

¹ William Barrett, *Irrational Man* (New York 1958); Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture* (New York 1969).

² F.R. Leavis, *Lectures in America* (London 1969) 23.

³ F.R. Leavis, *For Continuity* (Cambridge 1933) 177.

⁴ F.R. Leavis, *A Selection from Scrutiny* (Cambridge 1968) Bd. 1, 214.

⁵ 'Poetry, objects and politics' = *The New Left Church* (London 1966) 31-68.

⁶ L.C. Knights, *Explorations* (London 1946); *Further Explorations* (London 1965).

⁷ D.G. James, *The Drama of Learning* (Oxford 1951); *The Dream of Prospero* (Oxford 1970).

⁸ I.A. Richards, *Principles of Literary Criticism* (London 1924); *Science and Poetry* (London 1926); *Practical Criticism* (London 1929).

⁹ D.W. Harding, *Social Psychology and Individual Values* (London 1953, 2¹⁹⁶³) 162.

¹⁰ W.R. Bion, *Experiences in Groups* (London 1961).

¹¹ *The Dialectics of Liberation*, David Cooper (Hrsg.) (London 1968).

¹² David Cooper, *Psychiatry and Anti-psychiatry* (London 1967); R.D. Laing, *The Divided Self* (London 1960); *The Politics of Experience* (London 1967).

¹³ *The Politics of Experience*, 118.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FERGUS KERR

geboren am 16. Juli 1931 in Banff (Schottland), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Aberdeen, an den Fakultäten von Le Saulchoir, in Oxford und München, ist Master of Arts und Lizentiat der Theologie, Prior des Dominikanerklosters von Oxford. Er veröffentlichte verschiedene Artikel in den Zeitschriften «New Blackfriars» und «Slant».

Berichte

Pierre-Réginald Cren

Geistige Führerschaft und soziale Umwandlung:

M. K. Gandhi (1869-1948)
und M. L. King (1929-1968)

Als mit zwanzig Jahren Abstand der Mahatma und der Baptistenpastor starben – beide in gleicher Weise ermordet –, waren Millionen Menschen, die an den Himmel glaubten oder nicht daran glaubten, in ehrlicher Trauer. Über die Erregung, die an der Außenhaut blieb und zur anekdotischen Geschichte der guten Gefühle gehört, fühlten viele sich plötzlich allein gelassen und preisgegeben, als wäre eine machtvolle lichte Energie, die von den Fortgegangenen ausgeströmt war, um sie zu historischen Initiativen menschlicher Befreiung zu wecken, erloschen. In diesen Tagen kühlten Hoffnungen ab. Trotz der Skepsis oder der glatten Ablehnung, die manche Theoretiker der Rolle entgegenbringen, die in sozialen Wandlungen das spielt, was man als idealistischen oder utopischen Voluntarismus bezeichnet, trotz der bisweilen in einem exklusiven Sinne verstandenen Bedeutung, die von diesen Leuten den kollektiven Initiativen zugeschrieben wird, und der dementsprechenden Verwerfung der persönlichen Initiative als bedeutungslos, besteht die Tatsache: Im Namen einer

Ethik, die sich auf eine gelebte Geistigkeit gründete, haben Gandhi und King und in ihrem Gefolge Millionen von Menschen sich auf einen politisch-sozialen Kampf eingelassen, der in unterschiedlichen Grenzen zu einer Umwandlung der Gesellschaft führte. Diese Tatsache zu erhellen, ist Absicht der nun folgenden Ausführungen.

Um zu begreifen, wie sich in Gandhi die dynamische Verbindung von Spirituellem und Politischem vollzogen hat, dürfte es von einigem Interesse sein, auf das zurückzugehen, was nach seiner eigenen Aussage seine erste entscheidende Erfahrung war: die «Nacht von Maritzburg» (4. April 1893).¹ Gandhi war eben in Südafrika eingetroffen – wie er dachte: nur für kurze Zeit – als junger Anwalt ohne einen Pfennig Geld, im Auftrag einer indischen Firma, um in der Stellung eines Büroangestellten an dem Gelingen eines Prozesses mitzuwirken. Der junge, schüchterne und ehrgeizige Inder, der nur daran denkt, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen und etwas vom Land zu sehen, ist ein typisches Produkt der durch die englische Kolonisation hervorgerufenen kulturellen Entwurzelung. Als er mit neunzehn Jahren nach England gefahren war, um dort sein Jurastudium zu absolvieren, hatte er über die traditionelle religiöse Erziehung, die ihm im Raum seiner Familie zuteil geworden war, ein unbarmherziges Urteil gefällt. Denn nun betrachtete er sein Land mit den Augen der Kolonisatoren; sein Traum war, ein britischer Gentleman zu werden. Am 4. April 1893 wird er auf der Fahrt nach Pretoria auf dem Bahnhof Maritzburg aus dem Erste-Klasse-Abteil herausgeholt und in den Gepäckwagen gebracht. Er wehrt sich und flüchtet schließlich in den ungemütlichen Wartesaal des Bahnhofs. Allein, geschüttelt von

Kälte und von dem schmerzlichen Bewußtsein der erlittenen Demütigung, denkt er die ganze Nacht darüber nach, was man ihm angetan hat: «Ich entdeckte, daß ich keine Menschenrechte besaß, weil ich Inder war.» Am anderen Morgen stand für ihn fest, daß er niemals einem Unrecht oder einer Gewalttat seine Zustimmung geben würde. Obwohl er sich zweifellos im Augenblick noch nicht völlig alles dessen bewußt war, was das bedeutete, war Gandhi damit zu seinem Bewußtsein als Inder wiedergeboren. Indem er die schmerzliche Identifizierung mit irgendeinem beliebigen indischen Kuli von seiten der weißen Herren annahm, fand er seine eigene Identität im Schoße seines gedemütigten Volkes wieder. Diese, zunächst mehr hingegenommene als angenommene Identität (er hatte nichts Eiligeres im Sinne, als aus Südafrika zu fliehen) mußte – darauf kam es an – nicht aus einem theoretischen und abstrakten Gedankengang geboren werden, sondern aus einer konkreten Erfahrung von Demütigung des Menschen. Auf diese Weise schuf sie voll bewußt und gewollt eine universale Solidarität mit den Unterdrückten.

In dem Augenblick, in dem er nach Indien zurückreisen will, tritt ihm diese Solidarität als Aufgabe entgegen. Er kann seinen in Südafrika lebenden Landsleuten, die ihn bitten, an ihre Spitze zu treten und sie gegen die Verletzung ihrer Rechte zu verteidigen, nicht widerstehen. Sie sind ungebildet – er ist ein fachkundiger und geschickter Anwalt. Er nimmt den Antrag an und stürzt sich mit Ungestüm in die Verwicklungen des politischen Kampfes als Führer einer Gemeinschaft, die er erst ins Leben ruft, indem er ihr nach und nach ein Eigenbewußtsein, eine Würde und eine Hoffnung gibt, die allen gemein sind. Das ist ein erstaunlicher persönlicher Erfolg. Der künftige Politiker wird von seinen Landsleuten mit Gütern überhäuft. Er hat ein eigenes Haus und ein angenehmes Leben. Er kostet diese Wendung der Situation mit dem guten Gewissen dessen aus, der sich auf der anderen Seite darüber klar sein kann, daß sein eigenes soziales Prestige auf seine Gemeinschaft zurückstrahlt. Aber Gandhi empfindet ein Unbehagen. Wenn er sich mit seinen Brüdern im Elend identifizieren will – genügen da Wort und Prestige? Auf der Ebene des realen Lebens bleibt ein Widerspruch bestehen. Die Frage lautet nicht mehr: Was muß ich tun und sagen? sondern: Was muß ich sein? Diese Frage trägt Gandhi seit seinem Aufenthalt in London unklar in sich. Die «Nacht von Maritzburg» hat sie insgeheim neu belebt. Nun wird sie von ihm als Ruf zur «Heiligkeit» er-

