichen Persönlichkeit angemessene und stimulierende Atmosphäre entstehen zu lassen. Erziehung bedeutet in diesem Zusammenhang auch die Kultivierung von Emotionen (Ben. *bodher sadhana*), deren positive Wertigkeit gleichsam eine der Voraussetzungen dafür darstellt, dass das Kind aufnahmefähig bleibt und sich zu entwickeln in der Lage ist.⁵¹⁵ Nach seiner Auffassung tragen die üblichen Schulen dem Umstand, dass *„likes and dislikes“* einen eminenten Platz in der Seele des Kindes einnehmen, zu wenig, wenn überhaupt Rechnung.⁵¹⁶ Die Umgebung des Kindes soll mit seinen Bedürfnissen und psychischen Dispositionen in angemessener Weise korrelieren, nur solchermaßen wird es in Zukunft in der Lage sein, in eine kreative und erfüllende Verbindung mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen zu treten: *„A divided world, a world whose parts and aspects do not hang together, is at once a sign and a cause of a divided personality.“*⁵¹⁷

4.6. Gandhis und Tagores Konzepte im Vergleich

Was insbesondere in Hinblick auf die offensichtlichen grundsätzlichen Differenzen zunächst bemerkenswert erscheint, sind die sehr ähnlichen anfänglichen Voraussetzungen und Beweggründe, von denen sowohl Gandhi als auch Tagore ausgehen. Beide lehnen das britische Erziehungssystem ab und versuchen mit ihren jeweiligen Institutionen das altindische *Ashram*-System

⁵¹⁴ Dewey 1997, p. 53

⁵¹⁵ Vgl. Pritchard 2014, p. 71

⁵¹⁶ Tagore 2012a, p. 59

⁵¹⁷ Dewey 1997, p. 46

wiederzubeleben. Auch Tagore legt in den ersten Jahren in *Shantiniketan* auf Einfachheit, Bescheidenheit und Keuschheit wert, und eine Feststellung wie „*If brahmacharya is not undertaken from childhood, we will never become real Hindus.*“⁵¹⁸ könnte genauso der Feder Gandhis entstammen. Und beide setzen sich vehement gegen die Dominanz der englischen Sprache im Bildungsbetrieb zur Wehr und argumentieren hinsichtlich der Vorteile, die sich aus dem Gebrauch der Muttersprache ergeben, ähnlich.

Aber hier enden die Gemeinsamkeiten auch schon, und im Gegensatz zu Gandhi, der sein Leben lang der Praxis der Enthaltensamkeit treu bleiben soll, entfernt sich Tagore bereits sehr früh von asketischen Idealen. Angesichts der augenfällig unterschiedlichen Ausrichtung der Projekte ist es nicht überraschend, dass sich sowohl Gandhi als auch Tagore skeptisch gegenüber der pädagogischen Orientierung der jeweiligen Gegenseite äußern. Tagore macht kein Geheimnis daraus, dass er von den von Gandhi initiierten Veränderungen anlässlich seines Besuches in *Shantiniketan* im Jahre 1915 nicht sonderlich angetan ist.⁵¹⁹ Zwei Jahre später schreibt er in einem Brief an W. Pearson: „[...] *for all true ideas must work themselves out through freedom. Only a moral tyrant can think that he has the dreadful power to make his thoughts prevail by means of subjection.*“⁵²⁰ Nach Kathleen O’Connell bezieht sich diese Stelle direkt auf den Besuch Gandhis in *Shantiniketan*.

Gandhi macht gleichfalls keinen Hehl daraus, was ihm an Tagores Institutionen missfällt – seine Kritik besteht gewissermaßen aus der Praxis, gleich am ersten Tag seiner Anwesenheit in *Shantiniketan* Änderungen einzuführen –, auch wenn er sein Missfallen nur selten wie hier so direkt äußert: „*Shantiniketan lacks disciplin [...] You say in Shantiniketan there is more individual liberty but I do not call that liberty I call that license.*“⁵²¹ Der eigentliche Kern des Tadels seiner Feststellung, dass einer hungernden Bevölkerung Gesänge von Kabir wenig nutzen (siehe p. 65), kann genauso auf Tagores Erziehungsprogramme umgelegt werden: Sie sind angesichts der indischen Situation unrealistisch, wenn nicht gar unmoralisch, da sie lediglich auf die Befriedigung „höherer“, sprich intellektueller und ästhetischen Bedürfnisse ausgerichtet sind,⁵²² und an den eigentlichen, d. h., materiellen Problemen Indiens, vorbeigehen. Und abgesehen von der

⁵¹⁸ Santiniketaner Ashramer Sikshadarsha (1989). Calcutta: Visva-Bharati, p. 3, zit. in: O’Connell 2010b, p. 20

⁵¹⁹ Vgl. *ibid.*, p. 33; Thomson 1993, p. 101

⁵²⁰ Rabindranath Tagore to Andrews. Letters to a Friend (1928). London: G. Allen & Unwin, pp. 60-61; zit. in: O’Connell 2010b, p. 34

⁵²¹ CWMG Vol. 36, p. 401

⁵²² Harijan, 08.05.1937, p. 104, in: Gandhi 1962, p. 85: „[...] *what goes by the name of education in our schools and colleges in the cities today is in reality only intellectual dissipation.*“

vernachlässigten praktischen Seite bieten sie keine adäquate moralische Schulung: „*An education which does not teach us to discriminate between good and bad, to assimilate the one and eschew the other is a misnomer.*“⁵²³

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Gandhis Vorstellungen von Erziehung praktisch-realistisch und moralisch ausgerichtet sind, diejenigen Tagores hingegen idealistisch-ästhetisch oder wie letzterer selbst den Unterschied sehr vereinfachend formuliert: „*As the scheme [d. h. die Ergebnisse der Wardha-Conference 1936] stands on paper, it seems to assume that material utility, rather than development of personality is the end of education*“⁵²⁴ Beide gehen mit ihren pädagogischen Modellen von grundsätzlich verschiedenen Zielsetzungen aus, die in Zusammenhang mit dem jeweiligen Blick auf den Menschen stehen, wie er im 2. Kapitel thematisiert wurde. Gandhi bestellt den Acker, während Tagore den Rosengarten pflegt.⁵²⁵ In Gandhis Acker gibt es für Kunst nur eine geringe Legitimation, und wenn sie überhaupt zum Einsatz kommt, dann soll sie einer moralischen und sozialen Absicht dienen, aber nicht um kultivierte Ästheten zu produzieren.⁵²⁶ Er sieht den Menschen in erster Linie als unvollkommenes Mängelwesen, das sich lediglich durch Disziplinierung und körperliche Arbeit vor der übrigen kreatürlichen Welt auszuzeichnen in der Lage ist. Der Mensch bedarf in dieser Sicht der Bearbeitung und Kant äußert diesbezüglich sehr ähnlich: „*Bei dem Menschen ist, wegen seines Hanges zur Freiheit, eine Abschleifung seiner Rohigkeit nötig; [...] der Mensch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter sich Zucht und Unterweisung.*“⁵²⁷

In Tagores „Rosengarten“ hingegen spielen Moral, körperliche Arbeit und Disziplin nur eine geringe Rolle, was natürlich wiederum auf Tagores Menschenbild hinweist. Es scheint gelegentlich fast so, als würde Tagores Erziehung eher in dem Bestreben bestehen, den Menschen vor der Erziehung zu schützen, unter gleichzeitiger Bereitstellung einer dem natürlichen Wachstum günstigen Atmosphäre.⁵²⁸ Der Mensch ist in dieser Sicht ein Wesen, das nicht nur in der Lage ist, sich ohne größere Einflussnahme von außen – unter der Voraussetzung günstiger, also „natürlicher“ Rahmenbedingungen – zu entwickeln, sondern das genau durch diesen Einfluss Schaden nimmt. An dieser Stelle möchte ich wieder auf die ähnliche Haltung F. Schleiermachers verweisen: „*Von der zarten Kindheit an misshandeln sie den Menschen und unterdrücken sein*

⁵²³ Harijan, 18.10.1939, pp. 14-15, in: Gandhi 1962, p. 95

⁵²⁴ Visva Bharati News, January 1938, pp. 51-53, zit. in: Bhattacharya 2015, p. 34

⁵²⁵ Vgl. Fischer 1997, p. 163

⁵²⁶ Thomson 1993, p. 172: „[...] Gandhi argued that art should serve a distinctive social purpose as an instrument of moral rejuvenation, human integration and social organisation.“

⁵²⁷ Kant 1977 (Über Pädagogik), p. 699

⁵²⁸ S. Kakar vertritt die Meinung, dass Tagore hierbei im Sinne der indischen Tradition agiert: Vgl. Kakar 2015, p. 245

Streben nach dem Höheren. [...] So werden die armen Seelen, die nach ganz etwas anderem dursten, mit moralischen Geschichten gelangweilt und lernen, wie schön und nützlich es ist, fein artig und verständig zu sein;“ ⁵²⁹

Was die Mittel betrifft, die bei Gandhi und Tagore zur Anwendung kommen, um die jeweiligen Ideale zu verwirklichen, besteht die bedeutendste Differenz meines Erachtens darin, dass beide in dieser Hinsicht der Freiheit einen unterschiedlichen Stellenwert zugestehen. Tagore geht von unterschiedlichen Menschen und ihren unterschiedlichen Bedürfnissen und psychischen Dispositionen aus, weshalb er in seinen Projekten auch jede Art von Zwang und Uniformierung zu vermeiden sucht. Bei Gandhi kommt es beinahe notgedrungener Weise auf Grund der Intention, die in erster Linie in der Bekämpfung der Armut besteht, zu einer Gleichschaltung der „Interessen“, die ohne den Einsatz eines gewissen Maßes an Autorität nicht zu bewerkstelligen scheint. Diese differierende Sicht auf die Bedeutung von Freiheit führt u. a. dazu, dass Gandhis Projekte überstrukturiert und überdeterminiert erscheinen, diejenigen Tagores hingegen an einem Mangel an Struktur leiden und sich zu wenig an der indischen Realität orientieren. Genau diese unterschiedliche Sicht auf das Wesen der Freiheit und die Frage, welche Rolle ihr in Hinsicht auf das Zusammenleben der Menschen zukommt, soll u. a. im Zentrum des letzten Kapitels dieser Arbeit stehen.

5. Konklusion: Individuum und Gesellschaft

Bevor ich zu den eigentlichen Themen dieser abschließenden Betrachtungen komme, möchte ich noch eine kurze Zusammenfassung der drei vorhergehenden Kapitel geben. Im Zentrum des zweiten Kapitels standen biographische Skizzen und die jeweilige Form der Religiosität Gandhis und Tagores, insbesondere das Ideal, in dem dieselbe ihren Ausgangspunkt findet. Bei Gandhi entspricht dieses einem Bereich, der grob mit Begriffen wie Moral, Verantwortung, Pflicht und Gewaltlosigkeit markiert und eingegrenzt werden kann. Bei Tagore hingegen stehen Konzepte wie Freiheit und Einheit im Zentrum der Ausrichtung. Insgesamt lässt sich hierbei feststellen, dass die Wertigkeit des Ideals bei Gandhi eine Reduktion im weitesten Sinne zur Folge hat: Der Mensch beschränkt sich auf das zum Leben notwendige, verzichtet auf jegliche Art von Luxus und Unterhaltung, und wirkt auf einer praktischen Ebene und in einem Umfeld, in welchem die Folgen des Handelns überschaubar sind. Tagores Ideal hingegen äußert sich im Sinne einer Ex-

⁵²⁹ Schleiermacher 2013, pp. 60-61

pansion: Sämtliche dem Menschen offenstehende Möglichkeiten zur Erweiterung der Lebenssphäre sollen ergriffen werden, sofern diese Erweiterung die Freiheit des anderen nicht beeinträchtigt.

