

Zwei „gescheiterte“ Helden

Zum Verständnis des modernen Südasiens

Sudhir Chandra

Festvortrag bei der Eröffnung der 21. *European Conference on Modern South Asian Studies* (ECMSAS).

Liebe Kollegen,

ich stehe vor Ihnen in aller Bescheidenheit und im vollen Bewusstsein, wie ungenügend ich für die mir übertragene Aufgabe gerüstet bin. Dennoch habe ich die freundliche Einladung der Organisatoren dieser illustren Konferenz dankbar angenommen, zum einen, wie ich offen zugebe, aus gewöhnlicher Eigenliebe. Es gibt aber einen weiteren Grund: Er liegt in dem Gefühl, dass meine Beobachtungen zu zwei „gescheiterten“ – ich bin versucht zu sagen „aus-rangierten“ – Helden einen gewissen Beitrag zu unseren Bemühungen um das Verständnis Südasiens in der Gegenwart leisten können. Die beiden Helden sind Gandhi und Jinnah. Was ich sage, beruht auf einem fortlaufenden, im Moment sehr ungleichmäßig verteilten Studium. Ich habe mehr über Gandhi gearbeitet, und der Vergleich mit Jinnah erfordert vertiefte Forschung und Reflexion. Aber eine eingehende Prüfung durch die hier versammelten Fachkollegen wird auf jeden Fall hilfreich sein.

Den größten Teil der mir zur Verfügung stehenden 45 Minuten werde ich versuchen, einen Eindruck davon zu vermitteln, was Gandhi in seinen letzten einsamen, tragischen und Ehrfurcht gebietenden Tagen über sein eigenes Leben und seine Mission dachte und wie er sich in dieser schwierigen Zeit zwischen Handeln und Nicht-Handeln entschied. Dann komme ich kurz auf die tragischen letzten Tagen Jinnahs zu sprechen, der wie Gandhi, wenngleich auf radikal andere Weise, eine neue Gesellschaft und einen neuen Staat herbeiführen wollte. Schließlich werde ich mich unserer Zeit zuwenden und einige Entwicklungen beleuchten, die in der fortlaufenden Tragödie namens Gujarat 2002 kulminierten.

In der gesamten Darstellung können tragische und aufsässige Untertöne zur misslichen Lage des Menschen

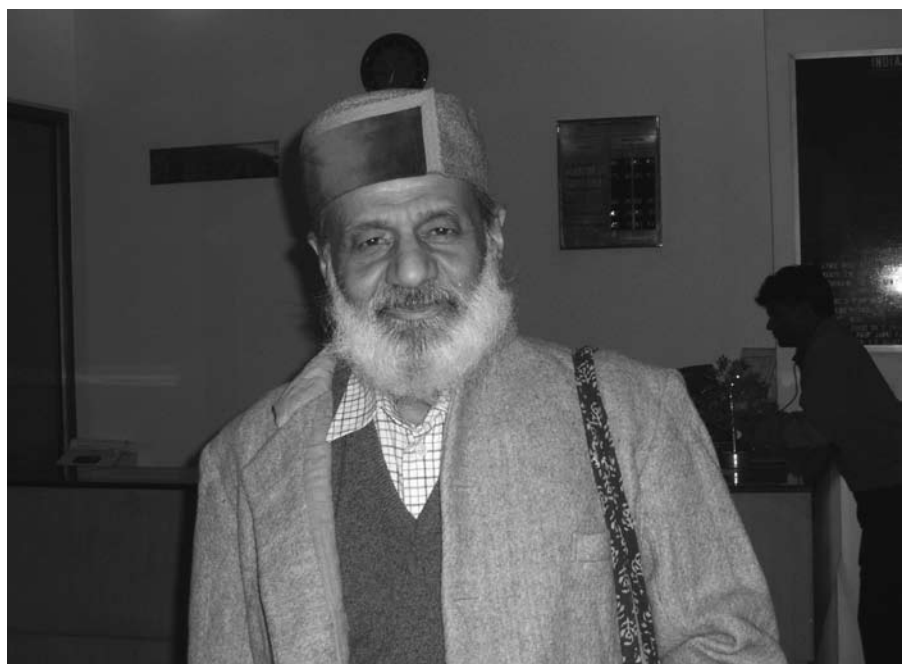
mitschwingen, worauf ich aber nicht sehr explizit eingehen will.

I

Nun also zu Gandhi.

„Ja, ich war einmal ein großer Mann in Indien.“ So schätze sich Gandhi selbst am Vorabend der Unabhängigkeit seines Landes ein. Der einst große Mann war desillusioniert und empfand sich als kaltgestellt. Ihm kam es vor, als sei er nun eher ein Ärgernis als das Element der Inspiration, das er fast drei Jahrzehnte lang gewesen war. Sein berühmter Wunsch, ganze hundertfünfundsiebzig Jahre zu leben und zu dienen, kam ihm abhanden und er begann, um seinen Tod zu beten. Am 2. Oktober 1947, seinem einzigen Geburtstag, den er im unabhängigen Indien erlebte, sagte er:

Dies ist für mich ein Tag der Trauer. Ich bin überrascht, ja, ich schäme mich, dass ich überhaupt noch lebe. Ich bin derselbe, dem Millionen von Menschen gehorchten, sobald er nur einen



Heinz Werner-Wessler

Sudhir Chandra zu Besuch im Nordic Center in Delhi.

Wunsch äußerte. Heute hört niemand auf mich. Ich sage: „Tut dies“, und man antwortet mir: „Nein, das machen wir nicht.“ ... Mein Wunsch, 125 Jahre alt zu werden, ist verflogen ... Ich werde heute 79, und selbst das schmerzt mich.

Was war es, das Gandhi quälte? Die Antwort ist zusammengefasst in einer Frage, die er einige Monate vor der Unabhängigkeit stellte: „Was geschieht denn heute im Lande, das mich glücklich machen könnte?“ Er sagte, wenn er sich die Zukunft vorstelle, schaudere es ihn. Was ihm am meisten Kummer bereitete, war die Aufdeckung seiner Lebenslüge. Er war 1915 nach dem historischen Erfolg seiner *Ahimsa*¹, seiner gewaltlosen Bewegung, aus Südafrika nach Indien gekommen. Sein Plan war, dieses Experiment in Indien auszuprobieren. Das wurde mit unverhohlener Skepsis aufgenommen und bespöttelt. Indem er diesen Widerstand überwand, war es ihm während der nächsten drei Jahrzehnte gelungen, einen noch heute als einzigartig angesehenen gewaltfreien Kampf anzuführen.