kannt, denn nachdem Gandhi seine Wurzeln wiedergefunden hat, kann seine Perspektive nicht anders sein als religiös. Das Suchen nach Gott und das Suchen nach einer rechten Situation für sich selbst erscheint ihm untrennbar. «Ich befand mich auf der Suche nach Gott, indem ich zugleich um die Vollendung meines Wesens kämpfte.» Diese Erklärung ist bezeichnend für die untrennbare Wechselbeziehung zwischen personaler Ethik und Mystik, die eine sehr charakteristische Konstante der religiösen Tradition Indiens ist, seit den großen Identifizierungen der Upanischaden: Der Lebenshauch (*prāna*), das tiefste Ich (*ātman*) und das Absolute (*brahman*) sind identisch. Daher muß, wer auf der Suche nach dem Absoluten ist, die Wege des Verzichtes auf das Steckenbleiben im empirischen Ich einschlagen. So wird er unter Einsatz der *yogas* des Handelns, der Erkenntnis und der Andacht zugleich zu seinem eigenen Wesen, seiner eigenen Wahrheit und zum Absoluten schreiten, das die Tiefe unter diesen beiden ist.

Gandhi beschließt also, ein «Entsagender» zu sein. In dieser wichtigsten Periode seines Lebens ergibt sich für ihn der Ansatz zu einer langen Entwicklung, deren Anfangspunkt in die Zeit seines Aufenthaltes in London zu setzen ist. Hier läßt ihn die Begeisterung für alles, was aus dem Westen kommt, die ihn in Indien zum Unglauben geführt hatte, die Größe der religiösen Tradition Indiens entdecken durch die Bewunderung, die ihr die Asienbegeisterung des Westens entgegenbringt. In London liest er zum erstenmal die *Bhagavad Gīta*, einen großen Teil der *Upanischaden* und viele andere religiöse Texte. Aber er zieht sich mit seinen Neuentdeckungen nicht auf seinen eigenen religiösen Mutterboden zurück. Sein unersättlicher Erkenntnisdrang, verbunden mit jenem assimilierenden Eklektizismus, der zu den Hauptzügen des religiösen Inders gehört, führen ihn dazu, in allen religiösen Traditionen zu suchen. Er verschlingt Werke über den Buddhismus und den Jainismus; er liest die Bibel, den Koran, Zarathustra, er steht bewundernd vor dem Tod des Sokrates, er begeistert sich an Ruskin und Tolstoi. Die Theosophen möchten ihn in ihre Reihen ziehen – die Christen ebenfalls. Andere hätten sich in dem scheinbar ungeordneten Kommen und Gehen, unter diesem Druck divergierender Einflüsse verloren. Es hätte daraus bei ihm eine Art geistiger Immobilismus folgen können. Aber der Eklektizismus im Studium, der bei anderen so häufig jedes Engagement neutralisiert, hatte bei Gandhi eine entgegengesetzte Wirkung: «Das Studium nährte die Ge-

wohnheit, praktisch zu erproben, was mich reizte.» Im Grunde kann man von dem Eklektizismus in Gandhis Bildung nicht ohne Nuancen sprechen. Dennoch ist es überraschend, daß er unter den verschiedenen Einflüssen, die ihn berühren, eine echte Wahl trifft und die Werte hierarchisch ordnet. Während er kulturell noch entfremdet ist, läßt ihn eine Art in der Tiefe liegenden Atavismus', der sehr bald durch die Lektüre der heiligen Bücher Indiens genährt und durch einen nach und nach wiedererlangten Nationalstolz gestützt wird, das uralte und bleibende Gleichgewicht der geistigen Tradition Indiens erkennen – jedoch selbst bereichert von neuen Beiträgen. Als er sich als überzeugt davon erklärt, daß «die Idee des Entsagens die höchste Form der Religion ist», ist es klar, daß er, kulturell wie religiös gesehen, seinen Ursprungsort wieder erreicht hat.

Nun hat sich also Gandhi in Südafrika auf den konkreten Weg des Entsagens begeben. Ohne menschliche Rücksichtnahmen bemüht er sich durch eine Reihe von «Versuchen der Vereinfachung» bis zur letzten Entäußerung zu gehen: Aufteilung seines Besitzes, strenge Askese in der Nahrungsaufnahme und im Geschlechtsleben usw. Bald errichtet er eine Art *âshram*, wo er zusammen mit seinen Schülern manuelle Arbeit verrichtet, um den Lebensunterhalt zu verdienen. Es bedeutet wenig, daß diese Askese in ihren Anfängen noch mit einem Willen zur Macht untermischt ist, der sich in dem Streben nach einer Ansammlung von Lebenskraft äußert, welche an das schamanische Substrat des alten indischen *tapas* erinnert. Doch sollte sie sich nach und nach reinigen: Das abgemagerte und strahlende Antlitz, der rasierte Schädel, die schmale, energiegeladene Gestalt, bekleidet mit dem *dhobi*, sollten dies in den Augen der Welt bestätigen... Die weitere Biographie Gandhis ist zu bekannt, als daß es notwendig wäre, sie hier eigens zu erwähnen. So sollen im weiteren einige Ansätze zur Reflexion über die für Gandhis Leben so eigentümliche und bleibende Verbindung zwischen Entsagen – das für ihn keineswegs eine Praktik war, sondern vielmehr ein «Lebensstand» – und politischem Handeln vorgelegt werden.

Gandhi selbst hat mehrfach darauf hingewiesen, daß die Einheit seines geistigen Lebens und seines politischen Engagements auf einer und derselben ethisch-religiösen Motivierung beruhe. So bemerkt er in der Einleitung, die er 1925 zu seiner «Autobiographie» gibt: «Was ich erreichen wollte, was ich mühsam in diesen dreißig Jahren mich durchzuführen gesehnt habe, ist: die Selbstvollendung

