

Mahatma Gandhi im Zeitalter der Terrorismusbekämpfung

100 Jahre „Hind Swaraj“

In vielen ehemaligen Kolonialländern ist das nationale Gedenken an die Erlangung der Unabhängigkeit mit dem Andenken an eine zu allem entschlossene Guerilla, an verlustreiche Kämpfe, an das Blut der Märtyrer für die nationale Sache und an einen durch militante Stärke schlußendlich doch noch dem Schicksal abgerungenen Sieg verbunden. Auch in Britisch-Indien gab es sporadisch gewaltsamen Widerstand, geheime Terrorzirkel, Bombenbastler und todesmutige Attentäter, die heute im Gedächtnis der Nation mit dem arabischen Lehnwort in modernen indischen Sprachen „Shahid“ (Märtyrer) verankert sind. Darüber hinaus gab es im Zweiten Weltkrieg die heute in Indien durchaus hochgeschätzte sogenannte Indische Nationalarmee (INA), die von Burma aus im Bündnis mit Japan ein Stück weit in den indischen Nordosten vordringen konnte. Nicht zu vergessen ist die kleine Indische Legion, die sich in Nazi-Deutschland aus alliierten Kriegsgefangenen rekrutierte und sich von Träumen von einem Durchbruch der Ostfront nach Zentralasien und vom Eindringen auf den indischen Subkontinent über Afghanistan nährte¹.

Auch wenn der Führer der Indischen Legion und der Indischen Nationalarmee (INA), Subhash Chandra Bose (1897–1945) heute in Indien in ehrenvoller Erinnerung gehalten wird, ist Indiens Unabhängigkeitskampf vor allem deswegen bemerkenswert, weil er gerade nicht mit pathetischer Gewaltbereitschaft im Namen von Volk, Nation oder Religion ausgefochten wurde. Der Kampf mit der Waffe blieb nur ein Nebenschauplatz dieser Auseinandersetzung. Vielmehr war es die gewaltfreie Massenmobilisierung, die die pax britannica herausforderte und schließlich das Mutterland des Imperiums zum Einlenken zwang. Keine vier Jahrzehnte nach der Veröffentlichung von Mohandas Karamchand Gandhis (1869–1948) antikolonialistischer Programmschrift „Hind Swaraj“ („Indiens Selbstregierung“) vor 100 Jahren (1909) wurden Indien und Pakistan tatsächlich unabhängig (1947) und stießen damit im Domino-Effekt weltweit die große Welle der Entkolonisierung an. Innerhalb weniger Jahre lösten sich das bis dahin scheinbar für die Ewigkeit eingerichtete British Empire und die übrigen europäischen Kolonialreiche bis auf geringfügige Restbestände auf.

In all dem Unheil, das durch das gewaltsame 20. Jahrhundert über die Menschheit hereingebrochen ist, erscheint dieser Unabhängigkeitskampf wie eine einsame Leuchte, wenn auch verschattet durch den traumatischen Bevölkerungsaustausch,

die Teilungsunruhen und die damit festgezurrt und bis heute nur mühsam im Zaum gehaltene Feindschaft zwischen Indien und Pakistan, die sich seit 1998 ohne großen Widerstand der internationalen Staatengemeinschaft zu modernen Atomstaaten hochrüsteten.

Wäre die Weltgeschichte anders und noch viel blutiger verlaufen, wenn es Mahatma Gandhi und seinen gewaltfreien Widerstand nicht gegeben hätte? Gewiß ist diese Frage hypothetisch. Was sich sagen läßt: Martin Luther King, Nelson Mandela, Lech Walesa und Vaclav Havel waren tief von Gandhi und dessen „Festhalten an der Wahrheit“ (Satyagraha) beeindruckt und bezogen von hier aus die Zuversicht, daß mit gewaltfreier Aktion für die gerechte Sache und der friedlichen Opferbereitschaft breiter Volksmassen ein Staat zu machen war². Ohne Gandhi hätte es vielleicht auch keine Friedensgebete in der Nikolaikirche in Leipzig, keine friedlichen Montagsdemonstrationen, womöglich auch keinen Mauerfall und keine Wiedervereinigung Deutschlands gegeben.

Doch nicht nur als Methode der Massenmobilisierung hat Gandhis Satyagraha seine Faszination bis in die Gegenwart hinein bewahrt. Dies wäre im übrigen auch ganz und gar nicht im Sinn Gandhis gewesen, verstand er doch seinen Ansatz nicht nur als Methode, sondern auch als Philosophie, ja sogar als Religion und sittliche Norm zugleich. Eine Verzweckung von Satyagraha lehnte Gandhi strikt ab³. Der Ausgangspunkt von Martin Luther Kings Gandhi-Interpretation war denn auch theologisch geprägt. Ausgerechnet seine Gandhi-Lektüre war es, die ihn zu einer weitreichenden Korrektur seiner früheren Überzeugung vom individualistischen Charakter der christlichen Forderung zur Feindesliebe bewogen hatte. Die Kraft der Liebe („force of love“) wurde für King zu einer Strategie der kollektiven Transformation, die darin bestand, dem Bösen kollektiven gewaltfreien Widerstand entgegen zu setzen. Das kontrafaktische „We shall overcome“ lebt aus dem, was King von Gandhis Satyagraha gelernt hatte, wie er freimütig bekannte. Gandhi wurde somit quasi zum Vordenker der Bürgerrechtsbewegung der 60er Jahre in den USA. Kings Beschäftigung mit Mahatma Gandhi und mit dessen Satyagraha war keine individuelle Entdeckung, sondern wurde von dem schwarzamerikanischen Prediger und langjährigen Präsidenten der University of Howard, Mordecai Johnson (1890–1976) geprägt, wo King Theologie studiert hatte. Die von Gandhi geprägte Idee der gewaltfreien Aktion hatte wie von selbst Eingang in schwarzamerikanische Theologie gefunden⁴.