Dann, in der Stunde der Unabhängigkeit, wurde Gandhi eines Besseren belehrt. Das Land war von einem kollektiven Gewaltrausch ergriffen. Wie konnten drei Jahrzehnte von gewaltfreiem *Satyagraha*² in einer derartigen Welle von Gewalt enden? Diese Frage führte Gandhi zu einer Entdeckung. Einen solchen *Satyagraha* hatte es in Wirklichkeit nie gegeben. Bei all seiner Mühe war er die ganze Zeit das Opfer einer großen Illusion gewesen. Einen Monat vor der Unabhängigkeit bekannte er:

Ahimsa geht niemals zusammen mit Schwäche. Sie [die Gewaltlosigkeit der Schwachen] sollte daher nicht *Ahimsa*, sondern passiver Widerstand genannt werden... Passiver Widerstand ist eine Vorbereitung auf aktiven bewaffneten Widerstand... Das Ergebnis ist, dass die Gewalt, die die Herzen der Menschen erfüllt hat, abrupt zum Ausbruch kam.

Das Unterdrückte war wieder an die Oberfläche gekommen. Es war die Gewalt der Schwachen. Wenn denn überhaupt Gewalt sein musste, dann wäre Gandhi die Gewalt der Tapferen lieber gewesen. Stattdessen klagte er: „Wir sind solche Schurken geworden, dass wir angefangen haben, einander zu fürchten.“

Wer mit den Fakten vertraut ist, mag Gandhis Behauptung bestreiten. Er kann argumentieren, dass der *Congress* Gandhis Vorschlag, sich grundsätzlich zur Gewaltfreiheit zu bekennen, von Anfang an zurückgewiesen hatte und die ganze Zeit bei dieser Position geblieben war. Dennoch enthält Gandhis Klage Wahrheit. Bereits 1920 hatte sich der *Congress* auf die politische Linie „abgestufter gewaltfreier Nicht-Zusammenarbeit“ verständigt. Er hatte sein „Credo“ definiert als die Erlangung von *Swarajya* [Selbst-Herrschaft] durch alle legalen und friedlichen Mittel. Diese Formulierung war vieldeutig genug, um dem *Congress*

und seinen Verbündeten zu erlauben, Gewaltlosigkeit als Instrument einzusetzen, ohne sich dadurch moralisch eingezwängt zu fühlen, und dennoch eine einzigartige moralische Überlegenheit für den indischen Unabhängigkeitskampf zu beanspruchen. Der Mythos dieser Einmaligkeit erfüllt weiterhin nicht nur die allgemein verbreitete Erinnerung, sondern auch die nationalistische Geschichtsschreibung des modernen Indien.

Gandhi fragte sich jedoch, wie er dies hatte übersehen können. „Wie konnte ich mir vormachen“, fragte er sich, „dass Feiglinge imstande wären, *Ahimsa* als Waffe einzusetzen?“ Die Erklärung, die ihm in den Sinn kam, war: „Wenn Gott jemanden braucht, um ein bestimmtes Werk zu vollenden, verblendet er ihn. Ich war all diese Jahre blind.“ Als einer, der nach der Melodie Gottes tanzte und diese „Täuschung“, wenn es denn eine war, hoch schätzte, gab sich Gandhi mit dieser Erklärung zufrieden.

Vielen von uns mag das lachhaft erscheinen. Aber sollten wir uns nicht auch fragen, warum wir mit dieser Erklärung so wenig anfangen können? Wie dem auch sei, wir können Gandhis Einsicht nicht ignorieren, dass der von ihm geführte Kampf keineswegs gewaltfrei war. Wenn seine Unterscheidung zwischen prinzipieller und pragmatischer Gewaltlosigkeit Sinn macht – was in der Tat sowohl theoretisch als auch empirisch der Fall ist – dann müssen wir akzeptieren, dass es in der menschlichen Geschichte den Einsatz von Gewaltlosigkeit im großen Stil nicht gegeben hat. Weder die akademische noch die populäre Meinung scheint dies zu tun. Auch wenn wir die populäre Meinung außer Acht lassen, muss sich zumindest der akademische Diskurs fragen, ob er nicht in die Irre gegangen ist, wenn er glaubte, die von Gandhi und in seiner Nachfolge von Martin Luther King Jr. und Nelson Mandela geführten Kämpfe seien gewaltfrei gewesen. Und ob er sich nicht an diesen Irrtum – die Verwechslung von scheinbarer mit wirklicher Gewaltfreiheit – geklammert hat, um die Einsicht abzuwehren, dass die Menschen auf der gegenwärtigen Stufe ihrer Evolution es nicht besser können.

Die Auseinandersetzung mit Gandhi muss auch Auseinandersetzung mit sich selbst einschließen.

Nebenbei darf ich an das bekannte Wort erinnern, das ich oft hörte, als ich in den fünfziger und sechziger Jahren aufwuchs: „*Majboori ka naam Mahatma Gandhi*“ – „Mahatma Gandhi, das ist die Hilflosigkeit selbst“. Heute hört man diese Redensart nicht mehr. Aber heutzutage führt *Majboori* – Hilflosigkeit – auch nicht mehr so routinemäßig zu Gewaltlosigkeit.

Die Unterscheidung zwischen prinzipieller und pragmatischer Gewaltfreiheit war für Gandhi von ausschlaggebender Bedeutung. Er sagte: „*Ahimsa* ist mein *Dharma*³...“

Ahimsa ist ewig. Sie kann sich niemals ändern... Der *Congress* hat *Ahimsa* nur als eine Angelegenheit der Strategie bejaht.“ Diese Unterscheidung, das war Gandhi klar, gab dem *Congress* „das Recht, eine nicht länger opportune politische Linie zu ändern.“ Aber sie verstärkte Gandhis Bekenntnis zu seinem Dharma. Nachdem er erkannt hatte, dass die unechte Gewaltlosigkeit des Freiheitskampfes die wahre Tragödie war, deren Auswirkungen sich in anderen unheilvollen Entwicklungen zeigten, vervielfachte er seine Bemühungen, die Wirksamkeit und Praktikabilität von Gewaltfreiheit im öffentlichen Leben zu demonstrieren.

II

Was tat Gandhi, während er um seinen baldigen Tod betete, angesichts der sich zuspitzenden Tragödie? Mit der Prämisse, dass auch Nicht-Handeln eine Art von Handeln ist, will ich darauf eine Antwort versuchen, indem ich auf zwei Beispiele für Gandhis Nicht-Handeln eingehe und mich dann zwei Beispielen zuwende, die als extremes Handeln beschrieben werden können - extrem insofern, als er sein Leben selbst aufs Spiel setzte.

Das erste Beispiel für Inaktivität ereignete sich, wenn ich so sagen darf, als er noch von der Idee begeistert war, hundertfünfundzwanzig Jahre zu leben. Auf dem Spiel stand die Vision, die er in seinem grundlegendem Werk *Hind Swaraj* formuliert hatte. Seit dessen Abfassung im Jahr 1909 wartete er auf eine Gelegenheit, seine Vision in Handeln umzusetzen. Diese Chance sah er gegen Ende 1945 gekommen, als die Unabhängigkeit unmittelbar bevorstand und sein politischer Erbe, Jawaharlal Nehru, bereit stand, die Regierung des freien Indien anzuführen.