Die folgenden beiden Kapitel illustrieren bis zu einem gewissen Grad die Auswirkungen des jeweiligen Ideals auf Handeln und Denken. In den Kontroversen, wie sie sich in den Briefen und Zeitungsartikeln darstellen, nimmt insbesondere die Opposition zwischen den Begriffen der Freiheit und der moralischen Autorität einen wichtigen Platz ein. Tagore kritisiert in dieser Hinsicht mehr oder weniger direkt den moralischen Anspruch Gandhis, sich im Besitz der Wahrheit zu befinden. Gandhi hingegen beanstandet Tagores mangelndes soziales Engagement und zweifelt an seinen Möglichkeiten, als Künstler etwas zur Lösung von realen nationalen Problemen beitragen zu können. Weitere wichtige Aspekte der Differenz bestehen darin, dass Gandhi die „ethische Konsistenz“ sämtlicher, also auch wirtschaftlicher, Bereiche einer genauen Evaluation unterzieht, und zu dem Schluss kommt, dass die westliche Zivilisation dieser Prüfung nicht standhält. Tagore hingegen weigert sich, moralische mit ökonomischen Überlegungen zu verbinden, und steht den Errungenschaften des Westens weitaus weniger skeptisch gegenüber. In den Erziehungsprogrammen äußern sich die Ideale in Bezug auf die Sicht auf den Menschen selbst: Bei Gandhi ist der Mensch ein Wesen, das bearbeitet, das zur Moralität und zum Pflichtgefühl hin erzogen werden muss; wohingegen Tagore einer positiven Sicht auf den Menschen Ausdruck verleiht und versucht, die Entfaltung der natürlichen Anlagen so wenig als irgendwie möglich zu behindern.

Als letztem größerem Thema dieser Arbeit, möchte ich mich ihrer Sicht auf das (ideale) Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zuwenden. Die vorhergehenden Kapitel, insbesondere jenes über über Erziehung, gaben die Richtung bereits deutlich an, die Gandhi und Tagore in dieser Hinsicht einschlagen, weshalb der folgende Abschnitt auch als eine Art Konklusion gelesen werden kann, da u. a. versucht wird, das *explizit* darzustellen, was zuvor lediglich einen *impliziten* Charakter trug, und Lebenshaltungen auf einen größeren gesellschaftlichen Bereich zu übertragen, die zuvor nur im kleinen Rahmen der erzieherischen Projekte Anwendung fanden.

Obwohl, wie bereits in der Einleitung herausgestrichen, sowohl Gandhi als auch Tagore als radikale Individualisten bezeichnet werden können, vertreten beide sehr unterschiedliche Standpunkte hinsichtlich der Frage, worin die Aufgabe des Individuums besteht und wie seine Relation zur Gesellschaft beschaffen sein soll. Die, auch von anderen vertretene,⁵³⁰ These, die

⁵³⁰ u. a. Bindu Puri: Vgl. Puri 2012, p. 340, p. 344

ich an dieser Stelle den folgenden Ausführungen voranstellen möchte ist, dass sich Gandhis Handeln und Denken am Kollektiv ausrichtet und einen viel stärkeren, von Pflicht- und Verantwortungsbewusstsein geprägten Zusammenhang zwischen den Individuen einer Gesellschaft postuliert;⁵³¹ Tagore sich hingegen – zumindest was bestimmte Prinzipien betrifft – stark am Westen orientiert und einen Individualismus vertritt, der den westlichen Vorstellungen dieses Begriffes sehr nahe kommt.⁵³² Bereits zuvor haben diverse Autoren, insbesondere Soziologen und Ethnologen konstatiert, dass genau hierin der wesentliche Unterschied zwischen westlichen oder modernen und außereuropäischen oder traditionellen Gesellschaften liegt. Ein prominenter Vertreter dieser Haltung, welcher er in seinem nach wie vor einflussreichen Hauptwerk „Homo Hierarchicus“ (1966) Ausdruck verliehen hat, ist der französische Ethnologe Louis Dumont (1911-1998). Genau diese zueinander in Opposition stehenden Ausrichtungen – die individualistische und die kollektivistische – der Lebensaktivitäten charakterisieren für den Autor auch das Verhältnis zwischen dem Westen und Indien: Er verbindet den Westen mit Individualismus, Demokratie und Gleichheit, und Indien mit Holismus, Hierarchie und Ungleichheit.⁵³³ Andere haben bereits auf eine ähnliche Weise ihre Sicht auf das Verhältnis zwischen West und Ost formuliert. Beispielsweise stellt Marcel Mauss außereuropäischen Konzepten von Person westliche gegenüber; in letzteren spielt Individualität eine große Rolle, wohingegen in ersteren sozialen Beziehungen mehr Bedeutung zugestanden wird.⁵³⁴ McKim Marriott und Ronald Inden differenzieren zwischen *Individuum* und *Dividuum*. Individuum stellt einen Typus dar, der sich durch Eigenständigkeit und Abgrenzung gegenüber anderen Menschen definiert, das *Dividuum* hingegen einen, der sich durch sozialen Austausch und die ausgeprägte Fähigkeit, mit anderen Menschen Beziehungen herzustellen auszeichnet.⁵³⁵ Im Sinne des bisher Referierten möchte ich mich zunächst der Frage zuwenden, was Individualismus und Freiheit für Tagore und Gandhi bedeuten.

5.1. Individualismus und Freiheit

Es kann an dieser Stelle natürlich nicht auf alle verfügbaren Definitionen des Begriffes „Individualismus“ eingegangen werden, aber zumindest eine grundsätzliche Überlegung soll hier kurz angedeutet werden. Individualismus wird gelegentlich negativ konnotiert und mit einer extremen Form von Egoismus gleichgesetzt, und jemand, der diese Haltung einnimmt, stellt die eigenen Bedürfnisse und Wünsche, ohne dabei Rücksicht auf seine Mitmenschen zu nehmen, ins Zentrum

⁵³¹ Nandy 2014, p. 149: „He therefore emphasized sociality at the expense of individuality.“

⁵³² Vgl. Puri 2012, p. 337

⁵³³ Vgl. Dumont 1980, p. 44

⁵³⁴ Vgl. Tina Otten (2006): Heilung durch Rituale. Berlin: LIT Verlag, pp. 38-39

⁵³⁵ Ibid., p. 38

seiner Aktivitäten.⁵³⁶ Individualismus kann aber auch in eine gänzlich andere Richtung gehen, nämlich wenn er sich in seiner Zielsetzung von egoistischen Wünschen und Neigungen entfernt und sich am Kollektiv orientiert. Entsprechend kann das, was unter Individualismus verstanden wird, sehr unterschiedliche Formen annehmen. Ich möchte hier wieder auf die in der Einleitung gegebene, sehr allgemeine, auf eine Textstelle bei Tagore gestützte Definition zurückzukommen: *Unter Individualismus ist der Wille zu verstehen, einem in sich selbst entdeckten Ideal bzw. Komplex von Idealen gemäß zu handeln und zu leben, also, um es trivialer zu formulieren: Selbstbestimmung gemäß eigener Vorstellungen vom „richtigen“ Leben.* Genau dieses Ideal gibt der Person die Richtung des Denkens und Handelns an und bestimmt meinem Erachten nach auch die unterschiedlichen Formen, in denen sich Individualismus äußern kann.

Tagore ist in seiner Sicht auf das Individuum sehr ambivalent. Wie im 2. Kapitel dargestellt, kommt es für ihn im Rahmen eines religiösen oder künstlerischen Erlebnisses zu einem Vorgang, welcher der Auslöschung des Individuums gleichkommt: Die betreffende Person vergisst sich und die eigenen Bedürfnisse und Wünsche, indem sie – im Optimalfall – vollständig in der Situation aufgeht, d. h., das Persönliche verschmilzt mit dem Universellen. Auf der profanen, alltäglichen Ebene menschlicher Praxis und Erfahrung, ändert sich aber Tagores Perspektive auf den Menschen, und in dieser sind vor allem Entwicklung und Verwirklichung von Bedeutung. Ich möchte der weiteren Besprechung ein Zitat voranstellen, in welchem das Wort Individualismus zwar nicht vorkommt,⁵³⁷ das aber doch mit großer literarischer Eleganz das zum Ausdruck bringt, was Tagore darunter zu verstehen scheint und auf das in der obigen Definition auch Bezug genommen wurde:

It is an insult to his humanity if man fails to invoke in his mind a definite image of his own ideal self, of his ideal environment which is his mission externally to reproduce. It is the highest privilege of man to be able to live his own creation. His country is not his by the mere accident, he must richly and intimately transform it into his own, make it a personal reality. And what is more, man is not truly himself if his personality has not been fashioned by him according to some mental picture of perfection which he has within. His piled up wealth, his puffed up power can never save him from innate insignificance, if he has not been able to blend all his elements into a dynamic unity of presentation. It is for him inwardly to see himself as an idea and outwardly to show himself as a person according to that idea. The individual who is able to do this strongly and clearly is considered to be a character. He is an artist, whose medium of expression is his own psychology. Like all other artists,

⁵³⁶ Vgl. Dumont 1980, p. 41

⁵³⁷ Sowohl bei Gandhi als auch Tagore kommt das Wort „Individualism“ selten vor, stattdessen verwenden beide Begriffe wie „Personality“, „Individuality“ und „Character“, die die Aufgabe erfüllen, das Einmalige des Individuums zu betonen.

*he often has to struggle hard with his materials to overcome obstructions, inner and outer, in order to make definite his manifestation.*⁵³⁸

Die „Mission“ jedes Individuums besteht bei Tagore folglich darin, das Ideal – oder: „*mental picture of perfection*“ – in sich selbst hervorzurufen (*invoke*), und sich im Sinne dieses Ideals zu verwirklichen, eine Verwirklichung, die einem kreativen Akt gleichkommt: „*He has his forces of attraction and repulsion by which he not merely piles up things outside him, but creates himself.*“⁵³⁹ Die Realisierung des Ideals – „*to blend all his elements into a dynamic unity of presentation*“ – ist nicht lediglich das Privileg und die Aufgabe einiger weniger begnadeter Persönlichkeiten: Nur derjenige, der in der Lage ist, sich selbst gemäß dem inneren Vorbild zu gestalten, ist wirklich Mensch. Auch hier kommt wieder das expansive Element seiner Haltung gegenüber dem Leben zum Ausdruck: Der Mensch muss sich selbst erschaffen, ausdehnen und entfalten, und darf sich nicht auf die Imitation des Bekannten, aber in einem eigentlichen Sinne Fremden beschränken. Der Individualismus, den er hier zu vertreten scheint, kommt westlichen Vorstellungen und vor allem der Forderung nach einem selbstbestimmten Leben gemäß den eigenen Anlagen und Idealen sehr nahe.