Der südasiatische Kontext

„Hind Swaraj“ („Indiens Selbstregierung“) verfaßte der in Indien auch liebevoll Bapuji (Vater) Angesproche auf der elftägigen Rückreise auf der „Kildonan Castle“ von London, wo er drei Monate zugebracht hatte, nach Südafrika⁵. Das war kein

Zufall. Vor Beginn des Zeitalters der Interkontinentalflüge verschafften wochenlange Seereisen großen Geistern immer wieder Gelegenheit zu kreativer Muße. So erging es dem hoch engagierten Gandhi, der sich in seinen langen Jahren in Südafrika, Großbritannien und Indien zum selbstbewußten Polit-Aktivisten und tief religiösen Menschen zugleich entwickelt hatte. So nahm sich Gandhi gezielt vor, in der abgeklärten Atmosphäre an Bord des Ozeandampfers und ohne die Ablenkung durch aktuelle Zeitungslektüre die seit längerem geplante grundsätzliche Abhandlung über seine Zukunftsvision für Indien und den Weg dahin in seiner Muttersprache Gujarati niederzuschreiben. Noch im selben Jahr erschien denn auch das Gujarati-Original und die englische Übersetzung in Indien.

Zeitgeschichtlich gesehen entstand Gandhis Klassiker des Antikolonialismus und der gewaltfreien Aktion keineswegs auf einer Insel der Seligen, sondern vielmehr in einer komplizierten tagespolitischen Gemengelage. In Südafrika war es Gandhi gelungen, mit den Methoden der gewaltfreien Aktion die britische Kolonialmacht zu Zugeständnissen gegenüber der indischstämmigen Bevölkerungsgruppe zu bewegen und damit auch gleichzeitig die von ihm vertretene Bevölkerungsgruppe für seine Methoden zu gewinnen. Seit der ersten Satyagraha-Aktion 1906, bei der Gandhi anlässlich der Verbrennung der für Inder obligatorischen Registrierungskarte brutal zusammengeschlagen worden war, hatte er einiges an Erfahrung gesammelt und sich einen Namen als Kämpfer für die Bürgerrechte der diskriminierten indischen Einwanderer gemacht.

Auch im Mutterland Indien hatte man diesen aufopferungsvollen Kampf gegen restriktive Einwanderungsbestimmungen, gegen die polizeiliche Registrierung der herablassend „Coolies“ genannten südasiatischen Einwanderer und gegen die allgegenwärtige Diskriminierung aufmerksam verfolgt. Gleichzeitig war anlässlich der von den indischen Nationalisten bekämpften administrativen Teilung Bengalens 1905 eine andere, gewaltsame Widerstandsbewegung entstanden, die die Gemüter bewegte. Zum ersten Mal seit dem großen Militäraufstand von 1857/58 bildeten sich in Bengalen verschworene Zirkel, die sich bewaffneten und sich die Ermordung der britischen Kolonialherren vornahmen. Sie suchten und fanden hinduistische heilige Schriften und Traditionen, die ihre Ambitionen zum gewaltsamen Kampf gegen die Fremdherrschaft zu untermauern schienen. Die Aufforderung des Gottes Krishna an Arjuna zum Kampf im Krieg gegen die eigenen Verwandten, auf deren Hintergrund sich das berühmte philosophische Lehrgespräch der Bhagavadgita entfaltet, wollten sie wörtlich und nicht nur symbolisch ernst nehmen: Arjuna sollte schließlich seinem Kriegerethos folgen und in den Kampf ziehen⁶. Dem wollten es die jungen Nationalisten nachmachen. Gewaltlosigkeit wurde für sie zum Zeichen der Schwäche.

Einer der Ersten, die sich offen für den Kampf für die Unabhängigkeit stark machten, war der Herausgeber der Zeitschrift „Bande Mataram“, Sprachrohr der Nationalpartei, Aurobindo Ghose (1872–1950), der 1908 wegen aufwieglerischer

Aktivitäten verhaftet wurde. Als er im Mai 1909 freigesprochen werden mußte, hatte er sich allerdings bereits ganz von der Tagespolitik ab – und dem Yoga zugewandt, zog in das französisch beherrschte südindische Pondicherry, weit weg von seiner bengalischen Heimat, und wurde dort unter dem Namen Shree Aurobindo zu einem der anerkannten großen Gurus des 20. Jahrhunderts.