Gandhi schrieb einen langen Brief an Nehru, in dem er das Indien seiner Träume skizzierte, das, wie er darlegte, seiner Vision von *Hind Swaraj* entsprach. Nehru, der sich – dies sei angemerkt – „als normaler moderner Mensch“ verstand, wies Gandhis Traum entschieden zurück. Wie Dostojewskis Großinquisitor in den *Brüdern Karamasow* Christus die Leviten las, erklärte Nehru Gandhi sogar, dass er inzwischen, und zwar aus sehr vernünftigen Gründen, von dessen Position in *Hind Swaraj* abgerückt sei. Gandhi sah, dass das Land nicht zu seiner Vision stand, sondern zu deren Ablehnung durch Nehru. Daraufhin ließ er die Gelegenheit fallen.

Eine ähnliche Situation entstand anderthalb Jahre später. Das widerborstige Thema der Teilung Indiens wurde gerade abschließend erledigt. Prompt ließ Gandhi eine Erklärung verlautbaren, die noch heute in guter Erinnerung ist, zu seinen Gunsten ebenso sehr wie zu seinen Ungunsten, und die zu diametral entgegengesetzten Folgerungen verwandt wird. Die Teilung, so seine berühmte Warnung,

würde nur über seine Leiche geschehen. Die Teilung fand statt und der Herold der Wahrheit lebte weiter.

Viele in Indien fühlten sich betrogen und dieses Gefühl ist bis heute geblieben. Weil Gandhi kein Gelübde des Fastens bis zum Tode ablegte, um die Teilung zu verhindern, wurde und wird er bis heute angeklagt, die Teilung herbeigeführt zu haben. Dies beleuchtet einen fundamentalen Gegensatz zwischen Gandhis Sorgen und den Interessen derer, die sich verraten fühlen. Im Glauben daran, dass die Grenzen Indiens sakrosankt und keinesfalls beliebig seien, werteten die Betrogenen – auch dies bis heute – die nationalen Belange notwendigerweise höher als die kommunalen. Pakistan ist in ihren Augen die unselige Kulmination des islamischen Kommunalismus und nicht die Erfüllung eines rivalisierenden Nationalismus. Selbst auf ihrem höchsten Niveau kann die Wissenschaft in Indien die Teilung als nichts Anderes sehen als eine Tragödie.

Gandhi hatte eine andere Sorge. Es stimmt, dass er sich über Pakistan nicht freuen konnte. Aber nachdem es einmal akzeptiert war und er erkannt hatte, wie vergeblich es wäre, sich dem entgegenzustemmen, wollte er, dass es auch von Herzen akzeptiert würde, unversehrt von den Narben der Feindseligkeit, aus der Pakistan entstanden war. Er persönlich – und hierin ist seine Anerkennung der Teilung zugleich deren Negation – fühlte in gleicher Weise mit allen, egal, auf welche Seite der neuen politischen Wasserscheide sie sich schlugen oder zu schlagen gezwungen waren.

„Findet diese Teilung statt, um Freunde zu schaffen? Oder Feinde?“, fragte er. Und der beredten Frage fügte er den weisen Rat hinzu: „Wer ein Feind Pakistans ist, der ist ohne Zweifel auch ein Feind Indiens.“ „Ich wünsche mir“, sagte er, „Sie alle – *Congress*, Muslime und Herrn Jinnah – bei Ihrer Urteilskraft zu packen und Ihre Herzen mitzureißen.“

Deren Herzen waren, wie die unseren, selbstgerecht. Nicht einer von ihnen ahnte, dass Gandhi sein Leben aufsparte, um sich einer schrecklichen Verantwortung zu entledigen, die ihn in den folgenden acht Monaten zweimal dazu bringen würde, eben dieses Leben zu riskieren.

Dann wäre sein Gebet um einen baldigen Tod erhört worden.

Die Verantwortung lag darin, sich den wahnwitzigen Folgen der Teilung entgegenzustellen.

Gandhi war davon überzeugt, dass der Teilung kein Erfolg beschieden wäre, wenn nicht den Minderheiten in Indien wie in Pakistan Würde, Sicherheit und Gleichheit geboten würden. Er war gegen den Austausch von Bevöl-

kerungsgruppen en gros, und auch nachdem es bereits zu grenzüberschreitenden Migrationen im großen Stil gekommen war, plädierte er weiterhin für Bedingungen, die es den Migranten ermöglichen würden, sich wieder in ihrer ursprünglichen Heimat niederzulassen.

Er war froh, dass Jinnah den Minderheiten in Pakistan vollkommene Gleichbehandlung versprochen hatte. So willkommen das war, hatte Indien unabhängig davon, was in Pakistan geschah, seine eigenen Verpflichtungen gegenüber seinen Minderheiten. Nachdem Indien die Zwei-Nationen-Theorie zurückgewiesen hatte, musste es demonstrieren, dass es ihm mit dieser Ablehnung ernst war, und seine Minderheiten auf eine Weise behandeln, die Pakistan als Anreiz und Vorbild dienen konnte. „Angenommen“, überlegte Gandhi, „durch ganz Indien ginge eine Welle der Selbstreinigung, dann würde auch Pakistan *pak* [rein] werden. Es wird in einen Zustand kommen, in dem das Unrecht der Vergangenheit vergessen, die Unterscheidungen der Vergangenheit beerdigt sein werden.“

Dies war für Gandhi die vordringlichste Aufgabe. Trotz seines Alters und nachlassender Gesundheit eilte er die letzten fünfzehn Monate seines Lebens von einem Konflikt herd zum anderen, beschwor die Menschen auf der Straße, beschwor die Mächtigen, appellierte an ihre Vernunft und Menschlichkeit und spürte dabei doch die ganze Zeit, dass seine moralische Autorität dahinschwand. Wie ein Glücksspieler in einer Pechsträhne begann er, die Einsätze zu erhöhen, bis nichts Geringeres als der Einsatz seines Lebens noch Eindruck zu machen schien, und ob selbst dieser Einsatz wirklich funktionierte, bleibt fraglich.

In der Woche vor der Unabhängigkeit entschloss sich Gandhi, Delhi zu verlassen und nach Noakhali⁴ zu fahren. Er wurde jedoch in Kalkutta aufgehalten, um die Stadt aus kommunaler Gewalt zu retten. Dies gelang. In nur vierundzwanzig Stunden „schien es, als hätte es nie böses Blut zwischen Hindus und Muslimen gegeben.“ Gandhi war sich nicht sicher, ob er dies als Wunder oder Zufall einschätzen sollte. Die Antwort bekam er eine Woche später, als eine wütende Rote jugendlicher Hindus, das Haus, in dem er wohnte, attackierte, während er gerade schlief. Schon am nächsten Tag war Kalkutta wieder im Griff antimuslimischer Gewalt.