erreichen, Gott von Angesicht zu Angesicht sehen, zur *moksha* (Befreiung) gelangen. Ich lebe, bewege mich, ja existiere nur in der Verfolgung dieses Zieles. Alles, was ich durch Wort oder Schrift geschafft habe, wie all meine Abenteuer im Bereich der Politik, strebt zu diesem gleichen Ziel.»² Wenn in dieser Erklärung die persönliche soteriologische Zielsetzung des politischen Handelns klar ausgesprochen ist, so bleibt die Wechselbeziehung dennoch ungreifbar. Um sie zu erhellen, muß zunächst darauf aufmerksam gemacht werden, daß die hervorragende Rolle, die der Entsagende in der indischen Gesellschaft spielt, im allgemeinen eine altruistische Funktion einschließt: Der Entsagende, der sich, wenn man so sagen darf, von oben her dem streng hierarchischen System entzieht, das diese nach Kasten gegliederte Gesellschaft bildet, sucht die geistige Befreiung nicht für sich allein; er muß auch anderen den Weg dazu weisen. Gandhi nimmt dieses Anliegen auf sich, gibt ihm aber einen größeren Inhalt: Er will der Verkünder einer Erneuerung der Gesamtheit aller Werte des Hinduismus sein. Sein Kampf für die Unabhängigkeit Indiens, alles, was er zu diesem Ziele unternimmt und was, von einem streng politischen Standpunkt aus betrachtet, bisweilen verblüffend ist, erklärt sich nur aus einer Perspektive, in der der Kampf um die politische Autonomie nur der Stützung einer ethisch-religiösen Reform dient. Die politische Unabhängigkeit ist für ihn die unerläßliche Bedingung für die ethische Erneuerung eines Volkes, dessen Einheit sich im übrigen stets konkretisiert hat an dem gemeinsamen Festhalten an spezifischen Werten, ohne sich jemals auf einer streng politischen und weltlichen Ebene Gestalt geben zu können. Umgekehrt aber kann man sagen, daß die ethisch-religiöse Reform die Bedingung für die politische Unabhängigkeit ist, insofern diese ihre immanente Zielrichtung darstellt. Diese Involution erklärt, weshalb Mittel, die zur Eroberung der Unabhängigkeit eingesetzt werden, namentlich das Mittel der Gewaltlosigkeit als politische Waffe, den moralischen Imperativen unterworfen werden. Das Ziel rechtfertigt nur seine Mittel.

Um der Wahrheit willen darf die von Gandhi ins Auge gefaßte ethisch-religiöse Erneuerung nicht auf den Rahmen der Hindu-Gesellschaft allein reduziert werden, obwohl sie für diese vorzugsweise gilt. In dem Entsagenden verbinden sich persönliches Engagement und Sorge um das Ganze. Für Gandhi ist dieses Ganze das Ganze des wiedergefundenen hinduistischen Weges, jedoch angereichert mit vielen von außen hereingetragenen assi-

milierten Elementen, die er in eine größere Vision einbringt, in der das Neue Testament einen hervorragenden Platz einnimmt, und das sich in eine Botschaft von weltweiter Bedeutung überträgt. «Gott ist Wahrheit und Liebe, und die Liebe ist das Gesetz des Lebens; die universale Brüderschaft aller Menschen ist die einzig authentische Religion; das Gewissen, die *stille, kleine innere Stimme*, ist der absolute, unabweisliche Richter über unsere Verpflichtungen. Die moderne Zivilisation muß verworfen werden: Der Fortschritt ist Anstifter von Kriegen und Gewalttaten; die wahre Kultur liegt in der heiligen Einfachheit des Bauern, des Handwerkers... Dem Bösen, der Gewalttat, soll keine physische Gewalt entgegengesetzt werden, sondern die passive Resistenz, die unbesiegbare Kraft der Seele, der Liebe: Persönliches Leben und politisches Leben dürfen nicht von zwei verschiedenen Moralauffassungen geleitet werden... Die institutionellen Reformen dienen zu nichts! Die Menschen müssen reformiert werden, um, frei von jeder Gewalt, den Zusammenhalt der Gesellschaft und gegenseitiges Verständnis durch das moralische und innere Band der Liebe zu sichern.»³ Das sind die Leitideen, die Gandhi bereits 1909 in *Hind Swarāj* darlegt und die sein Handeln insgesamt bestimmen. So betrachtet er zum Beispiel die Wiederherstellung der örtlichen Handwerkschaft zugleich als eine Eroberung der inneren Freiheit, die gestattet, der Krankheit der Gewalttätigkeit zu entgehen, deren Trägerin die westliche Zivilisation ist – und als Forderung der politischen Freiheit in dem Maße, in dem der Boykott der durch einheimische Produkte ersetzten britischen Produkte die Interessen des Kolonisators erschüttert. Ja mehr noch: Die innere Freiheit ist bereits politische Freiheit. *Echte Selbständigkeit ist Selbst-Beherrschung oder Selbst-Kontrolle*.

Die Etappen auf dem Weg Indiens zur Unabhängigkeit sind genugsam bekannt: Märsche, Hungerstreiks, Konferenzen, Gefängnisse... Bei jeder Wendung dieses Abenteuers stand der kleine, halbbekleidete Mann, der seine «Wahrheitserfahrungen» fortführte und mit der schrecklichen Unbeirrbarkeit des Gewissens die realistische Kunst der Kompromisse verband; und hinter ihm standen Millionen seiner Mitbürger, die darauf warteten, daß er ihnen den Weg weise, den sie gehen sollten, ja mehr noch: daß er ihnen gleichsam auf wunderbare Weise, die *swarāj*, die Autonomie in der Freiheit geben würde, und waren dafür zu allem bereit. Der, den man seither den *Mahātma* (etymologisch gleichbedeutend mit «großmütig») nann-

te, ist für ein ganzes Volk das geworden, was nach Max Weber die Soziologie einen «charismatischen Führer» nennt, «der zugleich Inspiration gibt und als Symbol für die Unabhängigkeitsbewegung dient».⁴ Wir haben schon gesagt, wie sehr er sich seit der «Nacht von Maritzburg» mit der indischen Gemeinschaft identifizieren und Sprecher ihrer Forderungen werden wollte. Doch genügt das nicht, um das erstaunliche Gehör zu erklären, das er auf Seiten der indischen Massen fand und selbst bei denen, die hinsichtlich der Taktik des politischen Kampfes nicht mit ihm einig gingen. Häufig hat man darauf hingewiesen, in wie genialer Weise er eine Strategie erfand, welche die Vorstellungskraft des Volkes in ihren Bann schlug und seine Kräfte mobilisierte. Schweigemärsche, Hungerstreiks... Aber damit sind wir erst an der Peripherie des Verständnisses seiner Person angelangt.

Das Geheimnis des Einflusses Gandhis liegt ganz offenbar in der Ausstrahlung seiner «Heiligkeit», der Anziehungskraft der anderen Dimension, die in diesem Menschen ein Antlitz gewann. Selbst der Agnostiker Nehru spürte diese magnetische Kraft. «Vom Grunde seiner Augen», schrieb er, «schaute uns das Unbekannte an.»⁵ Doch damit diese Anziehung auf die Massen wirklich allmächtig wurde, war es nötig, daß diese selbst dafür geöffnet waren. Den Schlüssel dieser Verfügbarkeit liefert uns zum großen Teil die besondere soziologische Konstellation Indiens. Louis Dumont hat in bemerkenswerter Weise dargetan, welche beherrschende Stellung in Indien der Entsagende besitzt.⁶ Tatsächlich außerhalb der Welt stehend, das heißt außerhalb des hierarchisierten Beziehungsgewebes, in dem der Inder seine Identität findet, ohne jemals zu einer echten Individualität emporzutauchen, spielt der Entsagende im Hinblick auf die Massen eine polarisierende Rolle: Er repräsentiert die zum Vorschein gekommene Individualität, die erworbene geistige Freiheit; er ist der, der sich bereits auf dem Wege befindet und seine Etappen wie sein Ziel kennt. Daher wird der *Guru*, der Meister des Geisteslebens, verehrt und gehört. Max Weber hat als eine der Charakteristiken des «charismatischen Führers» die Tatsache genannt, daß er von der Gruppe aus gesehen eine Marginalpersönlichkeit, wenn nicht gar eine abseits stehende Persönlichkeit ist. Das gilt vor allem für den Entsagenden in der traditionsgebundenen indischen Gesellschaft mit jener Besonderheit, daß diese Marginalisierung hier ein fast institutionelles, weil religiös motiviertes und als höchster Lebensstand anerkanntes Phänomen ist.