Auch Gandhi ist in seiner Sicht auf das Individuum nicht eindeutig, wie u. a. Judith Brown⁵⁴⁰ hervorgehoben hat. Auf der einen Seite stellt er das Individuum, insbesondere den leidenden, bedürftigen und ausgebeuteten Menschen in das Zentrum seiner Aktivitäten, und Themen wie Selbst-Reform, „innere Reinigung“ und Transformation sind im Werk Gandhis omnipräsent.⁵⁴¹ Er betont den Zusammenhang zwischen Individualität und Fortschritt, und nimmt gelegentlich einen Standpunkt ein, der dem Tagores überraschend ähnlich ist:

*I look upon the power of the State with the greatest fear, because [...] it does the greatest harm to mankind by destroying individuality, which lies at the root of all progress.*⁵⁴² *In modern terms, it is beneath human dignity to lose one's individuality and become a mere cog in the machine. I want every individual to become a full-blooded, fully developed member of society.*⁵⁴³

Jedoch zeichnet sich bereits an dieser Stelle ein wesentlicher Unterschied zu Tagores Haltung ab, indem er das Individuum in einen gesellschaftlichen Kontext stellt. Auch das folgende Zitat

⁵³⁸ R. Tagore manuscript collection, Ms. Accession no. 344, p. 5, zit. in: Tagore 2010a, p. 52; Vgl. Tagore 2005a, p. 43

⁵³⁹ Tagore 2013a, p. 22

⁵⁴⁰ Vgl. Judith Brown: Gandhi and Human Rights: In Search of True Humanity, in: Parel 2000, p. 90

⁵⁴¹ Vgl. Rothermund 1969, p. 321

⁵⁴² CWMG Vol. 88, p. 365, in: Gandhi 1996, p. 136

⁵⁴³ Harijan, 28. Jan. 1939, p. 438, in: Gandhi 1955, p. 29

– eine der wenigen Stellen, in welcher das Wort „*individualism*“ vorkommt – unterstreicht die Abhängigkeit des Einzelnen von der sozialen Umgebung: „*I value individual freedom but you must not forget that man is essentially a social being [...] unrestricted individualism is the law of the beast of the jungle.*“⁵⁴⁴

Wie bereits im 2. Kapitel dargestellt, existiert bei Gandhi aber auch noch eine wesentlich radikalere bzw. religiöse Sicht auf den idealen Menschen. In dieser ist er in erster Linie ein Instrument Gottes, und in dieser Eigenschaft hat er die Verpflichtung, der Menschheit zu dienen, ein Dienst, der einem Opfer gleichkommt. Zu diesem Zweck muss sich der Mensch – wie gleichfalls im 2. Kapitel erläutert – mittels Askese und Selbstdisziplin sämtlicher (eigennütziger) Wünsche und Neigungen entleeren. Was Gandhi hier also anstrebt kommt eher einer Auslöschung der Individualität, und nicht seiner Entfaltung gleich, und er äußert sich auch in diesem Sinne, wenn er schreibt: „*True individuality consists in reducing oneself to zero. The secret of life is selfless service.*“⁵⁴⁵ Der Widerspruch zwischen diesen beiden Perspektiven auf das Individuum – also der Mensch als Zentrum einerseits, und menschliche Bemühungen als Mittel zum Zweck der Auslöschung der Person andererseits – ist vielleicht nur ein scheinbarer: Der Einzelne ist zwar als Träger eines Wertesystems und bestimmter Tugenden von größter Wichtigkeit, aber das Ziel sämtlicher individueller Anstrengungen – die Gandhi auch dem *Satyagrahi*, der seinem Idealtypus von Mensch zu entsprechen scheint, abverlangt⁵⁴⁶ – ist schlussendlich die Auslöschung des Individuums als Substrat einmaliger Wünsche und Neigungen, was wiederum dem Zweck dient, im Sinne Gottes für die Mitmenschen auf verbindlichere Weise aktiv sein zu können.

Wenn sich bei Tagore noch von einem Individualismus sprechen lässt, der mit gemäßigten westlichen Vorstellungen übereinstimmt, indem er die Einmaligkeit jedes Menschen zur Grundlage hat und auf eine freie Entfaltung gemäß der charakterlichen Disposition und den inneren Anlagen abzielt, entfernt sich Gandhi von dieser Haltung beträchtlich. Bei ihm bedeutet Individualismus vielmehr die Ambition und die Fähigkeit zu einer Bemühung, welche die Auslöschung der Person als Träger von individuellen Eigenheiten zum Ziel hat.

Wenn man davon ausgeht, dass beide Persönlichkeiten zwei extrem unterschiedliche Formen von Individualismus vertreten, stellt sich notgedrungen die Frage nach der Beschaffenheit der Idee der Freiheit, die eng mit dem Konzept des Individualismus verknüpft ist. Ich möchte an dieser Stelle zunächst kurz auf die bekannte Unterscheidung von Isaiah Berlin eingehen, der zwischen „negativer“ und „positiver“ Freiheit differenziert, die beide, wie er meint, trotz aller

⁵⁴⁴ Harijan, 27.05.1939, p. 144, zit. in: Gandhi 1996, p. 145

⁵⁴⁵ Desai 1953, p. 113

⁵⁴⁶ Vgl. Gandhi 1996, p. 81

Gemeinsamkeiten, unterschiedliche Ziele verfolgen und gelegentlich zueinander in Opposition geraten.⁵⁴⁷

„Negative“ oder individuelle Freiheit widmet sich dem „negativen“ Ziel, Einmischungen abzuwehren und sie ist in erster Linie eine Freiheit von etwas:

[...] *Mindestmaß an Platz, das notwendig ist, um jene natürlichen Fähigkeiten zu entwickeln, die es ihm überhaupt erst ermöglicht, die verschiedenen Zwecke, die Menschen für gut, richtig oder heilig halten, zu verfolgen, oder auch nur zu erkennen.*⁵⁴⁸; *Freisein in diesem Sinne bedeutet für mich, dass ich von anderen nicht behelligt oder gestört werde.*⁵⁴⁹

Diese Art von Freiheit ist im Wesentlichen auch das Thema von John S. Mills Essay „On Liberty“ (1859). Mill hat in dieser Schrift und auch an anderen Stellen sehr beredt und prägnant formuliert, worin für ihn das Wesen der individuellen Freiheit liegt:

*To give fair play to the nature of each, it is essential that different persons should be allowed to lead different lives.*⁵⁵⁰; *The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way.*⁵⁵¹; *The principle requires liberty of tastes and pursuits [...] of framing the plan of our life to suit our own character [...] without impediment from our fellow creatures, as long as what we do not harm them.*⁵⁵²

Sowohl Mill als auch Berlin betonen den Zusammenhang zwischen individueller Freiheit und Fortschritt, und ersterer konstatiert, dass gerade die individuelle Freiheit Europa zu dem gemacht hat, was es ist.⁵⁵³ Die Widersacher dieser Freiheit sind einerseits abstrakte Entitäten wie Tradition und Brauchtum – „*The despotism of custom is everywhere the standing hindrance to human advancement.*“⁵⁵⁴ –, und andererseits konkrete Menschen und Gruppen von Menschen, gegen die sich die individuelle Freiheit permanent zu bewachen hat, denn nichts und niemand hat – unter bestimmten Rahmenbedingungen – das Recht, willkürlich die Freiheit seines Mitmenschen zu beschneiden: „*But neither one person, nor any number of persons, is warranted in saying to another human creature of ripe years, that he shall not do with his life for his own benefit what*

⁵⁴⁷ Vgl. Berlin 2006, p. 51

⁵⁴⁸ Ibid., p. 206, p. 203

⁵⁴⁹ Ibid., p. 203

⁵⁵⁰ Mill 1993, p. 73

⁵⁵¹ Ibid., p. 16

⁵⁵² Ibid., pp. 15-16

⁵⁵³ Vgl. ibid., p. 41

⁵⁵⁴ Ibid., p. 81

he chooses to do with it.“⁵⁵⁵; „In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute.“⁵⁵⁶

Genau in dieser Tendenz zur Beschneidung der individuellen Freiheit liegt laut Berlin die Gefahr, die mit bestimmten Aspekten der „positiven“ Freiheit, der ich mich nun widmen möchte, einhergeht. „Positive“ Freiheit leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein „eigener Herr“ zu sein: „Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein.“⁵⁵⁷ In diesem Zusammenhang kommt es laut Berlin zu einer Zweiteilung des Selbst: Das „wirkliche“ Selbst wird von einem „idealen“ Selbst getrennt und das erstere muss von letzterem gefügig gemacht werden,⁵⁵⁸ wobei das „ideale“ Selbst als etwas begriffen wird, „[...] das größer ist als das Individuum [...] als ein gesellschaftliches Ganzes, an dem das Individuum nur teilhat.“⁵⁵⁹ Die „positive“ Freiheit kann laut Berlin zwei Formen annehmen: „[...] Selbstverleugnung mit dem Ziel, Unabhängigkeit zu erlangen und Selbstverwirklichung, die vollständige Identifizierung mit einem bestimmten Prinzip oder Ideal, die das nämliche Ziel anstrebt.“⁵⁶⁰ Selbstverleugnung äußert sich durch asketische Praktiken und das Bestreben nach wirtschaftlicher Autarkie.⁵⁶¹ Selbstverwirklichung hingegen hat nicht nur ein subjektives Ideal und das eigene „Wohl“ im Auge, denn der Betreffende kommt zu dem Schluss, dass das durch den Gebrauch der Vernunft gefundene rationale Prinzip letztlich für alle gültig sein muss:

*Aber bedeutet das nicht, dass allein ich frei bin und dass die anderen Sklaven sind? Sie würden es sein, wenn mein Plan nichts mit ihren Wünschen oder Werten, sondern nur mit meinen eigenen zu tun hätte. Wenn mein Plan aber vollkommen rational ist, dann wird er die volle Entfaltung auch ihrer wahren Natur zulassen, die Verwirklichung ihrer Fähigkeit, rationale Entscheidungen zu fällen und das Beste aus sich zu machen – und dieses wiederum gehört zur Verwirklichung meines eigenen „wahren“ Selbst.*⁵⁶²

Der „Weise“ kennt den Mitmenschen besser als dieser sich selbst, da er nicht Sklave seiner Leidenschaften ist und die Welt so sieht, wie sie wirklich ist.⁵⁶³ Und folglich wird die private Mis-

⁵⁵⁵ Ibid., p. 88

⁵⁵⁶ Ibid., p. 13; Diesen Worten zum Trotz, hat Mill Kolonialismus gut geheißt: „Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians [...]“ (ibid., p. 35)

⁵⁵⁷ Berlin 2006, p. 211

⁵⁵⁸ Ibid., p. 212

⁵⁵⁹ Ibid., p. 212

⁵⁶⁰ Ibid., p. 215

⁵⁶¹ Vgl. ibid., p. 216

⁵⁶² Ibid., p. 228

⁵⁶³ Vgl. ibid., p. 231

sion des „Weisen“ zu einer allgemeinen und öffentlichen. Für Berlin liegt genau hier die Bedrohung, die von der „positiven“ Freiheit ausgeht: Sie wird unter dem Deckmantel einer höheren Freiheit zum Despotismus, ohne dabei als solcher sogleich identifiziert werden zu können: „*Die positive Freiheit lässt sich in ihr Gegenteil verkehren, und zehrt doch immer noch von den vorteilhaften Assoziationen, die sich mit ihren unschuldigen Ursprüngen verbinden.*“⁵⁶⁴

Der Begriff Freiheit oder *Swaraj* hat sowohl für Gandhi als auch Tagore mannigfaltige Implikationen, auf die im Rahmen dieser Arbeit nicht im Detail eingegangen werden kann. Aber es lässt sich feststellen, dass bei Tagore die „negative“ Freiheit öfter im Zentrum seiner Betrachtungen steht als die „positive“, bei Gandhi verhält es sich umgekehrt. Viele von Tagores Schriften – insbesondere Romane wie „*The home and the world*“ und „*Choker Bali*“ – richten sich gegen gehaltlose bzw. schädliche Traditionen und soziale Konventionen, und gegen moralische Autoritäten, die die Entfaltung des Individuums behindern und den Verkehr zwischen den Menschen massiv einschränken. „Positive“ Freiheit im Sinne von Selbstverwirklichung ist zwar für Tagore, wie an obigem Zitat zu erkennen war, gleichermaßen von Relevanz, da laut ihm jeder Mensch in seiner Eigenschaft als denkendes Wesen die Verpflichtung hat, gemäß seinen Anlangen und Idealen zu leben. Aber „positive“ Freiheit im Sinne von Selbstverleugnung bzw. Askese ist für ihn als Weg zur Autonomie von geringer Bedeutung. Auch wenn der Kontakt zu Kunst und Natur der Realisierung des Ideals förderlich ist, gibt es für ihn kein Rezept – und Askese bedeutet ein solches –, wie sich der Mensch der Verwirklichung desselben nähern kann. Bereits die Beschaffenheit seines Ideals selbst steht einem solchem Rezept im Wege. Das Prinzip der Freiheit, das bei Tagore an oberster Stelle steht,⁵⁶⁵ wendet sich gegen Autoritäten, die diese Freiheit zu beschneiden zu suchen, aber gleichzeitig verhindert das Offene selbigen Prinzips auch die Neigung, anderen ein Ideal vorschreiben zu wollen, da dies dem Ideal selbst bereits widersprechen würde. An einigen Stellen formuliert er genau diese Furcht vor der Tendenz zur Beschneidung der Freiheit des anderen, die Berlin mit Aspekten der „positiven“ Freiheit in Verbindung bringt:

*There is an idealism which is a form of egotism egregiously self-assertive [...] here is an idealism ready to kill freedom in others in order to find freedom for its own plan.*⁵⁶⁶ ; *This experience has*