Die indischen Intellektuellen ebenso wie die 1885 gegründete Kongreßpartei sahen in der Teilung Bengalens einen politischen Schachzug der Kolonialherrschaft mit dem Ziel, eine Spaltung des bengalischen Widerstands herbeizuführen und hinduistisch-muslimische Animositäten zu provozieren. Die Verwaltungsreform trennte nämlich den muslimisch dominierten Osten (heute Bangladesch) und den hinduistisch dominierten Westen (heute der indische Unionsstaat West-Bengalen) mit der Hauptstadt Kolkata (Kalkutta).

Der Widerstand hatte durchaus eine Massenbasis: Zum ersten Mal hatte es Verbrennungsaktionen von westlicher Kleidung als Ausdrucksform eines neu gewonnen kulturellen Nationalismus gegeben. Auch die ursprünglich der kolonialen Herrschaft sehr gewogene Kongreßpartei hatte 1906 zum ersten Mal die Forderung nach „Swaraj“ (Selbstregierung) erhoben. Ob damit indische Beteiligung an der Regierung oder noch mehr gemeint war, blieb zwar zunächst offen. Doch die unbequeme Rhetorik des Widerstands machte deutlich, daß die Akzeptanz der scheinbar allmächtigen britischen Kolonialherrschaft nachließ. Darüber hinaus war zu befürchten, daß sich das Volk über kurz oder lang mit dem gewaltsamen Widerstand solidarisieren könnte.

In diesem zeitgeschichtlichen Umfeld einer sich formierenden antikolonialistischen Bewegung in Indien fand sich Gandhi 1909 an Bord der „Kildonan Castle“ wieder. Das Reisen war ohnehin ganz zu seinem Element geworden. Die Drohung des Entzugs der Kastenzugehörigkeit bei einer Fahrt über das Meer, die ihn bei seiner ersten Reise 1888 noch belastet hatte, spielte längst keine Rolle mehr. Gandhi hatte sein Studium in London abgeschlossen, war nach einem vergeblichen Versuch in Bombay in Südafrika zum erfolgreichen Anwalt geworden, hatte sich mit Politik und Gesellschaft, Philosophie und Religion intensiv beschäftigt, war zum Familienvater und zum freiwilligen Sanitäter im zweiten Burenkrieg (1899) und bei der brutalen Niederschlagung des Zulu-Aufstands (1906) geworden. Die Bibel hatte er von vorn bis hinten komplett durchgelesen, wobei besonders das christliche Doppelgebot der Liebe und die Bergpredigt einen bleibenden Eindruck bei ihm hinterließen. All dies beschreibt er freimütig in seiner Autobiographie „Meine Experimente mit der Wahrheit“ (1927).

Reform und Revolte

Schon die Entstehung von Früh- oder Vorformen bürgerlicher Zivilgesellschaft im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts war eng verbunden mit innerhinduistischen Reformanliegen, für die Ram Mohan Roy (1772–1833) die Richtung vorgegeben hatte.

Dessen theologische Neuinterpretation des Hinduismus als eine substantiell monotheistische Religion war verknüpft mit der Diagnose von aktuellem Reformbedarf, insbesondere mit einem ganz konkreten menschenrechtlichen Reformanliegen, nämlich dem Verbot der Witwenverbrennung. Die East India Company, die nach der Schlacht von Plassey (1757) und Buxar (1764) eine langfristig angelegte Territorialherrschaft über Bengalen aufgebaut hatte, widersetzte sich lange den Forderungen nach einem Verbot der Witwenverbrennung. Von einer Einmischung in religiöse Angelegenheiten bei dem von ihr beherrschten Volk versprach sie sich nämlich nichts als Scherereien, auch wenn diese Intervention menschenrechtlich gut begründet war. Aus diesem Grund war auch die christliche Mission grundsätzlich verboten, illegal einreisende Missionare wurden ausgewiesen. Dieses Verbot wurde erst mit der Charta von 1813 und auf Druck des britischen Unterhauses aufgehoben. Das Verbot der Witwenverbrennung kam erst 1829, nachdem Ram Mohan Roy und seine Mitstreiter jahrelang eine öffentliche Kampagne für dieses Verbot durchgeführt hatten.

Zwar wurde die Witwenverbrennung nur sehr selten praktiziert und ist auch von bedeutenderen hinduistischen Rechtsschriften keineswegs gedeckt, doch verdeutlichte dieser menschenverachtende Brauch die Reformbedürftigkeit des Hinduismus anscheinend mehr als alles andere. Lala Lajpat Rai (1865–1928), Bipin Chandra Pal (1858–1932), Bal Gangadhar Tilak (1856–1920) und andere Denker und Aktivisten des 19. Jahrhunderts setzten sich denn auch vehement für innerhinduistische Reformen sowohl auf sozialem wie auch auf theologischem Gebiet ein, wobei immer das Ziel war, den eigentlichen Kern des Hinduismus gegenüber seinen historischen Verfälschungen freizulegen.