Nun war Gandhi aber zu seiner Zeit der große Entsagende schlechthin. Daher auch das Gehör, das ihm spontan von der zutiefst religiös gebliebenen indischen Masse entgegengebracht wurde. Er war der bewunderte *Guru*, den man zu sehen und zu berühren wünschte, dessen Ratschläge man hören wollte und dessen Weisungen man zu folgen bereit war, gleich was es kosten mochte. Wer jemals in Indien gesehen hat, wie sich um einen großen *Guru* Leute aller Stände drängen, die gekommen sind, um ihm Ehre zu erweisen, von ihm den bestärkenden Ausblick und das befreiende Wort zu empfangen, der weiß, wie sehr das Sehnen nach geistiger Erkenntnis in diesem Volke lebendig bleibt, wie sehr die indische Seele für die Ansteckung einer gelebten Mystik empfänglich ist. Im Verlauf eines Gespräches mit Nehru, von dem er in seinen *Antimémoires* berichtet, bemerkt André Malraux, daß «Europa nach den Rednern der totalitären Systeme schlecht begriffen hat, daß Gandhi Massen überzeugen konnte, ohne die Stimme zu erheben». Nehru antwortete ihm: «Hier kommen die Massen, um einen *Guru* zu sehen, selbst wenn er kein Wort sagt: Sie erwarten davon einen ungreifbaren Segen. Sie kamen, um Gandhi zu sehen. Bis zu einem gewissen Punkt wußten sie schon, was er ihnen sagen würde: Die Massen wissen häufig, was man ihnen sagen will. Aber er offenbarte ihnen, was in ihnen war. Und vor allem, was sie *tun* konnten... Um die Zukunft zu gestalten, appellierte Gandhi an uralte Gefühle...»⁷ Was er verkündete, überraschte durch seine einleuchtende Klarheit... Lange bevor er berühmt wurde, hatte Gokhale gesagt: «Aus einfachen Kreaturen kann er Helden machen.» Er gab jedem Vertrauen zu sich selbst und sagte: «Ihr werdet das, was Ihr bewundert...» Seine Zuhörer wurden selbstverständlich Freiwillige für die Unabhängigkeit, aber auch ... für ... eine andere Sache...»⁸ Dieses Stocken des ungläubigen Pandit am Ende seiner Erklärung ist wunderbar. Zweifellos hatte er sagen wollen: «Freiwillige für den Unbekannten.» Aber für Gandhi hieß das: «Freiwillige für das geistige Streben, für Gott (gleich welchen Namen man ihm geben mochte).» Und das Geheimnis seiner Anziehungskraft hatte seinen Sitz in dieser anderen Wirklichkeit, deren Schwingungen und Energie seine Landsleute in ihm vernahmen.

Wenn es also unbestreitbar ist, daß in Gandhi – der sich als «praktischen Idealisten» definierte – die Ausstrahlung des gelebten Geisteslebens einen machtvollen Sauerteig der Umwandlung Indiens in eine unabhängige Nation bildete, so schwebte

doch auch über seinem Beginnen der Schatten des Fehlschlages. Die Stunde der Unabhängigkeit war für ihn und für Indien die der Tragödie. Er wußte besser als irgendein anderer, daß auch der indische Mensch seiner Natur und seiner Tradition nach ebenso zur Gewalttat neigt wie jeder andere, selbst wenn er – ebenfalls aus Tradition – für den geistigen Anruf der Gewaltlosigkeit empfänglicher ist. Er wollte den Menschen ändern. Aber als 1946 die blutigen Unruhen von Kalkutta ausbrachen, bei denen sich Hindus und Moslems gegenseitig töteten und die sich bald zu regelrechten Feldzügen erweiterten, begann der Todeskampf – nicht seiner Gewißheiten, aber seines Traumes. «Niemand hatte ich derartige Finsternis erlebt», schrieb er im Januar 1947.⁹ Und vertraulich erklärte Nehru: «Jetzt weiß ich, daß es mir nicht gelungen ist, Indien zu überzeugen. Die Gewalttat herrscht überall um uns herum. Ich bin eine fehlgegangene Kugel...»¹⁰ Er war ein Zeichen des Widerspruches geworden, und von allen Seiten erhob sich haßerfüllte Aggressivität gegen ihn, wahrscheinlich um so stärker, als sie so lange Zeit zurückgehalten worden war. Durch Erneuerung des Hinduismus hatte er wider Willen die Voraussetzungen für eine religiös-politische Situation geschaffen, in der die Moslems sich verletzt und beherrscht fühlten. Indem er für die Integration der Unberührbaren kämpfte und vor allem indem er Hindus und Moslems aufrief, einander zu lieben als Brüder, stellte er sich den Fanatikern der Hinduorthodoxie als Verräter dar. 1947 wurde die Teilung Indiens vorgenommen, und im Gefolge davon kam es zu Metzeleien und Bevölkerungsverschiebungen. Noch einmal versuchte er, die Liebe zu retten. Man sah ihn auf den Wegen, mitten unter den Armen und Flüchtlingen bei dem Versuch, ihnen die Versöhnung abzurufen. Nach einem Fasten bis an die Grenzen des Todes gelang es ihm am 18. Januar 1948, von den Hinduorganisationen und den Moslemführern eine Friedenserklärung zu erlangen, die eine Koexistenz ermöglichte, welche indessen nur kurzlebig sein sollte. Am 30. starb der kleine Mann mit der unerschütterlichen Seele, ermordet, den Namen Gottes – *Ram* – stammelnd.

Muß man nun alles in allem angesichts von Gandhis großem Unternehmen von einem Scheitern sprechen und all den «*Realpolitikern*» Recht geben, die im politischen Kampf den Einsatz geistiger Waffen für sinnlos und gefährlich halten? Muß man nicht mit der bitteren Ironie von Raymond de Becker sagen, daß «viele andere Länder, ohne jemals so schöne Ideale vertreten zu haben,