Gandhi musste schnell und entschlossen handeln. Wenn es nicht gelang, in Kalkutta den Frieden wieder herzustellen, dann würde das auch andernorts dramatische Konsequenzen haben. Mit welchem Prestige sollte er dann den Panjab besuchen, besonders den zu Pakistan gehörenden Westpanjab, und dort für Frieden plädieren? Am selben Abend befand sich Gandhi in einem Fasten bis zum Tode. Wieder trat die Wirkung umgehend ein, zumindest auf der Oberfläche. Nachdem Gandhi nur dreiundsiebzig

Stunden gefastet hatte, war der Frieden zurückgekehrt. Er war bereit, am folgenden Tag in den Panjab abzureisen. Aber die Politiker in Kalkutta überredeten ihn, einige Tage länger zu bleiben, um den Frieden in der Stadt zu konsolidieren.

Auf dem Weg in den Panjab machte Gandhi in Delhi Station, das sich ebenfalls in den Klauen kommunaler Gewalt befand. Wie Kalkutta fünf Tage zuvor war es nun Delhi, das Gandhi dringend zurück zur Vernunft bringen musste, wenn irgendwo anders die Vernunft sich wieder durchsetzen sollte. Er bemühte sich darum, an den Rest von Humanität zu appellieren, der den Menschen noch verblieben war. Als jemand, der ‚die Anderen‘ nicht als getrennt von sich selbst sah, sprach er, umgeben von verblendender Angst, Wut und Rachsucht:

Für mich sind alle eins. Bei mir ist es nicht so, dass dieser Gandhi ein Hindu ist und sich als solcher nur um die Hindus kümmern wird, nicht um die Muslime. Ich bin, das sage ich, ein Hindu, ein echter Hindu, ein *sanatani*⁵ Hindu. Daher bin ich auch ein Muslim, ein Parsi, ein Christ und auch ein Jude. Für mich sind sie alle Zweige an einem einzigen Baum. An welchem Zweig soll ich mich also halten, und welchen soll ich loslassen? Welche Blätter soll ich abpflücken und welche hängen lassen? ... Wenn alle werden würden wie ich, dann hätten wir vollkommenen Frieden.

Im Gegensatz zu jenen, die zu verstehen glaubten, warum sich diese Geschehnisse ereigneten, bekannte Gandhi: „Warum sie [Hindus und Muslime] miteinander kämpfen, weiß niemand. Ich weiß es jedenfalls nicht.“ Aber er kannte einen Weg, vielleicht den einzigen Weg, den Teufelskreis der Gewalt zu durchbrechen. „Beide, Hindus und Muslime“, sagte er, „sind wilde Tiere geworden... Der einzige Ausweg liegt darin, dass einer von ihnen aufhört, ein Tier zu sein.“

Vier Monate lang war nichts von ihm zu hören. Dann, am 12. Januar, begann er seine Gebetsandacht völlig unerwartet folgendermaßen:

Man fastet, um im Rahmen der Naturgesetze, auf denen die Gesundheit beruht, gesünder zu werden. Gefastet wird auch zur Buße, wenn jemand etwas Böses getan hat und seinen Fehler einsieht. Für Fasten dieser Art braucht man nicht an *Ahimsa* zu glauben. Es gibt aber Situationen, in denen sich ein Anhänger der *Ahimsa* gezwungen sieht zu fasten, um gegen eine Ungerechtigkeit, die von der Gesellschaft begangen wird, zu protestieren. Er tut das nur, wenn ihm überhaupt kein anderes Mittel bleibt. Eine solche Lage ist für mich entstanden.

Am nächsten Tag werde er ein Fasten bis zum Tode beginnen, das er erst bräche, wenn die verschiedenen Glau-

bensgemeinschaften wieder in herzlicher Eintracht verbunden seien.

Das Fasten, so präzisierte Gandhi, solle den Muslimen in Indien dienen. Die Hindus und Sikhs hätten zu entscheiden, wie sie die muslimische Minderheit behandeln wollten. Das Fasten solle auch den Minderheiten in Pakistan dienen. Indem die Muslime in Pakistan bedächten, was er für die Muslime in Indien täte, müssten sie „ihre Herzen reinigen und geloben, dass sie nicht ruhen würden, bis die Hindus und Sikhs zurückkehren und in Sicherheit in Pakistan leben könnten.“

Das Fasten in Delhi dauerte zwei Tage länger als das in Kalkutta. Es wurde gebrochen, nachdem mehr als hundert Repräsentanten verschiedener Glaubensgemeinschaften und politischer Organisationen öffentlich bekundeten, es sei „ihr von Herzen empfundener Wunsch, dass Hindus, Muslime, Sikhs und Angehörige anderer Gemeinschaften wieder wie Brüder in Delhi zusammenlebten.“ Sie verpflichteten sich, „Leben, Besitz und Glauben der Muslime zu beschützen“, und versicherten, dass die kommunale Gewalt in Delhi nicht wieder aufflammen würde. Sie versicherten, dass die Muslime ihre von Sikhs und Hindus okkupierten Moscheen zurückerhalten würden und dass es keine Einwände gegen die Rückkehr der muslimischen Migranten gebe, die wieder in Delhi leben wollten. Und obwohl diese erfreuliche Resolution durch hektische amtliche Aktivität hinter der Szene vorangetrieben worden war, versprachen die ca. hundert Unterzeichner, dies alles werde durch öffentlichen Einsatz von Freiwilligen ohne die Hilfe von Polizei oder Militär geschehen.

Zwei Tage später wurde ein Attentatsversuch auf Gandhi unternommen. Zehn Tage später wurde er tatsächlich aus der Welt geschafft.

Im Zusammenhang mit dem Mord an Gandhi wollen wir uns an einen Dialogfetzen erinnern, der unmittelbar nach dem Ende von Gandhis Fasten in Kalkutta stattfand. Von Gefühlen überwältigt sagte Suhrawarthy⁶, der zum Mitkämpfer gewandelte Feind, zu Gandhi: „... Es gab eine Zeit, in der die Muslime Sie als ihren Erzfeind betrachteten. Aber nun sind sie so tief bewegt von den Diensten, die Sie ihnen geleistet haben, dass sie Sie heute als ihren Freund und Helfer ansehen.“ Rajagopalachari⁷ warf ergänzend ein: „Wenn ich es anders ausdrücken darf, würde ich sagen, dass er [Gandhi] heute sicherer in den Händen der Muslime ist als in denen der Hindus.“

Höchstwahrscheinlich sagte Rajagopalachari dies ohne eine wirkliche Vorahnung. Selbst wenn wir heute an die gedrückte Stimmung denken, die auf Gandhis Ermordung folgte, und wenn es uns ängstigt, was sie über die menschliche Natur sagt, mögen wir die Tatsache, dass der Mord

innerhalb von fünf Monaten auf Rajagopalacharis Bemerkung folgte, als Zufall abtun. Auch ich will nicht behaupten, dass es einen Zusammenhang gibt. Mir geht es nicht darum, Gandhi als Propheten hinzustellen und ihn als weiteres Beispiel für die angespannte Beziehung der Menschen zu ihren Propheten anzuführen. Ich möchte vielmehr die Frage in den Mittelpunkt stellen, ob Gewaltfreiheit möglich ist oder nicht. Und ich möchte darauf hinweisen, dass die Phase, in der Gandhi im Gegensatz zu seinem eigenen Volk stand, besonders gut geeignet ist, diese Frage zu untersuchen.