⁵⁶⁴ Ibid., p. 50

⁵⁶⁵ Tagore 2014, p. 167: „[...] *freedom is the biggest thing for man. Nothing can be compared to it – nothing at all!*“

⁵⁶⁶ Tagore 2005b (Letters to a Friend), p. 347

*made me dread not so much evil itself, as tyrannical attempts to create goodness. Of punitive police, political or moral, I have wholesome horror.*⁵⁶⁷

Die Aufgabe des Menschen besteht darin, die Freiheit, die er für sich selbst einfordert, also die Freiheit, sich gemäß dem eigenen Ideal zu entwickeln, auch den Mitmenschen zuzugestehen. Dieser grundsätzlichen Sicht auf die Freiheit des anderen entsprechend nimmt Tagore davon Abstand, eine moralische Wahrheit zu formulieren und zu propagieren, was sich auch im Umgang mit seiner nächsten Umgebung äußert. Wenn er auch seine beiden Töchter früh verheiratet und so u. a. dem sozialen Druck nachgibt – ein Umstand, den er sich immer wieder zum Vorwurf macht⁵⁶⁸ – versucht er seinen Kindern doch so viel als möglich Freiheit zuzugestehen: „*I had never tried to “impose” my ideal on you, believing firmly that each of you will develop in your own individual way.*“⁵⁶⁹

Was nun Gandhi betrifft, lässt er sich angesichts der Tatsache, dass er sich immer wieder unter großen persönlichen Anstrengungen und Opfern für die Rechte des Individuums, sowohl in Südafrika als auch in Indien einsetzt, natürlich nicht einfach als Feind der „negativen“ Freiheit positionieren. Aber gleichzeitig ist festzustellen, dass er nicht als Vertreter einer individuellen Freiheit im Sinne Mills bezeichnet werden kann.⁵⁷⁰ Gandhis Haltung scheint hierbei seiner Sicht auf den Individualismus zu entsprechen: Wie seine Betonung der Relevanz des Individuums nicht bedeutet, dass der Mensch seiner gesellschaftlichen Obligationen entbunden ist und sich gemäß seinen subjektiven Anlagen entfalten soll, so ist das Ziel des Kampfes gegen Ausbeutung und für Gleichberechtigung weniger wichtig als der Kampf selbst, als dem Feld einer Bewährung der inneren Freiheit, auf dem der Mensch sich mittels Selbstbeherrschung als Teilhaber am Göttlichen zu beweisen hat.⁵⁷¹ Und diese mittels Askese und Selbstbeherrschung bewirkte innere Befreiung – ein Aspekt von Berlins „positiver“ Freiheit – dient bei Gandhi der zweiten Form, welche „positive“ Freiheit annehmen kann, nämlich Selbstverwirklichung im Sinne einer Identifizierung mit einem Ideal oder Prinzip. Dieses Ideal, das um Themen wie Moralität, Gewaltlosigkeit und Verantwortung für den Mitmenschen kreist, ist bei Gandhi weit weniger offen und

⁵⁶⁷ Tagore 2012, p. 122; Thoreau äußert sich sehr ähnlich: „*If I knew for a certainty that a man was coming to my house with the conscious design of doing me good, I should run for my life, as from that parching wind of the African deserts.*“ (Thoreau 2004, p. 169)

⁵⁶⁷ Tagore 2010a, p. 133

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 131

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 133

⁵⁷⁰ Vgl. Copley 2000, in: Parel 2000, p. 42; Dallmayr 2000, in: Parel 2000, p. 107; D. Dalton spricht in einem ähnlichen Zusammenhang von einer Mischung und nicht von einem Widerspruch: „*The point is that the dynamics of his leadership are grounded in a peculiar admixture of authoritarian and anarchist attitudes.*“ (Dalton 1969, p. 382)

⁵⁷¹ Gandhi 2010, p. 71: „*It is swaraj when we learn to rule ourselves.*“

flexibel als bei Tagore, was natürlich mit dem Wesen einer moralischen Ausrichtung selbst in Zusammenhang steht. Denn diese hat, wie E. Durkheim bemerkt, bereits per se eine enge Beziehung zu Zwang und Beschränkung: „*We cannot pursue moral ends without causing a split within ourselves, without offending the instincts and the penchants that are the most deeply rooted in our bodies. There is no moral act that does not imply a sacrifice [...]*”⁵⁷² Die innere Befreiung, die sich – wie bereits im 2. Kapitel referiert – auf Zwang, also auf Leiden stützt, dient der Erkenntnis des Ideals, das bei Gandhi kein subjektiver und variabler Wert ist, sondern ein absoluter, weshalb er sich auch nie gescheut hat, ihn als solchen zu propagieren: „*The swaraj that I wish to picture before you and me is such that, after we have once realized it, we will endeavour to the end of our lifetime to persuade others to do likewise. But such Swaraj has to be experienced by each one for himself.*”⁵⁷³ Er stellt fest, keine Autorität über seine Landsleute zu haben, ausgenommen die moralische.⁵⁷⁴ Und er hat in vielen Bereichen von diesem Recht Gebrauch gemacht, sei es im privaten Kreis seiner Mitstreiter,⁵⁷⁵ auf der politischen Ebene – beispielsweise durch Fastenaktionen –, oder im Rahmen seiner *Ashram*-Projekte.⁵⁷⁶ Was die eigene Familie betrifft, tritt hier sein autoritärer Zug wohl am deutlichsten zu Tage,⁵⁷⁷ insbesondere ist an das bekannte Schicksal seines ersten Sohnes *Harilal* zu denken.⁵⁷⁸ Seiner Neigung, auf andere moralischen Druck auszuüben, ist sich Gandhi natürlich selbst bewusst und er bringt sie mit einer Art von Grausamkeit in Verbindung.⁵⁷⁹ Dennoch lässt sich behaupten – wenn auch die Meinung Louis Fischers („*Power gave him no pleasure, he had no distorted psychology to feed.*“⁵⁸⁰) zumindest hinterfragbar ist –, dass ihm in dieser Hinsicht kaum ein Vorwurf zu machen ist: erstens, da er von anderen Voraussetzungen ausgeht – ein Glaube an *die* Wahrheit und die Verpflichtung, dieselbe zu verbreiten; und zweitens, da eine solche Vorgehensweise seinem „Berufsbild“ –

⁵⁷² Durkheim 1973, p. 152

⁵⁷³ Gandhi 2010, p. 71

⁵⁷⁴ Harijan, 09.12.1939, zit. in: Dalton 1969, p. 378: „*I have no authority over my countrymen, save the purely moral.*”

⁵⁷⁵ Zum Beispiel sein in der Autobiographie (unschuldig) beschriebener erfolgreicher Versuch, H. Kallenbach dazu zu bewegen, sein Fernglas ins Meer zu werfen (Gandhi 1983, p. 308).

⁵⁷⁶ Vgl. Erikson 1993, pp. 237-238

⁵⁷⁷ Köstler, A. (1960): *The Lotus and the Robot* London: Hutchinson, p. 145: „*He was as near a saint as anybody can be in the twentieth century; as a father he came as near to the Demon King of the Bhagavatam as any western-educated Hindu could be.*” Und auch der ansonsten sehr nachsichtige L. Fischer konzidiert: „*[...] He was sweet to anybody except his wife and sons.*” (Fischer 1997, p. 260)

⁵⁷⁸ Aber auch sein zweiter Sohn Manilal ist betroffen: Als derselbe in Südafrika eine Muslimin heiraten möchte, verweigert Gandhi seine Zustimmung und antwortet auf eine diesbezügliche Anfrage folgendermaßen: „*Inter-communal marriages are no solution to this problem. You cannot forget nor will society forget that you are my son.*” (CWMG Vol. 30, pp. 229-30, zit. in: Brown 1998, p. 201)

⁵⁷⁹ CWMG Vol. 12, pp. 412-413: „*I have a strain of cruelty in me, as others say, such that people force themselves, to do things [...] in order to please me.*”

⁵⁸⁰ Fischer 1997, p. 421

„charismatische Führerschaft“ im Sinne Max Webers – entspricht und die Bevölkerung zu einem sehr großen Teil diesen Anspruch auch akzeptiert.⁵⁸¹

Wie sich aus obigen Ausführungen erschließen lässt, stehen Gandhi und Tagore für unterschiedliche Formen von Individualismus und propagieren unterschiedliche Formen von Freiheit. Zum Schluss möchte ich wieder auf Berlin zurückkommen, der zwei zu einander in Opposition stehende Menschenbilder skizziert, die sich den beiden Arten von Freiheiten zuordnen lassen, auch wenn er diese Zuordnung nicht explizit trifft. Er unterscheidet einerseits zwischen „*Philosophen mit einem optimistischen Menschenbild, die es für möglich hielten, die Interessen der Menschen miteinander in Einklang zu bringen [...]*“, und die der Ansicht waren, „*gesellschaftliche Harmonie und Fortschritt ließen sich mit der Garantie eines großen Privatbereiches vereinbaren.*“⁵⁸² In dieser Sicht ist der Mensch „*ein freies, von Natur aus gutes Geschöpf, das durch obsolete, korrupte, zwielichtige Institutionen, die sich als Erlöser oder Beschützer, oder als Hort geheiligter Traditionen maskieren, behindert und enttäuscht wird.*“⁵⁸³ Die andere Fraktion hingegen erklärte, dass „*wenn die Menschen gehindert werden sollten, einander zu vernichten und das gesellschaftliche Leben in einen Dschungel oder eine Wildnis zu verwandeln, müssen weitergehende Vorkehrungen getroffen werden, um sie zu bändigen.*“⁵⁸⁴ Der Mensch in dieser Sicht ist ein „*nie durch und durch gutes Wesen und infolgedessen unfähig, sich aus eigener Kraft und ganz ohne fremde Hilfe zu retten.*“⁵⁸⁵ Tagore, der radikale Optimist und Verteidiger der „negativen“ Freiheit, lässt sich mit seinem Menschenbild, wie es insbesondere im 3. Kapitel umrissen wurde, eher der ersten Partei zuordnen, Gandhi hingegen der letzteren. Um diesen Punkt näher zu illustrieren, möchte ich mich jetzt noch Gandhis und Tagores Vorstellungen vom (idealen) Zusammenleben der Menschen zuwenden.

5.2. Gesellschaft, Zivilisation und Utopie

Die Frage, wie der Verkehr der Menschen untereinander in einer Gesellschaft geregelt werden soll, hat natürlich bereits viele Denker beschäftigt, und insbesondere ist hierbei, wie u. a. S. Freud bemerkt hat, das Verhältnis zwischen individuellen und gesellschaftlichen Ansprüchen von Bedeutung: „*Ein guter Teil des Ringens der Menschheit staut sich um die eine Aufgabe, einen zweckmäßigen, d. h. beglückenden Ausgleich zwischen diesen individuellen und den kulturellen*

⁵⁸¹ Zur Wirkung Gandhis auf die „einfache“ Bevölkerung siehe insbesondere: Amin 1988