Gleichzeitig schwärmten viele Reformer von der militärischen Widerstandskraft der Marathen, vor allem die des Shivaji (1630–1680) gegen den Mogul Aurangzeb in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Daneben hatte James Todd (1782–1835) mit seinen Forschungen zu den alten Überlieferungen aus Rajasthan zahlreiche ritterliche Heldengeschichten ausgegraben, die die Phantasie der Reformer beflügelten. Sie glaubten, daß die goldene indische Kultur der Antike noch intakt hätte bleiben können, wenn es mehr kriegerischen Heldenmut wie den des großen Marathen-Führers Shivaji gegeben hätte. Ursache des Niedergangs schien ihnen die mangelhafte Wehrhaftigkeit des Hinduismus zu sein. Die Gründung von Organisationen und Parteien des Hindu-Nationalismus wie etwa der Hindu Mahasabha (1915), der Hindu-Miliz Rashtriya Swayamsevak Sangh (1925) oder auch der nach Marathen-Führer Shivaji (1630–1680) und nicht nach dem Gott Shiva benannten langjährigen Regierungspartei im Bundesstaat Maharashtra, der Shiv Sena (1966), beruht auf dieser auch heute noch viel bemühten und durchaus verbreiteten Makro-Interpretation der hinduistischen Religionsgeschichte. Der Hauptbahnhof und der internationale Flughafen in Mumbai (Bombay) sind vor einigen Jahren nach Shivaji umbenannt worden, der Identifikationsfigur schlechthin für den wehrhaften Hinduismus.

„Hind Swaraj“ stieß zunächst auf wenig Gegenliebe in Indien. Erst als Mahatma Gandhi selber 1914 dauerhaft aus Südafrika zurückkehrte, wo er mit Unterbrechungen mehr als 20 Jahre seines Lebens zugebracht hatte, kam ein ganz neues Element in den Nationalismuskurs hinein. Auch er kannte die Versuchung, die Ursache für die angebliche militärische und zivilisatorische Schwäche Indiens und des Hinduismus in seiner verloren gegangenen kriegerischen Virilität zu sehen. Als Jugendlicher hatte Gandhi sogar im Fleischgenuß einen der Gründe für die Überlegenheit der Engländer gesehen. Da seine Familie streng vegetarisch lebte, hatte er eine Zeitlang zusammen mit einem Schulfreund heimlich außer Haus Fleisch konsumiert, was er später heftig bereute und seinem todkranken Vater gestand. Doch auch nach seiner Ankunft zum Studium in England im Oktober 1888 widerstand er der Versuchung zum Fleischessen nur deshalb, weil er es seiner Mutter hoch und heilig versprochen hatte, wie er in der Autobiographie betont. Erst die Lektüre eines Buchs von Henry Salt, das die vegetarische Ernährung propagierte⁷, und die Begegnung mit überzeugten britischen Vegetariern, bei denen er seine ersten organisatorischen Erfahrungen machte, formte aus ihm den Vegetarier aus weltanschaulichen Gründen⁸. Der entschiedene, ja missionarische Vegetarismus während seines Studiums in England war der Anfang seines öffentlichkeitswirksamen Auftretens.

18 Jahre später, nach vergeblichen Bemühungen, mit Hilfe von Bittschriften die Situation der Südasiaten verschiedener Religionen in Südafrika zu verbessern, hatte Gandhi 1906 zum ersten Mal eine Aktion des Satyagraha („Festhalten an der Wahrheit“) durchgeführt, der aktiven Gewaltfreiheit zur Durchsetzung politischer Ziele. Mit einem Mal stellte sich ihm damit die Fähigkeit, physisches und psychisches Leid um eines höheren Zieles willen zu ertragen, als eine Stärke und eben nicht als eine Schwäche dar. Ausgerechnet das selbst erprobte Erdulden der brutalen Schläge südafrikanischer Polizisten machte ihm gegen allen äußeren Anschein klar, daß das Opfer den Täter bzw. den Täterapparat beeinflussen konnte. Täter und Opfer sind für Gandhi immer durch ein inneres Band miteinander verknüpft, beide werden durch die Gewalt und durch die Reaktion des anderen verändert. Dieses innere Band kann das Opfer, wenn es die dazu notwendige innere Stärke erworben hat, geschickt nutzen, um den Täter in einer Tiefenschicht seines Seelenlebens zu beeinflussen, nämlich über die Instanz des Gewissens. Ziel war dabei, den Täter zu einer „Veränderung des Herzens“ zu bewegen, wofür Gandhi auch den Sanskrit-Neologismus „hridayaparivartan“ verwendete. Der Begriff erinnert an die christliche „Metanoia“, und so ist es kein Wunder, daß die innerhinduistische Kritik an Gandhi nicht zuletzt mit dem Argument arbeitet, seine Deutung des Hinduismus sei verkappt christlich motiviert.

Die Voraussetzung für Satyagraha war also Stärke und Bereitschaft, Härten zu ertragen. Schwäche und Feigheit wollte Gandhi auf keinen Fall gelten lassen. Neben dieser Erfahrung der Stärke aktiver Gewaltfreiheit machte er in Südafrika noch eine zweite, ganz wesentliche Erfahrung, die bei den Reformdenkern des 19. Jahrhun-

derts eine untergeordnete Rolle gespielt hatte: daß nämlich eine wirklich dem Interesse Indiens verpflichtete Befreiungsbewegung sich nicht nur floskelhaft der muslimischen Beteiligung versichern, sondern daß keine nationalistischen Geschichtsbilder hochkommen durften, die die Identität der indischen Muslime angreifen oder auch nur potentiell in Frage stellen könnten. Gewalt, so die Erkenntnis Gandhis, beginnt nicht erst mit der ausgeführten Tat, sondern auf einer viel tieferen, subtilen Ebene der Sprache und des Gedankens.