mit bedeutend geringerem Aufwand zur Unabhängigkeit kamen und daß die Erfahrung, die Gandhi machen mußte, zugleich auf der achtenswertesten Hoffnung und der tragischsten Illusion beruhte?«¹¹ Das dürfte zu oberflächlich geurteilt sein und eine Illusion verraten, die unendlich viel tragischer ist als die, welche Gandhi zugeschrieben wird. Nichts wird jemals den außerordentlichen Einfluß des Mahâtma beim Erwachen Indiens verschleiern können, selbst wenn wir gewisse theoretische wie praktische (vor allem auf wirtschaftlicher Ebene) Grenzen dieses Einflusses erkennen müssen. Der Irrtum besteht darin anzunehmen, man könne Politik treiben im Namen des Menschen und für ihn und sich zugleich von der Ethik und vielleicht der Mystik trennen; und es könne eine radikale und fortschrittliche Umwandlung der Gesellschaft zustande kommen ohne «Umkehr der Herzen». Wenn es stimmt, daß diese «Umkehr» zum Opium und zum Ausbrechen aus der Lebenswirklichkeit werden konnte und werden kann, und daß es im Namen solcher Verirrungen durchaus berechtigt ist, wachsam und auf der Hut zu sein, so ist diese Umkehr nichtsdestoweniger in Wirklichkeit, wenn sie von neuem ihre Bindung an die menschlichen Solidaritäten wiederfindet und dadurch ihren historischen Standort, eine notwendige Bedingung für soziale Wandlungen.¹² Bis auf unsere Tage hat die Geschichte dies klar erwiesen oder zumindest ahnen lassen. Das Abenteuer der indischen Unabhängigkeit unter der Führung Gandhis beweist die Möglichkeit. Es zeigt zugleich deutlich die ungeheure Schwierigkeit. Doch müßte man sich in einzigartiger Form Illusionen über den Menschen hingeben, wollte man glauben, daß der Appell an die inneren Befreiungen nicht gegen denjenigen, der ihn ergehen läßt, die wildesten Widerstände vereint und auf den Plan ruft; so sehr werden gerade dadurch die instinktivsten Grundlagen der zwischenmenschlichen Beziehungen und die dunkelsten und heftigsten Mächte der Herrschaft und des Todes erschüttert, die im tiefsten Inneren des menschlichen Wesens verborgen liegen. Wichtig ist, daß man weiß, ob man auf seiten dieser «etablierten Ordnung» steht oder auf seiten einer radikalen Revolution: jener Revolution, die, ohne die Bedeutung der strukturellen Änderungen zu verkennen, damit beginnt, daß sie die Axt an die Wurzeln legt. Gandhi seinerseits hatte sich entschieden.¹³

Ähnliche Schlußbetrachtungen lassen sich im Anschluß an das Leben und Werk Martin Luther Kings machen; und vieles, was wir über den Ma-

hâtma gesagt haben, könnte im Hinblick auf den Baptistenpastor wiederholt werden. Das ist nicht weiter erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie weit das Ideal und die Praxis Gandhis King beeinflusst haben. Im Jahre 1950, fünf Jahre vor dem Boykott von Montgomery, der in entscheidender Weise King veranlaßte, sich für die Forderung der Bürgerrechte einzusetzen, machte er Bekanntschaft mit den Gedanken Gandhis. «Bei der Lektüre seiner Bücher», bestätigte er, «war ich tief ergriffen von seinen Feldzügen des gewaltlosen Widerstandes... Je tiefer ich in Gandhis Philosophie eindrang, desto stärker verminderte sich meine Skepsis der Macht der Liebe gegenüber; schließlich kam ich soweit, daß ich zum erstenmal erkannte, wie sehr die christliche Lehre von der Liebe, die in Gandhis Methode der Gewaltlosigkeit praktiziert worden ist, eine der mächtigsten Waffen darstellt, über die ein unterdrücktes Volk im Kampf für seine Freiheit verfügt.» In der Folgezeit – im Jahre 1959 – sollte er eine «Wallfahrt» nach Indien unternehmen. Diese, so schreibt er, «hatte auf mich persönlich einen gewaltigen Einfluß; es war in der Tat ermutigend, direkt die erstaunlichen Ergebnisse eines gewaltlosen Kampfes um die Unabhängigkeit zu sehen¹⁴.» Zu dem direkten Einfluß Gandhis auf King kommen die beiden gemeinsamen Quellen ihrer Inspiration hinzu: natürlich das Evangelium, aber auch der *Essay on civil Disobedience* von H. D. Thoreau, den Gandhi in den Jahren 1908–1909 im Gefängnis in Johannesburg verschlungen hatte und der bereits 1944 auch auf den jungen King größten Eindruck machte. Thoreau war im übrigen auch selbst von verschiedenen heiligen Büchern des Orients beeinflusst, vor allem von der *Bhagavad Gîta*.

Diese geistige Verwandtschaft kann jedoch keinesfalls die Verschiedenheiten zwischen dem Unternehmen des Entsagenden aus dem Hinduismus und dem des christlichen Pastors verschleiern. Vielleicht muß man zunächst einmal daran erinnern, daß King im Alter von 39 Jahren gestorben ist. Während Gandhi, der mit 79 Jahren starb, sein Werk ein halbes Jahrhundert hindurch weiterführen konnte, hat sich die Aktion des Pastors in der kurzen Periode von 13 Jahren abgespielt. Der Mann, der in Memphis ermordet wurde, war noch im Suchen begriffen; bei ihm waren noch schlummernde Kräfte und Möglichkeiten, noch nicht zur Reife gelangte Früchte zu erwarten.

Doch halten wir uns nicht bei den Verschiedenheiten der sozio-politischen Zusammenhänge auf. Obwohl es oft anders scheinen mag, läßt sich die

heutige Rassentrennung in den Vereinigten Staaten nicht einfach und direkt mit einem Kolonisationsphänomen gleichsetzen. Denn die grundsätzliche Gleichheit der fundamentalen Bürgerrechte für jeden amerikanischen Bürger bleibt, wie schwierig es auch sein mag, sie in der Praxis und im Einzelfalle durchzusetzen, eine der Grundlagen der Union, und die Bezugnahme auf Lincoln ein konstituierendes Element des nationalen Bewußtseins. Das Farbigenproblem in den Vereinigten Staaten ließe sich zweifellos viel eher vom Standpunkt des Klassenkampfes her analysieren, der einen spezifisch rassistischen Koeffizienten in der Definition einer unterdrückten Klasse enthält, deren Grenzen aber weit über den farbigen Bevölkerungsteil hinausreichen. Wenn Ralph Abernathy sich heute einer Analyse dieser Art zu nähern scheint, wie seine Bemühungen bezeugen, die farbigen Amerikaner in die Welt des Syndikalismus einzugliedern, hat King seinerseits, gleich der gesamten farbigen Gemeinschaft, die ihm folgte, das Problem nur als Problem einer Integration angesehen, die die Forderung der *Black Power* ablehnte. Er wollte erreichen, daß die nationale Einheit konkrete Wirklichkeit wurde durch tatsächliche Anwendung von juristisch anerkannten Rechten für jeden Bürger der Vereinigten Staaten.

Die Größe Kings besteht darin, daß er sich bereitgefunden hat, Führer dieses Streites zu werden, mit allen persönlichen Risiken, die dies barg, und zur Erreichung des Zieles nur Mittel der Gewaltlosigkeit einzusetzen. Gleich Gandhi ordnete King das politische Handeln ethischen Imperativen unter, die sich auf eine geistige Überzeugung gründeten: Die «Kraft zu lieben» (ein Äquivalent für Gandhis Begriff des *satyágraha*) ist die einzige Macht, die fähig ist, Gerechtigkeit zu erobern, nicht allein dadurch, daß sie die Würde des Unterdrückten wie des Unterdrückers unbeeinträchtigt läßt, sondern auch dadurch, daß sie zwischen ihnen eine Beziehung des «Umdenkens» schafft, die das erste Element der neuen Situation der Integration bildet. In den schlimmsten Augenblicken der Entfesselung der Gewalttätigkeit hat King sich bisweilen die Frage nach der praktischen Gültigkeit dieser Überzeugung gestellt. Aber jedesmal hat er sie erneut bejaht, da er im übrigen auch aufgrund der völlig unerwarteten, da unwahrscheinlichen Erfolge ihrer kollektiven Praktizierung seit dem ersten Boykott von Montgomery überzeugt war. Man erinnere sich zum Beispiel des schlimmen Frühjahrs 1963 in Birmingham, wo die Rassentrennung unter der Fuchtel des wilden Rassisten Eu-