⁵⁸² Berlin 2006, p. 206

⁵⁸³ Ibid., p. 73

⁵⁸⁴ Ibid., p. 206

⁵⁸⁵ Ibid., p. 73

Massenansprüchen zu finden [...]“⁵⁸⁶ Gandhi beschäftigt sich mit dieser Frage ausgiebig, und in den vorhergehenden Kapiteln, insbesondere im dritten, sind seine Vorstellungen hinsichtlich des idealen gesellschaftlichen Zusammenlebens bereits mehr oder weniger deutlich formuliert. Der Mensch ist für ihn in erster Linie ein soziales Wesen, das, im Sinne Martin Bubers, erst am Du zum Ich wird,⁵⁸⁷ da er ausschließlich in Bezug auf seine soziale Umwelt seine Menschlichkeit – d. h. bei Gandhi: seine Moralität – unter Beweis stellen kann. Und nur ein Robinson Crusoe ist in der Lage, isoliert von seinen Mitmenschen zu existieren: „*I value individual freedom but you must not forget that man is essentially a social being [...]*“⁵⁸⁸; „*His social interdependence enables him to test his faith and to prove himself on the touchstone of reality.*“⁵⁸⁹; „*Only a Robinson Crusoe can afford to be all self-sufficient.*“⁵⁹⁰ Die mitmenschlichen Beziehungen sollen dem Leitbild Gandhis gemäß von Verantwortungs- und Pflichtbewusstsein, also von Moralität bzw. Religiosität und Interessen, welche über diejenigen des Individuums hinausgehen, geprägt sein.⁵⁹¹ Und angewandte Moralität bedeutet bei Gandhi natürlich auch Arbeit, vor allem solche manueller Natur, denn gerade durch diese wird die Gemeinschaft zusammengehalten.⁵⁹² Individuellen Rechten hingegen, denen im Zusammenhang mit Berlins „negativer“ Freiheit eine große Bedeutung zukommt, wird ein geringerer Wert eingeräumt: „[...] *people need not know their rights, but it is necessary for them to know their duties. There is no duty but creates a corresponding right, and those are true rights which flow from a due performance of ones duties.*“⁵⁹³ Und um den für Mill und Berlin so bedeutsamen Bereich der Privatsphäre scheint es in Gandhis – selbst eine durch und durch öffentliche Figur – Konzeption der „social interdependence“ ähnlich bestellt zu sein, wenn man berücksichtigt, dass es beispielsweise in seinen *Ashram*-Projekten kaum für einen solchen Platz gibt, und er auch seinen Söhnen die Offenlegung intimer Lebensumstände abverlangt.⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ Freud Bd. XIV (Das Unbehagen in der Kultur), p. 456; Mill formuliert die Problematik mit einem anderen Akzent: „[...] *how to make the fitting adjustment between individual independence and social control [...]*“ (Mill 1993, p. 9)

⁵⁸⁷ Buber, Martin (1983): *Ich und Du*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, p. 37: „*Der Mensch wird am Du zum Ich.*“

⁵⁸⁸ Harijan, 27.05.1939, p. 144, zit. in: Fischer 1997, p. 412

⁵⁸⁹ Young India, 11.08.1920, zit. in: R. Terchek: *Gandhian Autonomy in the Late Modern World*, in: Parel 2000, p. 53

⁵⁹⁰ Harijan, 31.03.1946, zit. in: R. Terchek: *Gandhian Autonomy in the Late Modern World*, in: Parel 2000, p. 53; Vgl. Tagores Meinung zu L. Stevensons Roman: „*I still believe that it is the best book for boys that has ever been written.*“ (Tagore 2005a, p. 157)

⁵⁹¹ Durkheim 1973, p. 44: „[...] *that all communal life is impossible without the existence of interests superior to those of the individual.*“

⁵⁹² Auch Freud weist auf die kohäsiven Kräfte von Arbeit hin: „*Keine andere Technik der Lebensführung bindet jeden Einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt.*“ Freud 1999 Bd. XIV (Das Unbehagen in der Kultur), p. 438

⁵⁹³ CWMG Vol. 75, p. 178; siehe auch: Parel 2000, p. 9

⁵⁹⁴ Vgl. Gandhi 2008a, p. 35, p. 94, p. 135

Was das Konzept der Nation betrifft, ist er auch hier wie in vielen anderen Bereichen, nicht eindeutig zu positionieren. Denis Dalton konstatiert, dass Gandhi zwar nicht als Nationalist im strengen Sinne bezeichnet werden kann, dass aber seine Ideen zum Erstarken des Nationalismus in Indien beigetragen haben.⁵⁹⁵ Er selbst bezeichnet sich als Anarchist – „*I myself am an anarchist*“⁵⁹⁶ – bzw. sieht sich als Vertreter einer „enlightened anarchy“.⁵⁹⁷ Allerdings scheint es sich hierbei um einen Anarchismus zu handeln, in welchem Organisation,⁵⁹⁸ Struktur und Disziplin⁵⁹⁹ einen wichtigen Platz einnehmen, und die enorme Wirkung Gandhis ist nicht zuletzt auf sein organisatorisches Genie, wie er es in seinen *Ashrams* und für diverse politischen Aktionen einsetzt, zurückzuführen.

Die Antwort auf die Frage, was Zivilisation und Kultur für ihn bedeuten, ergibt sich relativ zwanglos aus dem bisher in dieser Arbeit Referierten, und seine diesbezüglichen Ansichten korrelieren interessanterweise mit denen einer Persönlichkeit, die in vieler Hinsicht als Gandhis weltanschaulicher Gegenpol bezeichnet werden kann, nämlich mit denjenigen S. Freuds. Dieser sieht die Aufgabe von Kultur und Zivilisation – er weigert sich, zwischen beiden Begriffen zu trennen⁶⁰⁰ – darin, einerseits Schutz vor der Natur zu gewähren, und andererseits, die menschlichen Beziehungen zu regeln.⁶⁰¹ Kultur ist für Freud im Wesentlichen das Ergebnis einer Einschränkung der menschlichen Bedürfnisse und Triebe: „*Es scheint vielmehr so, dass sich jede Kultur auf Zwang und Triebverzicht aufbauen muss.*“⁶⁰² Und – was vor allem in Hinsicht auf Tagore noch von Bedeutung sein wird – individuelle Freiheit ist laut Freud kein Kulturgut, im Gegenteil: „*Der Freiheitsdrang richtet sich also gegen bestimmte Formen der Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt.*“⁶⁰³ Bei Gandhi ist Zivilisation das Produkt einer besonderen Form von Religiosität, die sich in erster Linie aus Moralität⁶⁰⁴, Pflichterfüllung, Selbstbeherrschung und

⁵⁹⁵ Vgl. Dalton 2011, p. 71, p. 75; Nandy 2012, p. 5

⁵⁹⁶ CWMG Vol. 13, p. 214

⁵⁹⁷ Vgl. Young India, 02.07.1931, in: <http://www.mkgandhi.org/voiceoftruth/anarchy.htm> (Zugriff am 12.04.2016)

⁵⁹⁸ Auch bei Theoretikern des Anarchismus wie Pierre Proudhon spielen Organisation und Struktur eine wichtige Rolle: Vgl. Guérin, Daniel (1967): *Anarchismus. Begriff und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 38

⁵⁹⁹ Gandhi 2008b, p. 297: „*I think, if anything from the West deserves copying, it is drill.*“; D. Dalton weist auf Gandhis oftmaligen Gebrauch eines militärischen Vokabulars hin (Dalton 1996, p. 381).

⁶⁰⁰ Vgl. Freud 1999 Bd. XIV (Die Zukunft einer Illusion), p. 327

⁶⁰¹ Vgl. Ibid., p. 327, p. 449

⁶⁰² Ibid., p. 328

⁶⁰³ Ibid., p. 455; Freud meint an anderer Stelle: „[...] *die Schöpfung einer großen menschlichen Gemeinschaft würde am besten gelingen, wenn man sich um das Glück des Einzelnen nicht zu kümmern brauchte.*“ Freud 1999 Bd. XIV (Das Unbehagen in der Kultur), p. 500

⁶⁰⁴ Auch Freud misst der Ethik in dieser Hinsicht größte Bedeutung bei, vor allem als Mittel, der menschlichen Neigung zur Aggression beizukommen: „*Die Ethik ist als ein therapeutischer Versuch aufzufassen, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war.*“ Freud 1999 Bd. XIV (Das Unbehagen in der Kultur), p. 503

Verzicht konstituiert.⁶⁰⁵ Und gemäß seiner Überzeugung besteht gerade in der Moralität der eigentliche Kern der indischen Zivilisation: „*The essence of our civilization is that we give a paramount place to morality in all our affairs, public or private.*“⁶⁰⁶

Aber diese Form eines verantwortungsvollen und pflichterfüllten Lebens ist für ihn nur in einem überschaubaren Rahmen möglich, und dementsprechend verweist Gandhis Utopie hinsichtlich der Zukunft Indiens auf das Dorf, das er in einer idealen Form in seinen *Ashram*-Projekten zu simulieren versucht. Jedes Dorf soll eine wirtschaftlich unabhängige, von einem *Panchayat* – also eine Gruppe von fünf „Dorfweisen“ – geführte „Republik“ sein, in der sich jedes Individuum seiner Pflichten und Aufgaben – „*Everyone will have to contribute his quota of manual labour [...]*“⁶⁰⁷ – bewusst ist.⁶⁰⁸ Das, was nach Gandhi das ideale und „befreite“ Individuum auszeichnet, bestimmt auch das Wesen der idealen menschlichen Gemeinschaft und einer idealen indischen Zivilisation, nämlich Religiosität, wie er sie versteht und wie sie im 2. Kapitel versucht wurde zu umreißen.

Im Gegensatz zu Gandhi ist Tagore in seinen Vorstellungen, das Zusammenleben der Menschen betreffend, weit weniger deutlich, was aber letztlich auch seinem Ausgangspunkt, nämlich der Offenheit seines Ideals entspricht. Wenn es bei Gandhi der Moral und dem Pflichtbewusstsein obliegt, die Beziehungen der Menschen untereinander zu regeln, dann verwendet er in dieser Hinsicht einen vergleichsweise eher unverbindlichen und vagen Begriff, nämlich den der „Kooperation“, welchen er eng mit dem Begriff der Freiheit in Beziehung setzt. „[...] *only a perfect arrangement of interdependence gives rise to freedom. [...] only those who maintain freedom have the power to cultivate mutual understanding and cooperation.*“⁶⁰⁹ Es hat den Anschein, als versuchte er mittels des Konzeptes der Kooperation einerseits, seinem Ideal von Einheit Ausdruck zu verleihen, aber gleichzeitig das Individuum und seine „negative“ Freiheit vor unangemessenen gesellschaftlichen Zudringlichkeiten und Ansprüchen in Schutz nehmen zu wollen. Vielleicht drückt sich R. W. Emerson im Sinne Tagores aus, wenn er schreibt: „*The union is only perfect when all the unites are isolated [...] each man, if he attempts to join himself to others is on all sides cramped and diminished [...] the union must be ideal in actual individualism.*“⁶¹⁰

⁶⁰⁵ Gandhi 2010, p. 65: „*Civilization is that mode of conduct which points out to man the path of duty. Performance of duty and observance of morality are convertible terms. [...] The Gujarat equivalent for civilisation means good conduct.*“

⁶⁰⁶ Young India, 23.01.1930, p. 26, in: Gandhi 1962, p. 18

⁶⁰⁷ Gandhi 1962, p. 46

⁶⁰⁸ Vgl. CWMG Vol. 85, pp. 32-34; Young India 23.01.1930, p. 26; Harijan 26.07.1942, p. 238

⁶⁰⁹ Tagore 2005a, p. 170

⁶¹⁰ Emerson, R. W. (1929): Complete Works. New York: Wm. H. Wise & Co. Publishers, pp. 317-318

Diese Unverbindlichkeit, die mit dem Begriff der Kooperation einhergeht, lässt sich auch in seinen Vorstellungen hinsichtlich der Gesellschaft als Ganzes ausfindig machen, wenn er beispielsweise bemerkt: „*Society as such has no ulterior purpose. It is an end in itself. It is a spontaneous self-expression of man as a social being. It is a natural regulation of human relationships, so that men can develop ideals of life in cooperation with one another.*“⁶¹¹ Er bietet hinsichtlich der Problematiken des menschlichen Zusammenlebens keine Patentrezepte an, und seine Stellungnahmen gehen nie über sehr allgemein gehaltene Empfehlungen hinaus. Oder wie es B. Puri formuliert: „*Tagore was an advocate of loosely defined communities and less substantive understandings of popular will.*“⁶¹² Insgesamt neigt er in seinen Schriften eher dazu zu formulieren, was eine Gesellschaft für ihn *nicht* sein soll. Er bringt immer wieder seine Skepsis gegenüber Ideologien, religiösen und moralischen Autoritäten und Institutionen zum Ausdruck, die Handlungsrichtlinien für das Individuum aufstellen und dazu neigen, es zu manipulieren und einzuschränken: „*But society has made its own arrangements for manipulating men's minds to fit its special patterns.*“⁶¹³; „*I want to say “No” emphatically to all the importunities of the world; to all the moral and social obligations.*“⁶¹⁴ In diesem Sinne wendet er sich gegen sämtliche Arten der Organisation der Lebenswelt, die die Beweglichkeit der Menschen beschneiden: „*Beware of organization, my friend! They say, organization is necessary in order to give a thing its permanence, but it may be the permanence of a tombstone.*“⁶¹⁵ Eine „Institution“, in der das Prinzip der Organisation auf die Spitze getrieben wird, bedeutet für ihn der Nationalstaat, und dieser „*Idolatry of geography*“⁶¹⁶ widmet er auch eines seiner wenigen Werke, die sich auf einziges, klar umrissenes Thema beschränken. Die Nation wird von Tagore als eine auf Autorität, Macht und Wettbewerb basierende Organisation – „*But nations are organisations of power.*“⁶¹⁷ – beschrieben, die darauf abzielt, Menschen in Richtung auf ein einziges Ziel hin „abzurichten“, also letztlich, sie zu uniformieren.⁶¹⁸ Seine Einstellung gegenüber dem Staat und div. Institutionen verweist auf ein Menschenbild, das er auch in seinen erzieherischen Projekten zum Ausdruck bringt: Der Mensch ist von sich selbst aus in der Lage, sich an die Umwelt, in der er lebt, anzupassen, sich mit den Menschen mittels Kooperation zu arrangieren, und bedarf keiner abstrakten