Er hatte damit in zwei Politikbereichen die Frage der direkten Gewalt thematisiert: zum einen im Bereich des antikolonialen Kampfes, zum andern auf dem Gebiet der interreligiösen Gewalt, der in Südasien mit dem Begriff des „Kommunalismus“ belegt wird. Obwohl er „das Wegwischen von Tränen aus jedem Auge“ zum persönlichen ethischen Imperativ erhob, tat sich Gandhi sehr schwer damit, Fragen der strukturellen Gewalt in der indischen Gesellschaft zu thematisieren, insbesondere das Problem der Diskriminierung von Frauen und das Problem der der Kastenordnung inhärenten Diskriminierung von Niedrigkastigen und Dalits. Die Förderung von Frauen und Dalits sehen viele Betroffene heute nur als ein Feigenblatt, eine nur scheinbar devote Selbstinszenierung des patriarchalischen Systems, hinter dem sich eine ungebrochen konservative Gesinnung des Mahatma verbirgt⁹.

Hind Swaraj

Als Mohandas Karamchand Gandhi seine grundlegende kolonialismuskritische Bekenntnisschrift „Hind Swaraj“ während der Reise von Südafrika nach Indien im Jahr 1909 niederschrieb, wurde er noch nicht mit dem Titel „Mahatma“ („Große Seele“) angesprochen. Erst 1915 nannte ihn der Literaturnobelpreisträger Rabindranath Tagore so – diese Bezeichnung setzte sich dann durch; sie ist in der klassischen Literatur kaum belegt, nur einmal in der Bhagavadgita: ein neuer Ehrentitel für einen Mann, der sich selbst als Vertreter der Tradition zu geben liebte, zugleich aber auch dieselbe Tradition zu einer gründlichen Selbstüberprüfung anhielt.

„Hind Swaraj“ entwickelt eine Vision für ein Indien ohne britische Herrschaft. Die Begründung für die Forderung nach „Selbstregierung“ für Indien ist hier eng mit der Frage von „ahinsa“ (Gewaltfreiheit) und „hinsa“ (Gewalt) in der indischen Tradition verknüpft. Ahinsa ist hier nicht nur eine politische Strategie, sie soll vielmehr indische Identität prägen. Eine gezielte Gegenthese zum Selbstlegitimationsreflex der Kolonialherrschaft: Ohne die bändigende, ja zivilisierende Kraft der britischen Herrschaft würde Indien in Chaos und Krieg versinken, so das kolonialistische Argument.

Der britische Imperialismus sah sich in Indien in der selbstgerechten Rolle nicht nur des Zivilisationsbringers, sondern auch des unparteiischen Dritten in einem heillos nach Kasten und Religionen, Sprachen und Kulturen segmentierten, ja ato-

misierten Kulturkreis, der sich ohne die von außen oktroyierte Herrschaft in Machtkonkurrenz und Krieg aufreiben würde.

Der zur Zeit der Abfassung von „Hind Swaraj“ gegenwärtige Friede – so der „editor“ in dieser in Form eines gelehrten Dialogs geschriebenen Abhandlung (die Stimme Gandhis, die immer wieder vom „reader“ in Dialogform mit Gegenargumenten überschüttet wird) –, den die pax britannica bringt, sei nur nominell und ein Zeichen von Feigheit (Gandhi, *Collected Works* 10, 25)¹⁰. Die koloniale Befriedung des Landes war es also, die zu Auszehrung und Feigheit geführt hatte, so die These Mahatma Gandhis.

Stärke jedoch liege nicht in der Fähigkeit zur Ausübung einer beliebigen Form von Gewalt, inklusive staatlicher Gewalt, sondern in der Abwesenheit von Furcht („absence of fear“). Gandhi ging zwar immer wieder bemerkenswert verständnisvoll auf die persönlichen und weniger persönlichen Ängste und Nöte seiner Mitmenschen und politischen Mitstreiter ein, konnte aber auch extrem grob sein, wenn er glaubte, es mit Feigheit zu tun zu haben¹¹. Direkte Gewalt ist nur deswegen erfolgreich, weil es ihr immer wieder gelingt, bei ihren Opfern Furcht zu erzeugen. Umgekehrt wird die Drohung mit Gewalt leer, wenn sie nicht mehr einschüchternd zu wirken vermag, wenn sie sich also nicht mehr auf subtile Weise in das Opfer einprägen läßt.