Gandhi kämpfte zweiunddreißig Jahre gegen die Kolonialherren. Für seinen Kampf im unabhängigen Indien blieben ihm nur noch zweiundzwanzig Wochen. In dieser Zeit eilte er von einem Konflikt-Brennpunkt zum anderen. Überall gelang es ihm in unterschiedlichem Ausmaß, den Frieden wiederherzustellen. Aber es handelte sich nur um einen lokalen Frieden. Entgegen Gandhis Erwartung konnte sein Erfolg an einem Ort den Ausbruch von Gewalt an anderer Stelle nicht verhindern. Mehr noch als seine Botschaft und seine Methode war es seine physische Präsenz, der sich die Menschen zögerlich beugten. Dies war weit entfernt von den Wundern, die seine Aufrufe in vergangenen Tagen ausgelöst hatten. Darüber hinaus hatte Gandhi gehofft, durch den Einsatz seines Lebens zu bewirken, was er den ‚Wandel der Herzen‘ nannte und als einzige Basis für dauerhaften Frieden ansah. Er erreichte aber nur, dass Leute, die nicht bereit waren, ihn verhungern zu sehen oder an seinem Tod schuldig zu sein, die Gewalttätigkeiten einstellten. War dies nicht der Anfang vom Ende?

Gandhi war sich der moralischen Nötigung durch seine Fastenaktionen nicht bewusst. Vielleicht hatte sein Gott ihn mit einer weiteren Blindheit geschlagen. Dieser nötigende Charakter wird besonders deutlich an einem Streit, der dem Abbruch seines Fastens in Kalkutta vorausging. Als eine Delegation von führenden öffentlichen Repräsentanten die Nachricht vom Frieden brachte und Gandhi aufforderte, sein Fasten zu brechen, verlangte er eine schriftliche Zusicherung, dass dem Frieden ein echter Wandel in den Herzen vorausgegangen sei und dass der kommunale Wahnsinn in Kalkutta nicht erneut aufflammen werde. Außerdem erbat Gandhi von den Hindus in der Delegation das schriftliche Ehrenwort, dass sie, falls es zu erneuter kommunaler Gewalt in der Stadt komme, „in dem Versuch, die Feuersbrunst zu löschen, lieber sterben würden als lebend zurückzukehren und ihren Misserfolg zu melden.“

Die Delegierten versuchten Gandhi die Konzession abzuhandeln, dass die von ihm verlangte Garantie nicht zu den Bedingungen gehörte, von denen er die Beendigung seines Fastens abhängig machte. Als ihnen das nicht gelang, fügten sie sich Gandhi nach einigem Zögern. Weder die Verpflichtungserklärungen von Kalkutta noch von Del-

hi, die Gandhi mit seinem Fasten bis zum Tode herauslockte, waren echte und freiwillige Zusicherungen von der Art, dass sie Vergebung, Frieden und Harmonie hätten sichern können.

Diese Geschichte verweist auch auf einen Zusammenhang zwischen weltlichen Interessen und moralischer Autorität. Interessen halten die moralische Autorität aufrecht und zersetzen sie zugleich. Sie beeinflussen die Reaktionen der Menschen ganz unauffällig, nicht als Teil einer bewussten Strategie, sondern auf subtile, den Reagierenden kaum bewusste Weise. Während sie sich mit der Zeit verfeinerte, war die moralische Qualität von Gandhis Existenz eine durchgängige Konstante. Aber die Autorität, die er ausüben konnte, schwankte kontinuierlich. Diese Schwankungen waren verbunden mit den realen oder imaginären Interessen derer, die auf ihn hörten. Genau zu dem Zeitpunkt, als die Muslime ihr langjähriges Misstrauen gegen Gandhi aufgaben und seine moralische Größe zu erkennen begannen, empfanden ihn daher immer mehr Hindus aller Schattierungen, nicht nur die unverfrorenen Kommunalisten unter ihnen, als ein Ärgernis, ein Kreuz, das sie immer weniger zu tragen bereit waren.

Es hatte etwas Einzigartiges, wie Gandhi zu seiner Ehrfurcht gebietenden Verantwortung stand. Wenn tobende Gewalt sowohl die Autoritäten als auch die einfachen Leute instinktiv nach Polizei und Militär rufen ließ, um den Frieden wiederherzustellen, verwarf Gandhi dies als einen Frieden des Grabes oder „den Frieden der Feiglinge“. Er versuchte vielmehr, die verrückt gewordenen Leute wieder zur Vernunft zu führen. Wenn er sich den unmittelbar gegenwärtigen Anforderungen stellte, tat er das auf der Basis einer weiteren Perspektive über einen längeren Zeitraum. Paradoxiertweise sah Nehru – typisch für seine wie für unsere Zeit – was Gandhi tat als „ein Umhergehen mit einer Salbe in dem Versuch, einen wunden Punkt nach dem anderen auf dem Körper Indiens zu heilen.“ Nehrus Rezept – wiederum typisch für seine wie für unsere Zeit – war stattdessen, „die Ursache für den Ausbruch der Wunden“ zu diagnostizieren und „den Körper als Ganzen zu heilen.“

Dies erstaunt insofern, als Gandhi Erfolg beschieden war, wo die Staatsmacht versagt hatte. Zugleich drängte derselbe Nehru als Regierungschef verzweifelt darauf, dass Gandhi seine Magie im Panjab ausprobierte, und Mountbatten räumte als Generalgouverneur öffentlich ein: „Im Panjab haben wir 55 000 Soldaten und trotzdem Unruhen in großem Stil. In Bengalen bestehen unsere Truppen aus einem einzigen Mann und dort gibt es keine Unruhen.“ Man übersah, dass Gandhi, selbst wenn er die Menschen nur zeitweilig aufrechter und edelmütiger machen konnte, als es ihrer eigentlichen Natur entsprach, mehr erreicht hatte, als jede Diagnose der Ursachen und jede Behandlung des ganzen Körpers je hätte leisten können. Und ob

die angenommenen Diagnosen und Prognosen überhaupt mehr waren als ein Phantasiegebilde, stand noch keineswegs fest.

Der alte Glauben an einen grundlegenden Systemwandel besteht fort, während man Gandhis Heilmethode weiterhin als ein Herumschustern an Einzelpersonen betrachtet, nicht als einen radikalen Versuch, unsere Psyche zu ver menschlichen. Ob es uns gefällt oder nicht, Gandhis Überzeugung war: „Die Gesellschaft umfasst uns alle. Sie macht uns nicht. Wir machen sie.“ Er erinnerte an das alte Sprichwort *Yatha pinde tatha brahmande* – Wie das Atom, so das Universum – und bekräftigte es mit seinem eigenen *Sutra*⁸: „Was für mich recht ist, ist für jeden recht.“

Gandhi war sich durchaus bewusst, wie das System das Individuum prägt. Sein *Hind Swaraj* war von eben diesem Kausalzusammenhang inspiriert. Die moderne industrielle Zivilisation, so sagte er, sei der Gewaltlosigkeit nicht förderlich. Aber er unterschätzte auch nicht die leise Stimme aus dem Inneren. „Jeder soll sich selbst prüfen“, sagte er. Ganz gleich, wie das System geartet ist.