⁶¹¹ Tagore 2010c, p. 38

⁶¹² Puri 2012, p. 351

⁶¹³ Tagore 2013a, p. 221

⁶¹⁴ Tagore 2005b (Letters to a Friend), p. 233

⁶¹⁵ Ibid., p. 311

⁶¹⁶ Tagore 2010a, p. 192

⁶¹⁷ Tagore 2013b, p. 64

⁶¹⁸ Ibid., p. 66: „*Nationalism is the training of a whole people for a narrow ideal.*“

oder konkreten Entitäten, die ihm den „richtigen“ Weg weisen. Tagore, der Inbegriff des Kulturmenschen, wendet sich paradoxerweise gegen ein Konzept von Zivilisation und Kultur, wie es von Freud und Gandhi vertreten wird, vor allem gegen Moral als sozialem Regulativ, sobald sie künstlich, in Form eines absoluten Wertes von außen aufgezwungen wird.⁶¹⁹ Dementsprechend verweist seine gesellschaftliche Utopie auf eine Art der Zivilisation bzw. Gesellschaft (Hin. *samāj*), in der freie Menschen Austausch mit anderen freien Menschen pflegen, in der die Reglementierung auf ein Minimum reduziert ist, in der Unterschiede nicht durch Zwang und Autorität nivelliert werden und in welcher jeder Mensch ein Anrecht auf einen ausgedehnten und geschützten Privatbereich hat.⁶²⁰

Wenn man Gandhis und Tagores Sicht auf die Zukunft Indiens vergleicht, lässt sich auch an dieser Stelle wieder (siehe p. 100) eine Tendenz zur Reduktion bzw. Expansion diagnostizieren: Während für Gandhi die für das menschliche Zusammenleben geeignetste und in moralischer Sicht unbedenklichste soziale Gemeinschaft im Dorf besteht, deren Bewohner mittels körperlicher Arbeit in der Lage sind, sich selbst zu erhalten und lediglich mit der nächsten und näheren Umgebung Warenaustausch pflegen, fordert Tagore Kooperation auf internationaler Ebene und eine (verantwortungsbewusste) Miteinbeziehung aller zur Verfügung stehenden technischen Mittel.⁶²¹

Zusammenfassend ist festzustellen, dass Tagores und Gandhis Konzepte vom Wesen des Individualismus und der Freiheit markant voneinander abweichen. Tagore sieht sich in erster Linie als Verteidiger und Apologet der „negativen“, Gandhi als Repräsentant der „positiven“ Freiheit, wobei dieser seinen Glauben an absolute und allgemein verbindliche Werte zum Ausdruck bringt, jener solche ablehnt, sobald sie dem Individuum als „Mantras“ von Außen aufgezwungen werden. Diese grundsätzlich unterschiedlichen Ausrichtungen, die in engem Zusammenhang mit dem jeweiligen Ideal stehen, prägen auch zu einem großen Teil die Differenzen, wie sie sich direkt in den Briefen und mittels eines Vergleiches in den erzieherischen Institutionen manifestieren. In den Briefen nimmt Tagore das Individuum gegen ein Übermaß an äußerer Einflussnahme in Schutz und verweigert die blinde Annahme von Meinungen, die sich als Wahrheiten ausgeben. In seinen pädagogischen Projekten sucht er gleichfalls die „negative“ Freiheit des Einzelnen zu sichern und solcherhand die Entfaltungsmöglichkeiten nicht zu behindern.

⁶¹⁹ Vgl. Tagore 2012, p. 122

⁶²⁰ Vgl. Puri 2012, p. 352

⁶²¹ A. Nandy vertritt die – vom Autor dieser Arbeit nicht vertretene – Ansicht, dass sich Tagore und Gandhi eine „pastorale“ Sicht auf die ideale Zukunft Indiens teilten: „*These are probably the reasons why the idea of the pastoral was picked up by a number of non-western scholars, Rabindranath Tagore and Gandhi in India being two of the most conspicuous among them.*“ (Nandy 2004, p. 11)

Gandhi hingegen geht von allgemeinverbindlichen Werten und der Verpflichtung des Trägers, diese zu propagieren, aus, und verteidigt diesen Glauben auch in den Briefen und Artikeln. Gleichmaßen sind seine erzieherischen Projekte von diesem Glauben geprägt, und die Evolution der „positiven“ Freiheit besteht in einer Reduktion der Bedürfnisse und einer Moralisierung sämtlicher Lebensaktivitäten.

5.3. Ambivalenzen und Abschluss

Im Laufe dieser Arbeit wurde bereits auf unterschiedliche Inkongruenzen innerhalb der beiden Persönlichkeiten selbst, die sich beispielweise auf Bereiche wie Tradition und Natur beziehen, hingewiesen. Aber auch die Ideale sind von Ambivalenzen nicht ausgenommen, und im letzten Teil dieser Arbeit möchte ich dieses Thema noch kurz anschneiden.

Wenn Freud meint, dass ein starkes Verbot sich nur gegen einen ebenso starken Impuls richten kann – denn: „*Was keines Menschen Seele begehrt, braucht man auch nicht zu verbieten* [...]“⁶²² –, dann lässt sich vielleicht auch behaupten, dass die extreme Betonung eines Ideals auf einen Impuls hinweist, der zu diesem in Opposition steht: denn ein Ideal, dem sich nichts widersetzt, muss nicht permanent hervorgehoben werden. Ein Vertreter der analytischen Psychologie, Mario Jacoby, formuliert diesen Sachverhalt neutraler, wenn er schreibt: „*We very often strive towards becoming what we want to be and not who we are. The image we have of how we would like to be, then, is very much influenced by aspirations and ego ideals that do not necessarily stand in harmony with the totality of our personality* [...]“⁶²³ Wie man diesen Sachverhalt auch immer deuten mag, bekanntermaßen ist kein „Großer“ der Weltgeschichte frei von augenfälligen Ambivalenzen, im Gegenteil, es scheint sich die Größe gerade aus solchen zu nähren. Gandhi und Tagore sind in dieser Hinsicht keine Ausnahmen, denn gelegentlich gerät in diesen Persönlichkeiten das jeweilige Ideal in drastische Opposition zum eigentlichen Temperament und zur Gesamtheit der Persönlichkeit. Bei Gandhi ist hier vor allem an sein Ideal der Gewaltlosigkeit zu denken, dessen Gegenteil sich bisweilen als psychische Gewalt in Form autoritärer Maßnahmen in sein Handeln einschlich, und in diesem Zusammenhang befürwortete er gelegentlich sogar den Einsatz physischer Gewalt;⁶²⁴ bei Tagore an sein Konzept von Kooperation, denn gerade er

⁶²² Freud 1999, Bd. X (Zeitgemäßes über Krieg und Tod), p. 350

⁶²³ Jacoby, Mario (1999): *Individuation & Narcissism. The psychology of self in Jung & Kohut*. London/New York: Routledge, p. 95

⁶²⁴ Er begründet die Akzeptanz körperlicher Gewalt folgendermaßen: „*In a family, when the father slaps his delinquent child, the later does not think of retaliating. He obeys his father not because of the deterrent effect of the slap but because of the offered love which he senses behind it. That in my opinion is an epitome of the way in which society is or should be governed. What is true of the family must be true of society which is but a larger family.*“ (Harijan, 03.12.1938, p. 358, in: Gandhi 1962, p. 65)

scheint zur Zusammenarbeit und zu Kompromissen oft nicht bereit gewesen zu sein. Ich möchte mich an dieser Stelle aber auf die beiden wohl grundlegendsten Haltungen beziehen, die Menschen gegenüber der Welt, in der sie leben, einnehmen können, nämlich auf die lebensbejahende und die lebensverneinende.

Gandhi steht, wie diese Arbeit zu verdeutlichen suchte, für eine pessimistische Weltanschauung und ein negatives Menschenbild, doch gerade dies scheint in einem krassen Widerspruch zu seiner eigentlichen Disposition – „*Gandhi seemed entirely extrovert; he was no burden to himself.*“⁶²⁵ – und zu seinem Verhalten gegenüber Menschen zu stehen: „[...] *charmed most of those who met him with his irrepressible wit and unfailing good humor.*“⁶²⁶ Sein sozialer Zugang war keineswegs von seinem Ideal – von „Detachment“ – geprägt, und wenn auch Erikson in diesem Zusammenhang von einer „*rare mixture of detachment and commitment*“⁶²⁷ spricht, lässt sich vielleicht auch feststellen, dass Gandhi zwar „Detachment“ als Ideal angestrebt hat, dieses Ideal aber auf Grund seiner extrovertierten Grunddisposition nicht zu verwirklichen imstande war. In der Regel vermittelt Gandhi das Bild eines Menschen, welcher „gerne auf der Welt ist“, sich unter seinen Mitmenschen wohlfühlt und hinsichtlich eines Kontaktes mit diesen keine Ermüdungserscheinungen zeigt; und vor allem eines Menschen, der sich seiner Bestimmung und seines Platzes in der Welt bewusst ist, der genau weiß, was er will, und dank enormer Lebensenergien auch in der Lage ist, seine Absichten und Pläne innerhalb kürzester Zeit zu realisieren. Vielleicht lässt sich in Bezug auf Gandhi das konstatieren, was E. Cioran – mit leichtem Pathos – vom Pessimisten behauptet hat: „*Haben nicht jene, die das Leben, aus Furcht, es nicht lieben zu können, verneint haben, das Leben entdeckt?*“⁶²⁸

Hingegen ist die optimistische Perspektive auf Welt und Mensch diejenige, zu der sich Tagore zeit seines Lebens immer auf sehr emphatische Weise in vielen seiner Schriften und Reden bekannt hat. Für ihn ist der Mensch ein Wesen, dem lediglich eine einzige Pflicht obliegt, nämlich diejenige, im Bereich der Möglichkeiten seine Existenz auszuweiten und so dem „mehr“, das ihn vor der übrigen Natur auszeichnet, Ausdruck zu verleihen. Aber genau dieser in seinen Schriften vertretenen Überzeugung widerspricht er oft mit seiner konstitutionellen Neigung zur Melancholie⁶²⁹ und in seinem tatsächlichen, d. h. distanziertem Verhalten gegenüber der Welt und ihren Menschen. K. Dutta und A. Robinson tragen diesem Umstand Rechnung und schreiben in ihrer Biographie: „*His temperament was aristocratic, his personal relationships,*

⁶²⁵ Fischer 1997, p. 533

⁶²⁶ Dalton 1969, p. 386

⁶²⁷ Erikson 1993, p. 411

⁶²⁸ Cioran, Emil (2008): Werke. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, p. 209

⁶²⁹ Rabindranath to Mrinalini Devi, Chitthi Patra, in: Tagore 2010a, p. 118: „*With my brooding temperament I know that I suffer necessarily.*“; zu Tagores depressiven Phasen: Vgl. Bhattacharya 2011, p. 49