Eng verknüpft damit ist die gelegentlich unterschlagene zivilisationskritische Schicht von Gandhis Denken. Die Maschine als Produktionsmittel oder als Fortbewegungsmittel ist Inbegriff der Entfremdung des Menschen von sich selbst, aber auch von Gott, von Religion und von seinem spirituellen Weg (CW 10, 24). Hier geht es um eine Religion, die über allen historischen Einzelreligionen steht und die ihm auch die prophetische Feststellung über die eigene Religion hinaus erlaubt, Jesus von Nazareth sei „in Europa wenig verstanden“ (CW 13, 220f.). Im Namen dieses Zugangs zur transzendenten Religion ist von außen her unter Umständen sogar ein besseres Verständnis für religiöse Inhalte möglich als bei Angehörigen dieser Religion selber. Das mächtige Symbol der modernen Zivilisation und ihrer Übel ist in „Hind Swaraj“ ausgerechnet das indische Eisenbahnwesen – für Gandhi der Lebensnerv des imperialen Warenzyklus mit seinem für die Kolonialhändler so unvorteilhaften Export von Rohwaren und dem Import von Fertigwaren. Das hinderte ihn zeitlebens allerdings nicht daran, andauernd die Bahn als Transportmittel zu nutzen.

Schon in „Hind Swaraj“ hebt Gandhi Ahinsa, die „Nicht-Gewalt“ aus dem Anwendungsbereich praktizierter Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit in einen religionsphilosophisch-normativen Bereich hinein. Er spricht von der „Religion der Ahinsa“ als „Nicht-töten“ (CW 10, 31). Zwar äußert sich Gandhi in verschiedenen Zusammenhängen gelegentlich in dem Sinn, alle Religionen seien Wege zum gleichen Ziel. Diese im 19. Jahrhundert von den Philosophen des Neohinduismus entwickelte idealistische Religionsphilosophie erscheint bei ihm aber in einer gebro-

chenen Form. Wahre Zivilisation ist weniger der theoretischen Wahrheitsfrage verpflichtet als vielmehr eine praktische Verhaltensweise („mode of conduct“: CW 10, 36 ff.), die den Menschen in pädagogischer Absicht auf den Weg der Pflichterfüllung („path of duty“) führe: „Performance of duty“ – hier klingt die Semantik des Wortes „dharma“ als „Pflicht“ oder „Pflichterfüllung“ durch.

Grenzen der Gewaltfreiheit?

In seinem Klasiker „*Les Damnés de la terre*“¹² deutet Frantz Fanon (1925–1961) den Aufstand und die Gewalt der „Verdammten dieser Erde“ als Ausdrucksform kulturellen Widerstandswillens gegen koloniale Gewaltherrschaft. Im historischen Vorwort der Erstausgabe (1961) von Jean-Paul Sartre steigert sich dieser zu der These, die aufständische Gewalt der kolonial unterdrückten Völker gegen ihre Herrenvölker – eingeschlossen ist hierbei auch die damals noch idealisierte terroristische Gewalt – lasse die offenen Wunden vernarben, die die Kolonialherrschaft gerissen hatte: „Die Gewalt kann, wie die Lanze des Achilles, die Verwundungen, die sie zugefügt hat, auch wieder heilen lassen.“ Dies dürfte wohl die extreme Gegenposition zu Mahatma Gandhis emphatischer Gewaltfreiheit der Stärke sein.

Fanons Idealisierung aufständischer Gewalt der Völker unter dem Joch der Kolonisation ist heute Vergangenheit. Der Kampf der Taliban in Afghanistan und in Pakistan kann nicht mehr ernsthaft als gerechtfertigte Form der Gegengewalt behauptet werden, selbst wenn sich herausstellen sollte, daß er vom Volk oder zumindest von Teilen des Volkes mitgetragen wird. Auch der jahrelange brutale maoistische Aufstand in Nepal konnte zwar vielleicht auf ein gewisses Verständnis angesichts der desolaten Lage der landlosen Bevölkerung, aber kaum auf Sympathie oder gar Begeisterung im Ausland stoßen. So ändern sich die Zeiten und die politischen Vorlieben der Menschen. William Dalrymple¹³ sieht die in Indien und Pakistan hoch geehrten Aufständischen von 1857 als Vorform der modernen Taliban, die die gewaltförmige Interpretation des Jihad, verbunden mit dem Gedanken der Massakrierung des Gegners, in einem antikolonialen Kontext aufgreifen, die Mobilisierung des Volkes gegen die staatliche Ordnung betreiben und von hier aus ihre Identität als Aufständische auch in einem religiösen Zusammenhang konstruieren. Der Bezug auf die islamische Komponente ist dabei zunächst als symbolischer Bezug zu verstehen, dem sich damals auch die aufständischen Hindus zwanglos anschlossen. Das war noch in den Zeiten vor der identitätspolitischen Polarisierung zwischen Hinduismus und Islam in Südasien.

In seinem Buch über „*Revenge and Reconciliation*“ in der indischen Tradition stellt Rajmohan Gandhi das Rachemotiv als Ehrensache, ja als ein zentrales Strukturelement südasiatischen Lebens über die Zeiten hinweg dar. Leitfossil für dieses Rachemotiv ist das Mahabharata – von hier aus zieht Rajmohan Gandhi, übrigens ein Enkel des Mahatma, eine direkte Linie in die Gegenwart¹⁴.