III

Damit komme ich nun zu Jinnah. Ich beginne meine Argumentation am besten, indem ich eine ganz kurze bedeutungsschwere Feststellung über ihn zitiere: „Der letzte Ton wird niemals Echo des ersten sein.“⁹ Geschrieben 1943 fasst dieses starke Stück Abstraktion nicht nur den tektonischen Bruch in Jinnahs Politik zusammen, der die politische Geographie Südasiens veränderte, sondern auch das akute Gefühl, betrogen worden zu sein, das viele seiner früheren Bewunderer wegen dieses Bruches hatten. Innerhalb von vier Jahren strafte Jinnah die traurige Vorhersage eines seiner desillusionierten Bewunderers Lügen. Sein letzter Ton war wohl doch ein Echo des ersten. Im gleichen Moment, als Pakistan aufgrund der These, Hindus und Muslime seien zwei verschiedene Nationen, erschaffen wurde, malte er sich eine Bürgerschaft aus, in der Muslime nicht länger Muslime und Hindus nicht länger Hindus wären. Als er sich an alle seine Bürger wandte, nicht nur an die Muslime, sagte er, der einzige Weg, „das große Land Pakistan glücklich und blühend zu machen“, sei, die Vergangenheit zu vergessen und das Kriegsbeil zu begraben. Er wollte sogar, dass sie eine neue Vergangenheit schafften und sie an Stelle derjenigen setzten, die die gefeierte Gegenwart erst ermöglicht hatte. Jinnah sagte in seiner berühmten – und für viele lieber vergessenen – Ansprache als Präsident der verfassungsgebenden Versammlung von Pakistan:

Wenn Ihr eure Vergangenheit ändert und einmütig zusammenarbeitet, so dass jeder Einzelne von euch, ohne Ansehen seiner Hautfarbe, Kaste oder Religion, an erster, zweiter und letzter Stelle ein Bürger dieses Staates ist, mit gleichen Rech-

ten, Privilegien und Pflichten, werdet Ihr unbegrenzten Fortschritt machen... Wir sollten das Werk in diesem Geist beginnen und im Lauf der Zeit werden all diese Ecken und Kanten von Mehrheits- und Minderheitsgruppen, von Hindu- und Muslim-Gemeinschaften einfach verschwinden.

Dies war keineswegs ein Ausrutscher oder eine isolierte Äußerung. Schon seit der förmlichen Annahme der Pakistan-Resolution im Jahr 1940 hatte Jinnah ein säkulares, kein theokratisches Pakistan entworfen. Aber Anhänger wie Gegner der Zwei-Nationen-Theorie waren von deren engstirniger exklusivistischer Interpretation so besessen, dass beide aus ihren entgegengesetzten Blickwinkeln Jinnah fortwährend anklagten, er habe die Quadratur des Kreises versucht. Es sollte dennoch nicht schwer zu erkennen sein, dass zwischen seinem Eintreten für die Zwei-Nationen-Theorie und seinem Konzept eines säkularen Pakistan kein logischer Widerspruch besteht. Tatsächlich wird dies in Jinnahs langer Rede vor der verfassungsgebenden Versammlung sehr deutlich.

Dies ist eine faszinierende Geschichte. Und es ist eine noch nicht zu Ende erzählte Geschichte. Außer in ihren diametral entgegengesetzten populären und akademischen Versionen wird sie auch in der vielgestaltigen und ungewissen Entfaltung der zeitgenössischen pakistanischen Politik ausformuliert.

Mein Interesse an dieser Geschichte liegt im Moment im Vergleich mit Gandhis Geschichte in derselben Periode. Im Hinblick darauf, was Gandhi, der *Rashtrapita*, und Jinnah, der *Baba-e-Qaum* – beides Titel, die „Vater der Nation“ bedeuten – für ihre Länder nachweisbar erreichen wollten, sind die beiden großen Führer scheinbar gescheitert. Aber jedes Urteil über Scheitern oder Erfolg, über Personen, die historische Kräfte verkörpern, kann nur vorläufig sein. Ich gehe nicht von einer Endgültigkeit aus. Ich wünsche mir vielmehr, dass die Geschichte des modernen Südasion eine Wendung nimmt, die beide, Gandhi und Jinnah, in Erfolge verwandelt, auch wenn ich nicht erwarten kann, dass dies bald geschieht.

Bei allen Unterschieden darin, wie das erstrebte Ziel erreicht werden könne und welches Ziel erstrebenswert sei, waren beide, Gandhi und Jinnah, grandiose Spieler. Sie konnten um hohe Einsätze spielen, was natürlich hohe Risiken einschloss, und sie wussten, wann sie das tun konnten. Auch ihre Genossen und Anhänger zeigten eine frappierende Ähnlichkeit in ihrer Bereitschaft, sich vom Führer begeistern zu lassen. Diese Bereitschaft beruhte auf einem variablen, amorphen Gemisch aus Idealismus und materiellen Interessen und variierte zeitweilig in Reaktion auf diese Gemengelage. Jenseits dieser Grenzen wollten die Anhänger und Genossen den Führer lieber selbst führen - oder ihn entsorgen.

Die beiden Führer wurden paradoxerweise in eben dem Augenblick geschlagen, als sie ihre ruhmwürdigsten Risiken auf sich nahmen. Der ‚gescheiterte‘ Jinnah ist jedoch heute ein mächtiges Symbol, um das die mühsam kämpfenden säkularen und demokratischen Kräfte in Pakistan sich scharen. Mit Gandhi wird es länger dauern. In Indien wie in der Welt, auch wenn gandhianische Bewegungen überall wie Pilze aus dem Boden schießen.

IV

Nichts spiegelt Gandhis zunehmendes Scheitern in Indien trauriger wieder als eine grundlegende Veränderung in der Sicht vieler Inder auf die Beziehungen zwischen den Glaubensgemeinschaften. Der scheinbar plötzliche Ausbruch von Gewalttaten der Hindus gegen die Sikhs nach Indira Gandhis Ermordung 1984, die Zerstörung der Babri-Moschee 1992 und Gujarat 2002 sind symptomatisch für diesen Wandel, wie auch die Vertreibung der Hindus aus Kaschmir, die Welle von Gewalt gegen die indischen Christen und das traurige Los der Stammesbevölkerung im Nordosten. Die Liste ist nicht vollständig, sie wird ständig länger, und die am besten informierten Leute wissen, dass nicht einmal sie das ganze Ausmaß dieser zunehmenden Brutalisierung kennen. Gandhi hatte sich inmitten des Blutauschs der Teilung gefragt, ob im Fall eines umfassenden demographischen Austauschs der jeweiligen Minderheiten ehrwürdige Stätten wie die Jama Masjid¹⁰ und Nankana Saheb¹¹ zerstört werden würden. Seine Antwort auf diese hypothetische Frage war ein kategorisches Nein. Selbst inmitten dieser Hysterie war dies keine für sich stehende, untypische Antwort. Bloße fünfundvierzig Jahre nach seiner Ermordung – so komplett ist diese Ermordung jetzt – tat sein Land buchstäblich das Udenkbare. Es zerstörte die Babri-Moschee in Ayodhya und besiegelte diese Zerstörung mit einem barbarischen Wahlergebnis, das die Schuldigen an die Macht brachte, zuerst in Uttar Pradesh, dann im Zentrum.