*even with Bengalis, constantly strained; in fact he had few friends, those he had were not lifelong, and his family life was, for the most part tragic. Whatever his ideals, as a human being Tagore was a ferociously egocentric individualist [...]*⁶³⁰ In vielen Stellen seiner Werke betont er die Notwendigkeit der Einsamkeit als Basis für seine Kreativität und streicht gleichzeitig seine Unfähigkeit heraus, intensive und anhaltende Beziehung einzugehen:

*But my destiny seems to be careful that in my life's experiences I should only have the touch of personality and not the ties of it. All the while she (soul) claims my thoughts, my dreams and my voice, and of that detachment of life and mind is needed. In fact, I have constantly been drifted of opportunities of intimate [long lasting] attachment of companionship.*⁶³¹

Diesen „Unstimmigkeiten“ zum Trotz haben sich aber sowohl Gandhi als auch Tagore in einem sehr hohen Maße verwirklicht: der erstere als politischer und sozialer Aktivist, der die Kluft zwischen Intention und Realisierung auf ein Mindestmaß reduziert hat; der letztere als Künstler, der sich in allen kreativen Sparten zu Hause fühlte, und selbst im hohen Alter noch imstande war, sich als Maler zu versuchen und zu etablieren. Aber gleichzeitig hat der jeweils andere ein Stück des Ideals des „Opponenten“ gelebt: Gandhi Tagores Ideal der Freiheit, nämlich Freiheit als Freiheit von Angst, Handlungsfreiheit und Freiheit, sich mit seinen Mitmenschen zu verbinden; und Tagore Gandhis Ideal von „Detachment“, das es ihm erst ermöglicht hat, von derjenigen Freiheit Gebrauch zu machen, an der ihm am meisten lag, nämlich der Freiheit sich als Künstler zu entfalten. Wenn es also vielleicht zu weit geht, mit K. Dutta und A. Robinson zu behaupten, dass die Übereinstimmungen die Differenzen „transzendieren“ (siehe p. 8), so ist vielleicht mittels dieser hier nur angedeuteten Überlegung leichter nachzuvollziehen, was diese beiden so unterschiedlichen und eigenwilligen Charaktere über Jahrzehnte hinweg so fest aneinander band.

*[...] the figure which represents creation is not “one”, but “two”. In the harmony of two contradictory forces everything rests.*⁶³²

⁶³⁰ Dutta/Robinson 1997, pp. 11-12; Nandy 2000, p. 243: „[...] in whom loneliness masquerading as search for privacy [...]“; Satyajit Ray konstatierte: „You could never get close to him.“ (Interview with Julian Hollick 1987, in: Dutta/Robinson 1997, p. 12)

⁶³¹ Tagore, R. (1991): A miscellany in Memory of R. Tagore. London, pp. 83-84, zit. in: Dutta/Robinson 1997, p. 253

⁶³² Tagore 2005b (Letters to a Friend), p. 232

6. Literaturverzeichnis

- Akhtar**, Salman (Hrsg./2008): Freud along the Ganges: Psychoanalytic reflections on the people and culture of India. New Delhi: Stanza-Rave Media.
- Amin**, Shahid (1988): Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2 (1988), URL: <http://jan.ucc.nau.edu/sj6/AminGandhiasMahatma.pdf>, (Zugriff am 25.12.2014)
- Atkinson**, David W. (1984): R. Tagore: The poet and the absolute. SR 13/2, pp. 193-205, 1984, URL: <http://sir.sagepub.com/content/13/2/193.full.pdf?> (Zugriff am 25.01.2016)
- Berlin**, Isaiah (2006): Freiheit. Vier Versuche. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bhattacharya**, Asoke (2013): R. Tagore and M. Gandhi: Their thoughts on education from a postcolonial perspective, in: Postcolonial Direction's in Education, 2(1), pp. 100-144, URL: www.um.edu.mt/pde/index.php/pde1/article/download/19/39 (Zugriff am 04.03.2016)
- Bhattacharya**, Sabyasachi (2004): R. Tagore on School and University, Contemporary Education Dialogue January 2004 vol. 1 no. 2 258-274,
- Bhattacharya**, Sabyasachi (2011): R. Tagore. An Interpretation. New Delhi: Penguin Viking.
- Bhattacharya**, Sabyasachi (2015): The Mahatma and the Poet. New Delhi: National Book Trust.
- Brown**, Judith (1998): Gandhi: Prisoner of Hope. New Haven, London: Yale University Press.
- Bhushan**, N./**Garfield**, J.: Gandhi and Tagore on Ethics, Development and Freedom, URL: https://www.smith.edu/philosophy/docs/garfield_swaraj.pdf (Zugriff am 10.12.2015)
- Bose-Freud Correspondence** (1964). The Beginnings of Psychoanalysis in India. Calcutta: Indian-Psychoanalytic Society, URL: <http://cscs.res.in/dataarchive/textfiles/text-file.2008-07-30.2177021617/file> (Zugriff am 19.05.2016)
- Chakravarti**, Ramakanta (1977): Gaudiya Vaishnavism in Bengal, in: Journal of Indian Philosophy, September 1977, Volume 5, Issue 1, pp 107–149
- Collins**, Michael (2008): R. Tagore and Nationalism. An Interpretation, in: Heidelberg Papers in South Asian and Comparative Politics, Working Paper No. 42, October 2008,
- Copley**, A. (2000): Is There a Gandhian Definition of Liberty? In: Parel, Anthony J. (Hrsg./2000): Gandhi, Freedom and Self-Rule. Lanham: Lexington Books, pp. 27-43
- Dallmayr**, Fred (2000): What is Swaraj? Lessons from Gandhi. In: Parel, Anthony J. (Hrsg./2000): Gandhi, Freedom and Self-Rule. Lanham: Lexington Books, pp. 103-117
- Dalton**, Denis (1969): Gandhi: Ideology and Authority, in: Modern Asian Studies Vol. 3, No. 4, Gandhi Centenary Number (1969), pp. 377-393
- Dalton**, Denis (2011): Nonviolence in Action. Gandhi's Power. Oxford India Paperback.
- Desai**, Anita (1994): Re-reading Tagore, URL: <http://www.jcl.sagepub.com/content/29/1/5.full.pdf> (Zugriff am 01.02.2016)

- Desai, Mahadev** (1930): The Poet's Visit. Young India, 23 Jan. 1930. In: Bhattacharya, Sabyasachi (2015): The Mahatma and the Poet. New Delhi: National Book Trust.
- Desai, Mahadev** (1953): Diaries of Mahadev Desai. Vol. I. Ahmedabad: Navajivan Publishing House. URL: <https://www.gandhiheritageportal.org/fundamental-workdetail/the-diary-of-mahadev-desai-vol-I#page/132/mode/2up> (Zugriff am 20.04.2016)
- Dewey, John** (1997): Experience & Education. New York: Touchstone Publications.
- Dumont, Louis** (1980): Homo Hierarchicus. The Caste System and its implication. Delhi: Vikas Publication.
- Durkheim, Emile** (1973): On Morality and Society. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Emile** (1976): Soziologie und Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Durkheim, Emile** (1984): The Division of Labour in Society. London: McMillan.
- Durkheim, Emile** (2008): The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Dover Publications.
- Dutta, Krishna/Robinson, Andrew** (1997): R. Tagore: The myriad-minded man. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Eck, Diana** (2006): Benares. Stadt des Lichts. Frankfurt a. M.: Insel Taschenbuch.
- Erikson, Erik** (1993): Gandhi's Truth. On the origins of militant Non Violence. New York: Norton & Company.
- Fagg, Henry** (2006): A study of Gandhi's Basic Education. New Delhi: National Book Trust India.
- Fischer, Louis** (1997): The Life of M. Gandhi. London: Harper Collins Publishers.
- Freud, Sigmund** (1999): Gesammelte Werke. Frankfurt am Main: Fischer TB Verlag.
- Friedmann, Joseph S.** (2008): Mahatma Gandhi's vision for the future of India. Penn History Review Issue 1 2008
- Gandhi, M. K.:** Journals. URL: <https://www.gandhiheritageportal.org/journals-by-gandhiji>
- Gandhi, M. K.** (Hrsg. Bharatan Kimarappa/1955): My Religion. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.
- Gandhi, M. K.** (1959): Ashram Observance in Action. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, URL: <http://www.mkgandhi.org/ebks/ashramobservance.pdf> (Zugriff am 02.02.2016)
- Gandhi, M. K.** (Hrsg. H. M. Vyas/ 1962): Village Swaraj. Ahmedabad: Navajivan Publishing House. URL: http://www.mkgandhi.org/ebks/village_swaraj.pdf (Zugriff am 11.08.2016)
- Gandhi, M. K.** (1963): The Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG), New Delhi: Publications Division Government of India.
- Gandhi, M. K.** (1983): Autobiography. The Story of My Experiments with Truth (Translation: Mahadev Desai). New York: Dover Publications.
- Gandhi, M. K.** (Hrsg. Dennis Dalton/ 1996): Selected Political Writings Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Gandhi, M. K.** (1958-1994.): The Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG). New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.
- Gandhi, M. K.** (2008a): Wrote to His Sons and Daughters-in-Law. New Delhi: National Gandhi Museum.
- Gandhi, M. K.** (Hrsg. Judith Brown/ 2008b): The Essential Writings. New York: Oxford University Press.
- Gandhi, M. K.** (2009): The Bhagavat Gita according to Gandhi. Berkeley: North Atlantic Books.
- Gandhi, M. K.** (Hrsg. Anthony J. Parel/ 2010): Hind Swaraj and other Writings. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glaysner, Frederick** (2001): The Poet's Religion of Rabindranath Tagore, in: Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities, Vol. 3 No. 4, 2001.
- Guha, Ramachandra** (2013): Gandhi before India. New Delhi: Penguin Books.
- Guha, Ranajit** (Hrsg./1997): A subaltern Studies Reader 1986-1995. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Gupta, Atis Das** (1994): The Bauls and Their Heretic Tradition, in: Social Scientist, Vol 22 No. 5/6 1994
- Gupta, Uma Das** (2003): A Difficult Friendship. The Letters of E. Thompson and R. Tagore 1913-1940. New Delhi: Oxford University Press.
- Gupta, Uma Das** (2008): Tagore Ideas of Social Action and the Sriniketan Experiment of Rural Reconstruction, 1922-41, University of Toronto Quarterly, Volume 77
- Hartnack, Christiane** (1990): Vishnu on Freud's Desk. Psychoanalysis in Colonial India, in: Social Research, Vol. 57, No. 4,
- Hartnack, Christiane** (2001): Psychoanalysis in colonial India. New Delhi: Oxford University Press.
- Howard, Veena R.** (2013): Gandhi's Ascetic Activism: Renunciation and Social Action. New York: State University of New York Press.
- James, William** (1985): The Varieties of Religious Experience. New York: Penguin Books.
- Jung, C. G.** (1990): Typologie. München: dtv Verlag.
- Kakar, Sudhir** (1997): Culture and Psyche. Selected Essays. New Delhi: Oxford University Press.
- Kakar, Katharina/Kakar, Sudhir** (2007): The Indians. Portrait of a People. New Delhi: Penguin Books
- Kakar, Sudhir** (2012): Shamans, Mystics, and Doctors. New Delhi: Oxford University Press.
- Kakar, Sudhir** (2013): Young Tagore. The Making of a Genius. Harayana: Penguin Books.
- Kakar, Sudhir** (2015): The Inner World. New Delhi: Oxford University Press.
- Kämpchen, Martin** (2011): Rabindranath Tagore. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- Kant, Immanuel** (1974): Werkausgabe Band VII. Kritik der Praktischen Vernunft. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.