gène Bull Connor die übelsten Blüten trieb. Als sie aus dem Gefängnis entlassen waren, nahmen Martin und seine Freunde das Risiko auf sich, die Kinder zu mobilisieren. Connor stoppte ihren Marsch mit Wasserwerfern und ließ dann seine Polizeihunde auf sie los. Daraufhin traten Erwachsene an ihre Stelle. Nachdem sie gebetet hatten, rückten sie angesichts der Sbirren Connors weiter vor. Daraufhin wurde Befehl gegeben, auch gegen sie die Wasserwerfer zu betätigen und die Hunde loszulassen. «Doch», so berichtet Martins Frau Coretta, «es geschah etwas Wunderbares: Connors Leute hielten sich zurück, um sie durchziehen zu lassen. Der moralische Druck einer Welt, die auf sie schaute, und die geistige Kraft dieser Handvoll Schwarzer hatten ihre Disziplin gebrochen und sie entwaffnet. Billups führte seine Leute zwischen ihren Reihen hindurch und ging an den angekoppelten Hunden vorbei. In einem in der Nähe liegenden öffentlichen Park beteten sie noch einmal, kehrten dann im Zug in ihre Kirche zurück und sangen dabei Freiheitslieder.»¹⁵

Außer seinem Zeugnis über die Art und Weise, wie Martin die Macht seines ethisch-geistigen Ideals erprobte, ist dieser Bericht aufschlußreich für den ekklesialen Kontext, in dem King in seiner Funktion als Führer der Bewegung in Beziehung zu der farbigen Gemeinschaft steht. In dieser Hinsicht zeigt sich ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Fall Gandhis und dem Kings. Es ist nicht sicher, ob man bei King überhaupt von «charismatischer Führerschaft» sprechen kann. Im übrigen fehlt bei ihm das Element der Marginalisierung, das bei dem indischen Entsagenden so deutlich greifbar war. King ist ein voll und ganz integrierter Mensch, sowohl in der amerikanischen Gesellschaft wie in der farbigen Gemeinschaft. Durch seine Bildung und den relativen Wohlstand, dessen er sich erfreute, stellte er für den schwarzen Amerikaner geradezu ein Symbol der Integration dar, nach dem er strebt. Als er nach und nach berühmt geworden war, trat er im Fernsehen auf, trug Manschettenknöpfe, schrieb Bücher, sprach mit dem Präsidenten, empfing den Nobelpreis. Das alles verstärkte in der Masse diese Symbolbedeutung. Bemerkenswert ist im Falle Kings die sich fortschreitend vollziehende Verbindung einer vorhergehenden und wesenhaft funktionellen Führerschaft mit der nachträglichen und hinzukommenden Rolle als symbolische Repräsentation. Wenn King an die Spitze des Kampfes für die Bürgerrechte treten konnte, dann weil er Pastor war, das heißt Verantwortlicher für die christliche Ge-

meinschaft, und weil die Kirche (vor allem in ihren presbyterianischen Formen) im großen und ganzen der einzige Ort ist, in dem die schwarze Gemeinschaft der Vereinigten Staaten, die durch die Rassentrennung in die Randbezirke der Nation abgedrängt ist, wirklich ihre menschliche Einheit und kollektive Identität findet und sich hier eine Art spezifischer Kultur mit biblischer Inspiration gebildet hat.¹⁶ Auf diese Weise und keineswegs im charismatischen, sondern im funktionellen Sinne ist der Pastor Führer des Volkes geworden, sobald die ideologische Verbindung zwischen der christlichen Auffassung und dem Kampf um die Gerechtigkeit zustande gekommen ist, wie dies bei King der Fall war; und so haben wir keine Unterbrechung der Kontinuität zwischen der geistlichen Führerschaft und der Leitung des Unternehmens der sozialen Umwandlung. Die meisten Verantwortlichen im Kampf um die Bürgerrechte sind Pastoren. Seine Organisation stützt sich auf die christlichen Gemeindestrukturen. Die Losungsworte gehen von der Kirche aus, und sie ist der Versammlungspunkt vor und nach den einzelnen Aktionen zur Geltendmachung ihrer Forderungen. Die Protestmärsche werden unterbrochen von Gebeten, und bisweilen schließen sie mit einem Gottesdienst. Freiheitslieder und Negro-Spirituals mischen sich untrennbar miteinander. Dieser Zusammenhang erhält die Position Kings als geistiger Führer in der sozialen Umwandlung. King hatte das Verdienst, mit allen Konsequenzen die totale Verantwortung für das Volk auf sich zu nehmen, die in seine pastorale Funktion einbezogen war. Für einen Pastor ist das Hauptmittel zur Ausübung seiner Verantwortlichkeit das Wort. Es ist außerordentlich lehrreich zu hören, wie King predigte, um an den Glauben und die Hoffnung seiner Gläubigen zu appellieren. Die dynamisierenden Schemata für die Mobilisierung im Sinne der Bürgerrechte finden wir in identischer Form in der Mehrzahl seiner Predigten wieder. Es sind die Schemata der Befreiung (Auszug aus Ägypten, Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde) und Schemata der Bekehrung (an erster Stelle aus der Inspiration der Bergpredigt). Zwei Gestalten sind dabei beherrschend: Moses und Christus. King handhabt diese Schemata voll Glauben und Beredsamkeit; wenige haben wie er verstanden, die Bibel zu «aktualisieren». Aber wenn diese Predigt eine derart anspornende Kraft für die schwarze Gemeinde besaß, dann auch weil diese seit der Zeit der Sklaverei, zu der sie einen fast totalen Kulturverlust erlitten hatte, die Wurzeln ihrer Identität

nur dadurch wiederfand, daß sie die biblische Geschichte als eigene Geschichte übernahm. Hier hatte der christliche Glaube eine spezifisch «schwarze» Ersatzkultur hervorgebracht. Wenn King den Durchzug durch das Rote Meer erwähnte, so war das ein Ereignis der eigenen Vergangenheit, das die Gläubigen als Träger unmittelbarer Hoffnung und damit als Aufruf zur Aktion aufnahmen. Und sie erkannten in King – bewußt oder unbewußt – eine Art neuen Moses.