Diese Entwicklungen waren kein flüchtiger Ausbruch kollektiver Leidenschaft. Sie haben das politische Spektrum des Landes nachhaltig verändert. Was früher einmal als eine hässliche Entgleisung angesehen worden wäre, konstituiert jetzt die politische Mitte des Landes.

Die Ereignisse von Gujarat 2002 waren ein Sprung in die Richtung, das Udenkbare zu verwirklichen und zum Normalzustand zu machen. Unter staatlicher Patronage wurde Gewalt gegen eine bestimmte Glaubensgemeinschaft ausgeübt. Unmittelbar im Anschluss an diese blutrünstigen Gewaltakte bekam der Ministerpräsident Narendra Modi in einem Fest der „Legitimisierung“ ein erstklassiges Wählermandat. Modi ist nur ein Symptom. Er hat sich seither vollkommen selbstgerecht verhalten, keinerlei Reue gezeigt und sein Mandat wurde erneuert. Dass ihm die Wieder-

wahl im Namen der Entwicklung gelang, die vorgeblich die bösen Erinnerungen an 2002 vertrieb, ist ein Hinweis darauf, dass das früher Udenkbare zur Normalität geworden ist.

Gujarat ist nur die Verschärfung eines weiter verbreiteten Phänomens. Dass es zu den blühendsten und sich am schnellsten entwickelnden Bundesstaaten Indiens gehört, spielt eine besondere Rolle im Kontext des andauernden Glaubens an einen Systemwandel. Es ist ein Glaubensartikel, dass soziale Spannungen sich im Gefolge ökonomischer Prosperität und verbesserter Bildung verringern müssen. Es hat sich jedoch gezeigt, dass diese vermeintlich absolute und zwangsläufige Korrelation weder das eine noch das andere ist. Sie hat vielmehr tendenziell eine Wirkung in umgekehrter Richtung gehabt, die Brutalisierung im Stil von Gujarat beschleunigt und deren Normalisierung erleichtert.

Gandhis wie ein Talisman dienende Innenschau – „Möge ein jeder sich selbst überprüfen“ – hilft vielleicht, dieses größere Phänomen besser zu verstehen. Sie mag sogar in Richtung einer sich stärker selbst reflektierenden Wissenschaft deuten. Ich spreche in Bonn, der Hauptstadt jenes Deutschlands, das den Verstand und den Mut hatte, den Historikerstreit zu versuchen und die Bedeutung der Nazi-Herrschaft für die deutsche Geschichte und Kultur zu debattieren. Es ist daher angebracht, dass ich hier den Versuch unternahme, einen Blick auf das immer in Wandlung befindliche, in sich widersprüchliche Potential zu werfen, aus dem das Innere des Menschen besteht und das auf Wegen, die sich genauer Untersuchung entziehen, große Entwicklungen in der Außenwelt beeinflusst, wie es auch von ihnen beeinflusst wird.

Ich werde, so nüchtern ich das kann, über zwei gegensätzliche Arten von persönlichen Reaktionen berichten.

Ich besuchte ein Auffanglager für die Opfer der anti-muslimischen Ausschreitungen von Hindutva-Anhängern von 1992-93 in Surat. Plötzlich trat eine Frau mittleren Alters vor mich. An ihrer Seite war ein junges Mädchen von höchstens vierzehn Jahren. Die Frau schrie mit heiserer Stimme: „Sie haben dieses Kind vergewaltigt. Ja, das haben sie. Sie haben dieses kleine Kind vergewaltigt, Bruder!“ Die sie hilflos verfluchte, waren Männer und Hindus. Wie auch ich. Voller Scham und Schuldgefühl, wütend und gelähmt wollte ich weglaufen und weinen.

Wenige Tage später hatte ich ein anderes Erlebnis. Ich saß im Haus eines Freundes, als eine Nachbarin hereinstürzte. Ein Zug, so verkündete sie hastig, sei in der Nähe von Surat zum Anhalten gezwungen worden und einige weibliche Fahrgäste seien vergewaltigt worden. Dann eilte sie wieder heraus. Ich hörte meinen Freund sagen, dies müsse ein er-

logenes Gerücht sein und ertappte mich selbst bei dem Gedanken: „Hoffentlich waren das keine Hindufrauen“. Im selben Moment fühlte ich mich schuldig. Aber der schreckliche Gedanke war gekommen. Gekommen nach vielen Jahren zuversichtlicher Arbeit an mir selbst und freundschaftlichen Umgangs mit Muslimen, einschließlich eines ganzen Jahres, das ich bei einem muslimischen Ehepaar gelebt hatte, für die ich wie ein Sohn war. Als ich an jenem Tag mit meiner doppelten Identität als Mann und Hindu konfrontiert war, hätte ich da in mir die Gegenwart dieses anderen Hindu von der Art, die zur hasserfüllten Hindutva führt, ahnen können? Kann es jetzt eine Garantie geben, dass ich von dieser abscheulichen Gegenwart gereinigt bin? Kennen wir denn wirklich unsere Herzen?

Das erste Erlebnis aus der anderen Gruppe bezieht sich auf 1990, das Jahr der weitverbreiteten anti-muslimischen Gewaltakte im Gefolge des ersten Angriffs auf die Babri-Moschee. Ich war auf dem Heimweg von Aligarh. Die Stadt befand sich im Griff der Gewalt. Mein Zug war kaum aus dem Bahnhof ausgefahren, als er plötzlich anhalt. Das rief in mir Panik hervor. Ich dachte an einen Vorfall, bei dem kürzlich ein Zug gestoppt und seine muslimischen Fahrgäste überfallen worden waren. Ein ganzes Szenario entfaltete sich blitzartig vor meinem inneren Auge. Mein erster Impuls war, zu sagen, ich sei ein Hindu, falls die Schurken mich wegen meines Aussehens für einen Muslim halten sollten. Aber bald fasste ich den Entschluss, sie in diesem Irrtum zu belassen. Obwohl sie nicht auf die Probe gestellt wurde, war ich sehr zufrieden mit meiner Bereitschaft, Märtyrer zu werden.