- Kant**, Immanuel (1977): Werkausgabe Band XI. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant**, Immanuel (2014): Werkausgabe Band VIII. Metaphysik der Sitten. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kant**, Immanuel (2015): Werkausgabe Band XII. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kupfer**, Christine (2014): Bildung zum Weltmenschen. R. Tagores Philosophie und Pädagogik. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Kripal**, Jeffrey J./**Vaidyanathan**, T. G (1999): Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism. New Delhi: Oxford University Press.
- Kurtz**, S. (1999): All mothers are one. In: Kripal, Jeffrey J./Vaidyanathan, T. G (1999): Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism. New Delhi: Oxford University Press, pp. 201-218
- Lal**, Vinay (2000): Nakedness, Nonviolence, and Brahmacharya: Gandhi's Experiments in Celibate Sexuality, in: Journal of the History of Sexuality, Vol. 9, No.1/2 (Jan. – Apr. 2000)
- Lal**, Vinay (2008): Gandhi, Citizenship, and the idea of a good civil society. Dr. Mohan Singh Mehta Memorial Lecture, delivered at Vidya Bhawan, Udaipur, on 19. April 2008, URL: <https://www.sscnet.ucla.edu/southasia/History/Gandhi/GANDHIUdaipur-LectureF.pdf> (Zugriff am 03.04.2016)
- Levitas**, Ruth (2005): The imaginary reconstitution of society (Inaugural lecture University of Bristol 24. Oct. 2005), URL: www.bristol.ac.uk/media-library/sites/spais/.../inaugural.pdf (Zugriff am 04.04.2016)
- Madan**, T. N. (2015): Pathways. Approaches to the study of society in India. New Delhi: Oxford University Press.
- Manson**, J. M. (1999): Sex and Yoga. In: Kripal, Jeffrey J./Vaidyanathan, T. G (1999): Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism. New Delhi: Oxford University Press, pp. 234-249
- Michaels**, Axel (1998): Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München: Verlag C. H. Beck.
- Mill**, John Stuart (1993): On Liberty and Utilitarianism: New York: Bantam Books.
- Nanda**, B. R. (2010): Gandhi and his Critics. New Delhi: Oxford University Press.
- Nandy**, Ashis (1994): The Illegitimacy of Nationalism. R. Tagore and the Politics of Self. New Delhi: Oxford University Press.
- Nandy**, Ashis (1999): Sati: A Nineteenth-Century Tale of Women, Violence and Protest. In: Kripal, Jeffrey J./Vaidyanathan, T. G (1999): Vishnu on Freud's Desk. A Reader in Psychoanalysis and Hinduism. New Delhi: Oxford University Press, pp. 304-338
- Nandy**, Ashis (2000): The Savage Freud and other essays on possible and retrievable selves. New Delhi: Oxford University Press.
- Nandy**, Ashis (2012): Nationalism, Genuine and Spurious. A very late obituary of two early postnationalists strains in India, occasion: Interdisciplinary Studies in the Humanities v. 3 (March 1, 2012)

- Nandy**, Ashis (2014): Traditions, Tyranny, and Utopias. Essays in the Politics or Awareness. New Delhi: Oxford University Press.
- Nehru**, Jawaharlal (1997): The Discovery of India. New Delhi: Oxford University Press.
- Nietzsche**, Friedrich (1983): Werke in 4 Bänden. Salzburg: Das Bergland Buch.
- O'Connell**, Joseph T. (2011): Tracing Vaishnava Strains in Tagore, in: The Journal of Hindu Studies; 4; 144-164
- O'Connell**, Kathleen (2010a): Creativity, Mutuality and Survival; Asiatic, Volume 4, Nr. 1, June.
- O'Connell**, Kathleen (2010b): R. Tagore: Envisioning Humanistic Education at Shantiniketan, International Journal on Humanistic Ideology, issue: 2/2010
- Paranjape**, Makarand (2011): Natural supernaturalism? The Tagore-Gandhi Debate on the Bihar Earthquake; in: The Journal of Hindu Studies 2011; 4. 176-204
- Parel**, Anthony J. (Hrsg. /2000): Gandhi, Freedom and Self-Rule. Lanham: Lexington Books.
- Parel**, Anthony (1969): The political Theory of Gandhi's Hind Swaraj. URL: <http://www.asj.upd.edu.ph/mediabox/archive/ASJ-07-03-/parel-political/%20theory%20gandhi%20swaraj.pdf> (Zugriff am 20.01.2016)
- Patañjali** (Hrsg. Bettina Bäumer/1976): Die Wurzeln des Yoga : Stuttgart: Europäische Buchgemeinschaft.
- Puri**, Bindu (2012): Freedom and he Dynamics of the Self and the Other; Re-constructing the Debate Between Tagore and Gandhi, URL: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11841-012-0311> (Zugriff am 10.12.2015)
- Poonamallee**, Latha (2010): Advaita as Metatheory, in: Integral Review. Vol. 6 No. 3
- Pritchard**, Matthew (2014): A poem in a medium not of worlds: Music, dance and arts education in R. Tagore's Shantiniketan, in: Arts & Humanities in Higher Education, Vol. 13 (1-2);
- Pyarelal**, Sushila Nayar (1965): Mahatma Gandhi. The early phase. Ahmedabad: Navajivan.
- Radhakrishnan**, S. (2012): The Philosophy of R. Tagore. New York: Forgotten Books.
- Ramanujan**, A. K. (1989): Is there an Indian Way of Thinking? in: Contributions to Indian Sociology 1989; 23; 41,
- Rothermund**, Indira (1969). Gandhi and Marx: Ideas on Man and Society, URL: <http://www.asj.upd.edu.ph/mediabox/archive/ASJ-07-03-1969/rothermund-gandhi%20marx-%20ideas%20man%20and%20society.pdf> (Zugriff am 12.03.2016)
- Ruskin**, John (2007): Unto this Last. Minneapolis: Filiquarian Publishing LLC.
- Schleiermacher**, Friedrich (2013): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Leipzig: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schlieter**, Jens (Hrsg./2010): Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag.
- Simmel**, Georg (1995): Die Religion (Gesamtausgabe Band 10). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Sorabji**, Richard (2016): Tagore in Debate with Gandhi: Freedom as Creativity. Sophia 55,553-562

- Spodek**, Howard (1971): On the Origins of Gandhi's Political Methodology: The Heritage of Kathiawad and Gujarat, in: The Journal of Asian Studies, Vol. 30, No. 2
- Swati**, Lal (1984): R. Tagore's Ideals of Aesthetic Education, URL: <http://www.jstor.org/stable/pdf/3332497.pdf> (Zugriff am 12.12.2015)
- Tagore**, R. (1962): Die Religion des Menschen. Freiburg: Hyperion Verlag.
- Tagore**, R. (1993): Atmaparichay. Calcutta: Visvha-Bharati.
- Tagore**, R. (Hrsg. C. F. Andrews/1996): Letters to a Friend. Delhi: Sahitya Akademi.
- Tagore**, R. (2001): The Essential Tagore: London: The Belknap Press.
- Tagore**, R. (2002a): Collected Poems and Plays of R. Tagore. New Delhi: Rupa & Co.
- Tagore**, R. (2002b): The King of the Dark Chamber. Delhi: Rupa Publications.
- Tagore**, R. (2003): Poems and Plays. New Delhi: Rupa & Co.
- Tagore**, R. (2004): Selected Essays. Delhi: Rupa Publications.
- Tagore**, R. (Hrsg. S. K. Das/ 2004b): The English Writings of Tagore. Vol. I: Poems. Delhi: Sahitya Akademi.
- Tagore**, R. (2005a): The Religion of Man. New Delhi: Rupa Publications.
- Tagore**, R. (2005b): Omnibus IV. New Delhi: Rupa Publications.
- Tagore**, R. (Hrsg. Uma Das Gupta/2010a): My Life in my Words. New Delhi: Penguin Books.
- Tagore**, R./**Pearson**, W. (2010b): Shantiniketan: The Bolpur School of R. Tagore. Nabu Public Domain Reprints.
- Tagore**, R. (2010c): Nationalism. New Delhi: Penguin Books.
- Tagore**, R. (2012): My Reminiscences. New Delhi: Rupa Publications.
- Tagore**, R. (2013a): Personality. Miami: Hard Press Publishing (Reprint von: New York: Macmillan Company 1917).
- Tagore**, R. (2013b): Creative Unity: Leipzig: Aeterna Publishing.
- Tagore**, R. (Hrsg. Amiya Sen/2014a): Religion and R. Tagore: Delhi: Oxford University Press.
- Tagore**, R. (2014b): The Home and the World. New Delhi: Wisdom Tree.
- Tagore**, R. (Hrsg. Subhransu Maitra/2015): Education as Freedom. Tagore's Paradigm. New Delhi: Niyogi Books.
- Thomson**, Mark (1993): Gandhi and his Ashrams. Mumbai: Popular Prakashan Pvt. Ltd.
- Thoreau**, Henry D. (2004): Walden and Other Writings. New York: Bantam Dell.
- The Upanishads** (Hrsg. Max Müller/2011). New Delhi: Low Price Publications.
- Weber**, Max (2010): Wirtschaft und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Verlag Zweitausendeins.
- Winternitz**, Moriz (1936): R. Tagore. Religion und Weltanschauung des Dichters. Prag: Verlag der deutschen Gesellschaft für sittliche Erziehung.

7. Anhang

7.1. Zusammenfassung

Die vorliegende Masterarbeit beschäftigt sich mit den grundlegenden Differenzen hinsichtlich der Weltanschauung und des Menschenbildes der beiden indischen Persönlichkeiten Rabindranath Tagore und Mohandas Karamchand Gandhi. Ich gehe dabei von der grundsätzlichen Überlegung aus, dass bei beiden unterschiedliche Ideale im Zentrum des Denkens und Handelns standen, was gleichzeitig eine andere Haltung gegenüber Mensch und Welt zur Folge hatte.

Zunächst wird die jeweilige grundsätzliche Haltung herausgearbeitet. Einerseits mittels kurzer Biographien, die vor allem auch auf das unterschiedliche familiäre *Setting*, in dem Gandhi und Tagore aufwuchsen, aufmerksam machen sollen; andererseits mittels der Behandlung des Themas Religiosität und des im Zentrum dieser Religiosität stehenden lebensbestimmenden Ideals. In den beiden folgenden Kapiteln wird versucht zu zeigen, wie sich das jeweilige Zentrum der „Evaluierung der Wirklichkeit“ auf die Weltanschauung und das Menschenbild Gandhis und Tagores auswirkt. Zu diesem Zweck wird einerseits die Konfrontation, wie sie sich in Briefen und Zeitungartikel widerspiegelt, dargestellt; andererseits werden die pädagogischen Ideale gegenübergestellt. Das letzte Kapitel der Arbeit kann, auch wenn es neue Themen anschnidet, als Konklusion aufgefasst werden, da es auf die in den vorhergehenden Abschnitten enthaltenen impliziten Vorstellungen von grundsätzlichen Begriffen wie Individualismus und Freiheit explizit eingeht und auf Konsequenzen hinweist, die sich aus der jeweiligen Sicht Gandhis und Tagores auf diese Begriffe für die Konzeption einer (idealen) Beziehung zwischen Mensch und Gesellschaft ergeben. Insbesondere stütze ich mich an dieser Stelle auf die von Isaiah Berlin getroffene Unterscheidung zwischen „positiver“ und „negativer“ Freiheit. Gegen Ende der Arbeit gehe ich noch auf Ambivalenzen ein, die sich auf die beiden Persönlichkeiten selbst beziehen, die nicht zur Gänze in der Lage waren, das zu leben, was sie vertraten.

7.2. Abstract

The present master thesis deals with the main differences concerning the world view and the ideal of man of the two eminent personalities Rabindranath Tagore and Mohandas Karamchand Gandhi. My starting point is the basic idea, that the respective ideals, which stood at the center of Tagore's and Gandhi's thinking, were different and led both to a different attitude towards man and world. First, the respective basic attitude is worked out, on the one hand by means of short biographies, which try to draw attention to the different family settings in which Gandhi and Tagore grew up; on the other hand by means of the treatment of the subject of religiosity and the ideal which stood at the center of this religiosity. In the following two chapters I try to show how the respective "center of the evaluation" of reality affects the weltanschauung of the two protagonists. To this end, the confrontation, as reflected in letters and newspaper articles, is presented. Next, the pedagogical ideals are juxtaposed. The last chapter of the thesis, even if it deals with new themes, can be interpreted as a conclusion, since it explicitly addresses conceptions of fundamental concepts such as individualism and freedom, which are implicitly contained in the preceding sections. This capture further points to the consequences which arise in this context for the conception of an ideal relationship between man and society. In particular, I refer to Isaiah Berlin's distinction between "positive" and "negative" freedom.