Blutspur der Geschichte

Die religiöse Legitimierung von Gewalt hat eine alte Tradition innerhalb des Hinduismus. So beziehen sich, wie Karl-Heinz Golzio zeigt, zahlreiche südindische Inschriften der Colas und Calukyas auf die gewalttätige Verbreitung des Shivaismus und die direkte Gewalt gegen den südindischen Jainismus als eine Form gerechter Gewalt¹⁵. Darin wird Lakulisha-Pashupata – ein Beinamen Shivas – als siegreicher Verfolger der Jaina-Religion dargestellt. Schon der Pandya-Herrscher Arikecari Maravarman (ca. 680–710) soll brutal gegen die Anhänger der konkurrierenden Religion vorgegangen sein und 8000 Jainas gepfählt haben, wenn man einer Inschrift glauben darf. Auch wenn diese Zahl möglicherweise übertrieben ist, stellt sie doch den Geist der Zeit dar, in dem der in Gewalt umschlagende Haß auf die andere Religion zum Ausdruck kommt. Insbesondere die Virashaivas erwiesen sich als entschiedene Gegner des Jainismus. Bekannt sind etwa auch zahlreiche Fälle der Aneignung von Jaina-Tempeln durch die Virashaivas.

Die berühmte autobiographische Darstellung der buddhistischen Bekehrung des Ashoka angesichts der Schrecken des Kalinga-Feldzugs – das heutige Orissa –, wie sie in den berühmten Ashoka-Inschriften zeitgenössisch überliefert ist, weist ein eigentümliches Verhältnis zur Frage der Anwendung militärischer Gewalt auf. Der Anblick des Elends der vom siegreichen Heer Ashokas verschleppten Bevölkerung führt Ashoka zur Reflexion auf die leidhafte Natur des Daseins und ist die Grundlage seiner Bekehrung zum Buddhismus; doch eine immerhin denkbare Erlaubnis zur Rückkehr der verschleppten Bevölkerung oder gar zur Aufgabe der Provinz Kalinga steht nicht zur Debatte.

Beispiele eines solchen Wertekonflikts zwischen religiösem Gewaltvermeidungsgebot und der Pflicht des Herrschers, sein Reich zu führen und zu vergrößern unter Inkaufnahme nicht nur des Verteidigungs-, sondern auch des Angriffskriegs, lassen sich aus der indischen Geschichte aus praktisch allen Epochen in zahlreichen Varianten beibringen. Das um 1250 entstandene Jaina-Werk „Prabhavacaritra des Prabhacandra und Pradyumnasuri“ berichtet, wie der angeblich zum Jainismus konvertierte Caulukya-König Kumarapala (1143–1172) einen Feldzug während der Regenzeit allein deswegen abgebrochen habe, weil in dieser Jahreszeit unvermeidlich viel mehr Kleinlebewesen durch die Truppenbewegung zu Tode kämen als in den trockenen Jahreszeiten¹⁶. Ethisch problematisch ist also nicht die Kriegsführung, sei es im Angriffs- oder im Verteidigungskrieg, sondern die nichtintendierte Vernichtung des tierischen Lebens als Nebeneffekt der Truppenbewegung.

Satyagraha und Subalterne

Mahatma Gandhis Gewaltbegriff kommt möglicherweise dort an eine Grenze, wo das Selbst von ganzen kollektiven oder individuellen Identitäten bereits durch Gewaltverhältnisse geschädigt und tief verletzt ist. Sein Engagement für die von ihm „Harijan“ („Gotteskinder“) genannten ehemaligen Unberührbaren, die sich selbst zunehmend „Dalits“ nennen, entspringt einem spürbar patronisierenden Ansatz, der von den politisch bewußten Dalits nicht mitgetragen und sogar heftig zurückgewiesen wird. Eine Neulektüre Gandhis im 21. Jahrhundert wird dies sicherlich im Blick behalten und aktiv aufarbeiten müssen.

Dalits lassen sich auch mit scheinbar gutgemeinten Zuschreibungen ihrer Identität und mit sozialen Entwicklungsvorstellungen, die von außen an sie herangetragen werden, immer weniger abspeisen. Mehr denn je bringen sie ihre politischen und gesellschaftlichen Ansprüche eigenständig zum Ausdruck, solidarisieren sich untereinander, suchen nach politischen Verbündeten, entwerfen ihre eigenen kulturellen und religiösen Identitätspolitik im Rahmen der Behauptung von Identität jenseits des Hinduismus und des viel beschworenen „neuen Humanismus“. Der Aufstieg der maoistischen Guerilla in den letzten Jahren, die sich im wesentlichen aus landlosen Dalits rekrutiert, macht deutlich, welcher enorme politische und innergesellschaftliche Sprengstoff hier vorhanden ist. Der Gandhische Ansatz des Dienstes an den Niedrigsten in der Gesellschaft ist heute (wie voraussehbar) weitgehend verpufft. Der Weg zu sozialem Aufstieg und zur homogenen indischen Gesellschaft geht über Selbstrepräsentation und Bildungsanstrengungen. Die Frage nach einer alternativen Modernisierung, wie sie sich auch in Gandhis Zivilisationskritik niederschlägt, ist gesellschaftlich marginalisiert.