Nur zwei Jahre später saß ich in meinem Arbeitszimmer in Surat, als unser Büroleiter hereinkam und mich fragte, ob ich vorhätte, an diesem Tag zu verreisen? Es sei gerade in der Stadt eine Bombe explodiert und man befürchte erneute Gewalttätigkeiten. Er riet mir, meine Reise zu verschieben oder andernfalls sofort zum Bahnhof aufzubrechen. Als ich mich zum Aufbruch bereit machte, ergriff mich die Furcht, einem gewalttätigen Mob in die Quere zu kommen. Diesmal gewann der Überlebenstrieb Oberhand. Da ich wegen meiner Beschneidung den bei kommunaler Gewalt üblicherweise verordneten Hosen-Runter-Test nicht bestehen kann, beschloss ich, an jenem Nachmittag meinen Pass mitzuführen.

Sie können sich vorstellen, wie schändlich diese Kapitulation für mich war. Mir ist es seither gelungen, mich gegen eine gleichartige Schmach zu wappnen. Selbst während der Unruhen in Gujarat 2002 bewegte ich mich frei, wenn auch nicht ohne Furcht, in den am schlimmsten betroffenen Gebieten. Aber die Erinnerung an diese Kapitulation schmerzt und ängstigt mich noch heute. Ich hoffe, mir bleibt diese Empfindung als eine ständige Warnung, nicht als eine Schwäche.

Wenn diese Fragmente so etwas wie eine Beweisführung im sozialwissenschaftlichen Sinn darstellen – und dies ist nicht einfach eine verallgemeinernde Behauptung aufgrund persönlicher Betroffenheit – Welch unendliches Sammelbecken an widersprüchlichen Impulsen mit ihrer immer im Wandel begriffenen Chemie muss da ständig am Werk sein! Wie weit determiniert dieses in stetem Austausch befindliche Reservoir, wann ein Gandhi oder ein Jinnah Erfolg hat und wann er scheitert? Wann stützt es sie? Wann reißt es sie in den Untergang? Wenn man von den großen charismatischen Persönlichkeiten absieht: Welche Freiheit können gewöhnliche Leute wie ich ausüben? Wie viel der von Gandhi angeordneten Innenschau können sie tatsächlich leisten? Und wie steht es mit der Freiheit des Handelns im Einklang mit den Diktaten dieser Innenschau? So relevant diese Fragen sind, sie erlauben keine Standardantworten. Sie weisen aber sehr wohl auf die Unsicherheitsfaktoren menschlichen Intervenierens hin.

Gandhis Leben illustriert diese Unwägbarkeiten. Er lehnte es ab, sich von vorgegebenen Begrenzungen des Möglichen einschränken zu lassen und demonstrierte, dass es möglich ist, sie zu transzendieren. Dieselben Begrenzungen bereiteten ihm aber immer wieder Niederlagen. Das erschütterte jedoch nicht seine Auffassung vom Möglichen. Kurz vor seinem Ende sagte er charakteristischerweise: „Vielleicht stehe ich bankrott da, aber Ahimsa kann niemals bankrottgehen.“

Ein solch unerschütterlicher Glaube ist uns durchschnittlichen Zeitgenossen vielleicht fremd. Nicht aber, was der Dalai Lama kürzlich auf die Frage antwortete, ob Gewaltfreiheit angesichts des Terrorismus möglich sei, der die Welt gegenwärtig überzogen hat. Nach einer ausführlichen Erörterung, was solche Gewalt verursacht und aufrechterhält, gab der Dalai Lama eine bejahende Antwort. Aber seinem ‚Ja‘ ging ein langgezogenes ‚Vielleicht‘ voraus, wie ich es nie zuvor gehört hatte. Seine schwache, monotone Sprechmelodie klang, als versuche das ‚Vielleicht‘, die Bejahung der Gewaltfreiheit auf unbestimmte Zeit hinauszuzögern.

In jedem Fall muss eine sich selbst reflektierende Wissenschaft lernen, ihre eigene Auffassung davon, was möglich ist, mit Misstrauen zu betrachten und zu erkennen, dass das Spiel noch nicht zu Ende ist. Auf dem Spiel steht die unmögliche Möglichkeit Gandhis. Und das nicht nur für Südasiens.

*Übersetzung des englischen Originals
von Reinhold Schein*

Endnoten

¹*Ahimsa*: Nicht-Verletzen, Gewaltlosigkeit. Ein zentrales Gebot der Ethik in der Philosophie des Yoga, wie auch im Buddhismus und Jainismus.

²*Satyagraha*: von Gandhi geprägtes Sanskrit-Kompositum: „Ergreifen der Wahrheit/Insistieren auf der Wahrheit“. So bezeichnete Gandhi große Aktionen gewaltfreien, aber nicht passiven Widerstands. Berühmtes Beispiel: Der Salzmarsch von 1930 als Ausdruck zivilen Ungehorsams gegen das ungerechte Salzmonopol der britischen Regierung in Indien.

³*Dharma*: Gesetz, Gebot Gottes, Pflicht des Menschen, Moralkodex

⁴Im heute zu Bangladesch gehörenden Distrikt Noakhali war es im Oktober 1946 zu einem Massaker von Muslimen an Hindus und zu Zwangskonversionen von Hindus zum Islam gekommen. Gandhi wanderte daraufhin mit einer Gruppe von Anhängern durch die Dörfer des Distrikts und es gelang ihm, die Gewalttätigkeiten zu beenden.

⁵*Sanatana Dharma*, („die ewige Ordnung, das ewige Gesetz“); Bezeichnung für die traditionstreue Hauptströmung des Hinduismus.

⁶Suhrawarthy, Huseyn Shaheed (1892–1963): seit 1936 Generalsekretär der *Muslim League* in der Provinz Bengalen; 1946 *Chief Minister* von Bengalen. Nach der Teilung Differenzen mit der *Muslim League* und Gründung der späteren *Awami League*; 1956/57 Premierminister des noch ungeteilten Pakistan.

⁷C. Rajagopalachari (1878–1972): indischer Freiheitskämpfer, Freund und Mitarbeiter Gandhis; 1947–50 erster und letzter Generalgouverneur des unabhängigen Indiens.

⁸*Sutra*: wörtl. ‚Faden‘. In der Sanskritliteratur Bezeichnung für einen Aphorismus, bzw. eine kurz und prägnant formulierte Regel im Sinne eines Leitfadens.

⁹Der Satz verweist darauf, dass Jinnah, der lange ein Vorkämpfer der Einheit zwischen Hindus und Muslimen gewesen war, inzwischen für deren Trennung aufgrund der Zwei-Nationen-Theorie kämpfte.

¹⁰Die Jama Masjid (Freitagsmoschee) in Delhi ist die größte Moschee Indiens. Sie befindet sich im Zentrum von Shahjahanabad, der nach dem Großmogul Shah Jahan benannten Altstadt Delhis. Der Bau erfolgte zwischen 1650 und 1656.

¹¹Nankana Sahib: der Geburtsort von Guru Nanak (1469–1539), dem Religionsstifter des Sikhismus, im heute pakistanischen Teil des Panjab, ca. 80 Kilometer südwestlich von Lahore. Dort wurden 9 Gurudwaras (Sikh-Tempel) erbaut, die alle mit dem Leben Guru Nanaks in Verbindung stehen und zu den heiligsten Stätten des Sikhismus zählen.