Wir sind hier weit entfernt von dem geistigen Rahmen des Werkes Gandhis. Wenn man diesen Abstand ausmessen wollte, so müßte man erneut einen Vergleich ziehen und einen (jedoch durch gemeinsame Einflüsse abgeschwächten) Gegensatz feststellen zwischen der jüdisch-christlichen und der asiatischen Welt mit ihrem unterschiedlichen Herantreten an das Verhältnis zwischen Zeit und Ewigkeit und an das göttliche Handeln in der Geschichte. Auf jeden Fall rechtfertigt der Vergleich Gandhis und Kings als geistig-geistliche Gestalten zweifellos die von R. C. Zaehner beobachtete religionstypologische Dualität.¹⁷ Gandhi ist unverkennbar ein Repräsentant des mystischen Religionstyps, King ein Modell des prophetischen. Die Ausstrahlung des ersten der beiden rührt von dem von ihm übernommenen Lebensstand des Entsagenden her, von dem göttlichen Leben, das in ihm wohnt und in ihm ist für die, denen er als anziehende und schweigende Präsenz des Absoluten begegnet. Die ethische Umkehr, die er verlangt als Bedingung und Motor einer echten Befreiung Indiens, verschmilzt mit einem mystischen Abenteuer. Der Einfluß des schwarzen Pastors ist der des Propheten und eingesetzten Führers des Volkes, der mit Hilfe des Wortes Gottes Absichten verkündet und ihre Verwirklichung in Gang setzt, indem er sich an die Spitze einer historischen Heilsbewegung stellt. Die ethische Umkehr, die er verkündet, ist Einschärfung des Wortes; sie verschmilzt keineswegs mit dem mystischen Abenteuer.¹⁸ Gott ist in uns, sagt Gandhi; Gott ist mit uns, beteuert King. Aber für den einen wie für den anderen beruhen diese Erklärungen auf einer geistigen Erfahrung persönlicher Art. King hat sich darüber mehrmals seinen Freunden gegenüber im Vertrauen ausgesprochen. Als eines Tages die Mordandrohungen, die seine Frau und er erhielten, nicht aufhören wollten, begann sein Mut zu wanken. «Ich war bereit, aufzugeben. Ich suchte nach einem Weg, unterzutauchen, ohne als Feigling dazustehen. In dieser Situation der Erschöpfung, als mein Mut fast völlig verloren war, be-

schloß ich, mein Problem in die Hand Gottes zu legen... Ich betete laut: «... die Menschen wenden sich an mich, um Führung zu bekommen, und wenn ich ohne Kraft und ohne Mut vor ihnen hergehe, werden auch sie wankend... Ich bin an der Stelle angelangt, an der ich allein nichts mehr tun kann.» Und in diesem Augenblick hatte ich das Bewußtsein der göttlichen Gegenwart, wie ich es nie zuvor gehabt hatte. Es war, als könne ich die ruhige Versicherung einer inneren Stimme vernennen: «Auf, für die Gerechtigkeit! Auf, für die Wahrheit! Gott wird dir immer zur Seite stehen!» ... Meine Unsicherheit verschwand, und ich war bereit, mich allem zu stellen.»¹⁹

Aber belassen wir es bei dieser sich in großen Zügen nahelegenden Parallele, die eine ausführlichere Weiterführung nuancieren würde. Gleich dem Werke des Mahátma hat auch das des ermordeten Pastors seine Grenzen und seine Enttäuschungen gehabt. Manche Mitglieder der schwarzen Gesellschaft Amerikas haben angesichts der Langsamkeit, mit der die Wandlungen eintraten, schon zu Lebzeiten Kings vorgezogen, den Weg der Gewalttätigkeit einzuschlagen. Martin wußte um den bitteren Geschmack zerstörter Träume. «Das Leben des Paulus ist die tragische Geschichte eines zerstörten Traumes... Die zerstörten Träume sind die Kennmarke unseres sterbli-

chen Lebens.» Aber wie er es von seinen Brüdern verlangte, schaute auch er ihnen ehrlich ins Auge. «Zweifellos werden manche von uns sterben, bevor das Tor der Freiheit erreicht ist, aber wir müssen weiter unseren Kurs einhalten. Wir müssen eine begrenzte Enttäuschung annehmen, dürfen aber niemals unsere grenzenlose Hoffnung verlieren.»²⁰ Für King vermochte dieses hartnäckige Beharren auf der Hoffnung einen zerstörten Traum zu einem Traum zu machen, dessen Erfüllung nur aufgeschoben war. Sein Glaube, ohne den «die schönsten Träume des Menschen schweigend in Staub zerfallen», gab ihm die Sicherheit, daß eines Tages die Morgenröte aufgehen werde. Zusammen mit anderen geistig-religiösen Bezugnahmen war dies auch für Gandhi eine Gewißheit. Die Erschütterung der Hoffnung, die einer wie der andere im Bewußtsein der Menschen verursacht hat, bezeugt, daß, wenn es der Macht ohne Weisheit nicht gelungen ist, eine echt menschliche Politik zu begründen, die dringende Notwendigkeit einer Weisheit, und mehr noch, eines Glaubens und einer Mystik, insgeheim oder ausdrücklich anerkannt wird. Wer würde nach dem, was Gandhi und King gewesen sind und getan haben, zu behaupten wagen, in den großen Wandlungen unserer Geschichte könnten die echten Helden nicht auch die «Heiligen» sein?

¹ Über Gandhi siehe das ausgezeichnete Büchlein von S. Lasser, *Ghandi et la non-violence* (Paris 1970); darin finden sich auch weitere bibliographische Angaben.

² M. K. Gandhi, *Expériences de Vérité ou Autobiographie* (Paris 1950) 2-3.

³ Wir entnehmen diesen Abriß dem Buch von S. Lasser, 33.

⁴ Vgl. G. Rocher, *Introduction à la Sociologie générale*, Bd. 3 (Paris 1968) 245, 137.

⁵ J. Nehru, *Ma vie et mes prisons* (Paris 1952) 222.

⁶ Vgl. L. Dumont, *La civilisation indienne et nous* (Paris 1964); *Homo Hierarchicus* (Paris 1966), siehe vor allem Anhang B.

⁷ Diese Bemerkung Nehrus ist recht interessant für die Soziologie der Entwicklung, wenn diese sich nach der wohlthätigen oder verhängnisvollen Rolle der religiösen Substrate für die Mobilisierung eines Volkes zu seinem sozialen und politischen Fortschritt fragt. Wenn Gandhis ökonomische Initiativen eindeutig reaktionäre Aspekte zeigen, so haben seine politischen Unternehmungen bekanntlich nur in dem Maße Erfolg gehabt, in dem er es verstand, die «uralten Gefühle» zu mobilisieren, von denen Nehru spricht, nämlich die traditionellen religiösen Energien und Schemata Indiens. Das stärkt die Stellungnahme Soedjatmokos, wenn er behauptet, die Entwicklung verlange die Aktivierung dieser grundlegenden Motivierungen einer Gesellschaft, die «in dem religiös-kulturellen Mutterboden» einer Gesellschaft «organisch enthalten» sind und deren Mobilisierung nur dann möglich wird, wenn sie von innen her ausgelöst wird, from the «well-spring of religious life itself (aus dem Urquell des religiösen Lebens selbst)». Vgl. H. Desroche, *Sociologies Religieuses* (Paris 1968) 150-173.

⁸ Vgl. A. Malraux, *Antimémoires* (Paris 1967) 327-328.

⁹ Harijan, 5. Januar 1947.

¹⁰ Vgl. A. Malraux, aaO. 355.

¹¹ R. de Becker, *L'Hindouisme et la crise du monde moderne* (Paris 1966) 90-91.

¹² Vgl. Paul VI., *Lettre apostolique sur les questions sociales* (14. Mai 1971) Nr. 45.