Nationalreligiöse Identitätspolitik und Satyagraha

In Zeiten der Angst vor zunehmender Attraktivität nationalreligiöser Identitätspolitik, der religiös motivierten Gewalt und des Terrorismus mag das „Festhalten an der Wahrheit“ als Anachronismus erscheinen. Gandhis Stärke lag in seinem moralischen Rigorismus bei der Frage der Gewalt, die sich ihm selbst immer wieder in neuer Form stellte. Daß Südasien tatsächlich gewaltfrei sich die Unabhängigkeit würde erkämpfen können, schien zur Zeit von „Hind Swaraj“ nicht mehr als eine absonderliche Utopie zu sein. Das britische Imperium und die anderen europäischen Kolonialreiche schienen fest gefügt und ihre Überseegebiete gut gesichert. Gandhi selbst schreibt 1908 in einem Brief an Lord Ampthill in London:

„Ich habe bisher praktisch noch niemanden getroffen, der glaubt, daß Indien jemals frei werden könnte, ohne daß dabei Gewalt mit im Spiel ist.“

Um so bemerkenswerter ist, daß Gandhis „Satyagraha“ sich als Erfolgsgeschichte erwies. Geschichte in Südasien wie überall auf der Welt war und ist vor allem eines: Gewaltgeschichte, die Gewaltfreiheit dagegen eine kaum erfüllte Hoffnung. Mahatma Gandhis „Hind Swaraj“, 1909 erschienen, läßt sich als artikulierter Aufschrei eines friedensbewegten Menschen lesen, eine in einen politischen Theorieansatz gefaßte Sehnsucht nach einer anderen Welt. Diese Welt zu errichten, bleibt auch im Zeitalter der atomaren Aufrüstung in Südasien und in anderen Teilen der Welt über Kulturen und Religionen hinweg bleibende zivilisatorische Menschheitsaufgabe.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. L. Günther, Von Indien nach Annaburg. Die Geschichte der indischen Legion u. des Kriegsgefangenenlagers in Deutschland (Berlin 2003); T. R. Sareen, Subhash Chandra Bose in Germany. A documentary study (1941–1944) (New Delhi 2007).

² Vgl. R. Hildebrandt u. H.-J. Dyck, Von Gandhi bis Walesa. Gewaltfreier Kampf für Menschenrechte – Eine Dokumentation mit 181 Fotos (Berlin 1987); Th. Weber, Gandhi's peace army. The Shanti Sena and unarmed peacekeeping (Syracuse, N. Y. 1996).

³ Vgl. H. J. N. Horsburgh, Non-violence and aggression. A study of Gandhi's moral equivalent of war (New York 1968) 42 ff.

⁴ Vgl. M. J. Nojeim, Gandhi and King. The power of nonviolent resistance (Westport, Conn. 2004).

⁵ Zur Biographie Gandhis vgl. D. Rothermund, Mahatma Gandhi. Der Revolutionär der Gewaltlosigkeit (München 1989) sowie S. Arp, Gandhi (Reinbek 2007).

⁶ Zu den unterschiedlichen Auslegungen der Bhagavadgita im 20. Jahrhundert vgl. P. M. Thomas, 20th century Indian interpretations of Bhagavadgita. Tilak, Gandhi and Aurobindo (Delhi 1987).

⁷ Es handelte sich um eine Broschüre von Henry Salt unter dem Titel „A Plea for vegetarianism“; vgl. B. Clark, u. J. B. Foster, Henry S. Salt, socialist animal rights activist. An introduction to Salt's a lover of animals, in: www.oae.sagepub.com/cgi/reprint/13/4/468.pdf (Zugriff vom 6. 9. 2009).

⁸ Erikson behandelt diesen Prozeß in seiner Betrachtung der Gandhi-Biographie unter der Kapitelüberschrift „From Vow to Vocation“ (Vom Gelübde zur Berufung); vgl. E. H. Erikson, Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence (New York 1969) 141 ff.

⁹ Vgl. Bh. Parekh, Colonialism, tradition and reform. An analysis of Gandhi's political discourse (New Delhi 1999) 228 ff., der Gandhi in diesem wie in anderen Punkten sehr viel positiver sieht.

¹⁰ Künftig im Text abgekürzt mit CW.

¹¹ Vgl. eindringlich dazu unter der Kapitelüberschrift „The fear of cowardice“ (Die Angst vor der Feigheit) L. I. Rudolf u. S. Hoerber-Rudolph, Postmodern Gandhi and other essays. Gandhi in the world and at home (Chicago 2006) 177 ff.

¹² F. Fanon, Les damnés de la terre (1961) (Paris 2007).

¹³ W. Dalrymple, The last Mughal. The fall of a dynasty (London 2006).

¹⁴ R. Gandhi, Revenge and reconciliation (New Delhi 1999).

¹⁵ K.-H. Golzio, Das Problem von Toleranz u. Intoleranz in indischen Religionen anhand epigraphischer Quellen, in: Frank-Richard Hamm memorial volume: October 8, 1990, hg. v. H. Eimer (Bonn 1990) 89–102.

¹⁶ Ebd. 96 ff.