¹³ Die Dringlichkeit einer praktischen Stellungnahme in dieser Diskussion wird denen nicht entgehen, die den Fragen des Soziologen Georges Friedmann zustimmen, wenn er feststellt, daß in der heutigen Gesellschaft ein «großes Ungleichgewicht» herrscht. «Was im Westen wie im Osten im höchsten Maße fehlt», sagt er, «ist eine Politik (im strengsten Sinne des Wortes) des Besser-Lebens auf der Grundlage eines Wertsystems» (*La Puissance et la Sagesse* [Paris 1970] 80-81). Interessanterweise bekundet Friedmann, der sich in einer ersten Veröffentlichung Gandhis Unternehmen gegenüber kritisch zeigt wegen seiner negativen Bewertung des wissenschaftlichen und technischen Fortschrittes, die er an den Tag legt, in einer zweiten, späteren Veröffentlichung, die er der ersten gegenüberstellt – nach einer Vertiefung der Analyse der heutigen Gesellschaft – ein bewunderndes Verständnis dem Mahátma gegenüber. «Wir dürfen nie vergessen», schließt er, «was – gerade für unsere Zeit – in dem Urteil eines weisen Hindu an Wahrem enthalten ist: Die Menschheit braucht (gelebte Ideale) und nicht so sehr Ideologien» (ebd. 238).

¹⁴ M. L. King, *La Force d'aimer* (Paris 1965) 225-227. Eine Bibliographie über King findet sich in dem ausgezeichneten Buch von H. Gerbeau, *Martin Luther King* (Paris 1968).

¹⁵ C. Scott King, *Ma vie avec M. L. King* (Paris 1970) 240.

¹⁶ Man hat in den Vereinigten Staaten die Schaffung anderer – säkularisierter – Brennpunkte zur Bestätigung der «schwarzen» Identität versucht. Aber ist es ihnen, selbst nach Kings Tod, irgendwie gelungen, sich über den Kreis sehr kleiner Gruppen hinaus durchzusetzen? Interessant ist in diesem Zusammenhang die erstaunliche und höchst aufschlußreiche Erklärung von Huey Newton, einem der Verantwortlichen der Black Panthers: «Alles, was wir erreicht haben, ist der Krieg und viel vergossenes Blut. Wir waren so anmaßend, daß wir die Vernichtung der Kirche verkündeten. Als wir aus ihr

fortgegangen sind, haben wir uns von der Gemeinschaft entfernt; denn die Kirche ist die einzige Institution, in der die gesamte schwarze Gemeinschaft sich auf diese oder jene Weise wiederfindet... Wir werden zur Kirche zurückkehren» (23. Mai 1971).

¹⁷ Vgl. R. C. Zaehner, *Inde, Israël, Islam. Religions mystiques et Révélations prophétiques* (Paris 1965) Kap. 1.

¹⁸ Nach seiner Indienreise stellte King sich die Frage, ob er nicht Gandhi folgen solle auf dem Weg der Entsagenden, indem er alles von sich gäbe, was er besaß. «Schließlich», so schreibt Coretta, «entschied er sich, daß er angesichts der amerikanischen Lebensbedingungen gewisse Dinge haben müsse und daß er sich bemühen müsse, auf geistiger Ebene Gandhi ähnlicher zu werden» (aaO. 191).

¹⁹ *La Force d'aimer* 193, vgl. 230.

²⁰ Ebd. 131–143.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Joseph Beaudé

«Christen ohne Kirche» –
Gedanken zu einem Buch
von Leszek Kolakowski

Das im Jahre 1965 in polnischer Sprache erschienene Buch von Leszek Kolakowski, *Świadomość religijna i wieź kościelna*, wurde 1969 von Anna Posner ins Französische übersetzt und erschien in Paris mit dem Titel *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Dieses umfangreiche Werk eines marxistischen Philosophen bietet eine nichtkonfessionelle Interpretation des Christentums an, «die sich gründet auf die Prinzipien des historischen Materialismus, welcher die Phänomene des religiösen Bewußtseins unter Bezugnahme auf ihre historische Entstehung zu strukturieren sucht». Gegenstand und Thema des Buches ist der Gegensatz zwischen religiösem Bewußtsein und Institution. Der Autor sucht durch Untersuchung der anti-institutionalistischen Lehren den «Widerstreit zwischen *Glauben* und *Konfession*» zu erläutern und seine Wirkung aufzuzeigen. Diese Kontestation der Institution scheitert: Entweder geht sie unter, weil sie «rein» bleiben will, das heißt radikal unorganisiert, oder sie institutionalisiert und verleugnet sich damit selbst, um ihre Stärke zu behalten. In diesen theologischen Konflikten, die eine Ausdrucksform von Machtkonflikten sind, ist die Macht der Kirchen stets die stärkere. Das nichtkonfessionelle Christentum «hat den Kirchen gegenüber nicht die Kraft zu einer

wirklichen Zersetzungswirkung». Das bedeutet indessen nicht, daß es völlig wirkungslos geblieben wäre. Es konnte zwar nicht gegen die kirchliche Organisation ankommen, hat aber insofern doch eine Wirkung gehabt, als es die Kirchen zwang, seine Ideen zu assimilieren, um sie zu neutralisieren. Es ist eine «negative Kraft, die auf die sukzessiven Reintegrationen des positiven Christentums einen Einfluß ausübt».

geboren am 6. Januar 1932 in Lamballe (Frankreich), Dominikaner, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von l'Arbresle (Lyon), an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Ecole pratique des hautes études (Sorbonne), erhielt eine orientalistische Ausbildung am Institut de civilisation indienne von Paris, gehört dem Centre Thomas More de recherches en sciences humaines des religions (Lyon) an. Er veröffentlichte zahlreiche Artikel, vor allem in der Zeitschrift «Lumière et Vie».

wirklichen Zersetzungswirkung». Das bedeutet indessen nicht, daß es völlig wirkungslos geblieben wäre. Es konnte zwar nicht gegen die kirchliche Organisation ankommen, hat aber insofern doch eine Wirkung gehabt, als es die Kirchen zwang, seine Ideen zu assimilieren, um sie zu neutralisieren. Es ist eine «negative Kraft, die auf die sukzessiven Reintegrationen des positiven Christentums einen Einfluß ausübt».

Um diese dialektische Beziehung, die zwischen der Institution und ihrer Kontestation besteht, deutlicher sichtbar zu machen, ist Kolakowski genötigt, über seinen Gegenstand, wie er ihn auf der ersten Seite seines Buches umrissen hat, hinauszugreifen. Dieser konkret umrissene Gegenstand ist die zweite Reformation des 17. Jahrhunderts in Holland. Er beruft sich auf «gewisse orthodoxe (oder fast orthodoxe) katholische Lehren, die man, namentlich wenn man sie unter ideologischem Aspekt betrachtet, als bestimmten mystischen Lehren, die ich untersuche, ähnlich bewerten kann». Der Grund für diesen Rückgriff ist nicht eine einfache Ähnlichkeit, sondern der Umstand, daß diese denen der Sekten verwandten Lehren innerhalb der Kirche und der katholischen Orthodoxie zu finden sind. An ihnen erkennt man, wie der Antinstitutionalismus in unterschiedlichen Graden von der Institution assimiliert werden kann. In dieser Hinsicht tritt vor allem das aussöhnende Genie Bérulles, des großen mystischen Theologen und vollkommenen Mannes der Kirche, hervor.

Die Texte aus dem 17. Jahrhundert, die der Autor gelesen hat, sind ebenso vielfältig wie zahlreich. Aufgrund dieser Vielfalt und Anzahl wäre es unklug und wenig vornehm, ihn im Hinblick auf seine erste Absicht, «rein informative Tatsachen» zu bringen, beurteilen zu wollen. Im besten Falle besitzt der Leser eine gewisse sachliche Kenntnis über einige wenige Kapitel, niemals jedoch über das