

100 Jahre *Hind Swaraj*

Was bleibt von Gandhis Klassiker des gewaltfreien Antikolonialismus?

Heinz Werner Wessler

Frieden und Stabilität der einzelnen Staaten wie auch der Region Südasiens als ganzer entscheiden sich an der Frage, ob es gelingt, die tief verwurzelten multi- und interkulturellen Erfahrungen der Menschen in einen kritisch-reflexiven Modernitätsdiskurs einzubinden. Etwas in der Art hatte auch schon Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) mit seiner Programmschrift *Hind Swaraj* vor Augen. *Hind Swaraj* („Indiens Selbstregierung“) verfasste der erst seit 1915 *Mahatma* („einer, der eine große Seele hat“) genannte Gandhi – in Indien auch liebevoll *Bapuji* („Vater“) genannt – vor 100 Jahren (1909) auf der Schiffsfahrt von Südafrika nach Westindien und ließ das Buch kurz darauf in Gujarati und dann in Englisch verlegen.

Gandhis Klassiker des Antikolonialismus und der gewaltfreien Aktion entstand keineswegs auf einer Insel der Seligen, sondern in komplizierten tagespolitischen Gemengelagen und vor dem Hintergrund einer Geschichte Südasiens, deren Blutspur nicht weniger überwältigend ist als die von anderen Weltregionen. Die gewaltfreie Massenmobilisierung erwies sich im Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialherrschaft als außerordentlich erfolgreich: Keine vier Jahrzehnte nach der Veröffentlichung von *Hind Swaraj* wurden Indien und Pakistan tatsächlich unabhängig und stießen damit im Domino-Effekt weltweit das Zeitalter der Entkolonisierung an. Innerhalb weniger Jahre lösten sich die europäischen Kolonialreiche bis auf geringfügige Restbestände auf.

„Südasiens brennt?“

Eine Durchsicht von Pressemeldungen der letzten zwei Monate zeigt, dass Südasiens in diesem Zeitraum vor allem mit drei Themen in der Berichterstattung auf dem deutschsprachigen Medienmarkt prominent vertreten war: Nämlich zum einen durch Berichte, Reportagen und Kommentare zu den Wahlen zum nationalen Parlament in Indien, zum anderen durch die Mili-

täroffensive Pakistans gegen die Taliban im Swat-Tal und durch die Offensive der sri-lankischen Armee gegen die Reste der Tamil Tigers im Norden der Insel. „Südasiens brennt“ heißt es gar in einem Meinungsartikel auf Seite drei der Neuen Zürcher Zeitung vom 18. Mai dieses Jahres. Weiter heißt es im Text „In Pakistan tobt nicht weit von der Hauptstadt Islamabad entfernt ein Bürgerkrieg zwischen Regierungstruppen und Islamisten, der sich kaum noch von den Kämpfen im benachbarten Afghanistan unterscheidet. In Sri Lanka bringt die Schlussphase des Bürgerkriegs der Zivilbevölkerung unendliches Leid.“ „Indien ist ein Stabilitätsanker“, so wird in dem besagten NZZ-Meinungsartikel schon in der Überschrift konstatiert.

In vielen der verschiedenartigen Konfliktszenarien in Südasiens schlagen (national-)religiöse Identitätspolitiken in offene Gewalt um. Hans Kippenberg kommt im Schlusskapitel in seiner 2008 erschienenen Monographie zu „Gewalt als Gottesdienst“ zu der brisanten Feststellung, dass „politische Parteien zur Verschärfung von Konflikten mit Religionsgemeinschaften bei[tragen]“. Dieses Fazit scheint mir im Licht der jüngsten Wahlen zur 15. *Lok Sabha* in Indien doch nun – glücklicherweise – fragwürdig zu sein.

Reform und Revolution

Schon die Entstehung von Früh- oder Vorformen bürgerlicher Zivilgesellschaft im ersten Drittel des 19ten 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 monothetische Religion war verknüpft mit der Diagnose von aktuellem Reformbedarf, insbesondere mit einem ganz konkreten menschenrechtlichen Reformanliegen, nämlich dem Verbot der Witwenverbrennung.

Lala Lajpat Rai, Bin Chandra Pal, Bal Gangadhar Tilak und viele andere Denker und Aktivisten der Freiheitsbewegung setzten sich für die innerhinduistische Reform ein. Gleichzeitig schwärmten sie 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 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 Svayamsevak Sangh (1925) oder auch der nach Shivaji und nicht nach dem Gott Shiva benannten langjährigen Regierungspartei im Bundesstaat Maharashtra, der Shiv Sena (1966), beruht auf dieser Makro-Interpretation der hinduistischen Religionsgeschichte. Der Hauptbahnhof und der internationale Flughafen in Mumbai sind vor einigen Jahren nach dem siegreichen Marathen-Führer Shivaji (1630-1680) umbenannt worden.

Als Mahatma Gandhi 1914 aus Südafrika zurückkehrte, wo er mit Unterbrechungen mehr als 20 Jahre seines Lebens zugebracht hatte, kam ein ganz neues Element in den Nationalismusdiskurs hinein. Auch Gandhi 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 er sogar im Fleischgenuss einen der Gründe für die Überlegenheit der Engländer gesehen, und da seine Familie streng vegetarisch war, hatte er eine zeitlang zusammen mit einem Freund heimlich außerhalb des Hauses Fleisch konsumiert, was er später heftig bereute. Doch auch nach seiner Ankunft zum Studium in England im Oktober 1888 enthielt er sich vom Fleischessen nur deshalb, weil er es seiner Mutter hoch und heilig versprochen hatte. Erst die Begegnung mit überzeugten britischen Vegetariern, bei denen Gandhi seine ersten organisatorischen Erfahrungen machte, formte aus ihm den Vegetarier aus weltanschaulichen Gründen. 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 wegen 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 des 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.

Die Voraussetzung für *Satyagraha* war also Stärke und Bereitschaft, Härten zu ertragen. Schwäche und Feigheit wollte Gandhi nicht gelten lassen. Neben dieser Erfahrung der Stärke aktiver Gewaltfreiheit machte Gandhi in Südafrika noch eine zweite ganz wesentliche Erfahrung, die bei den Reformdenkern des 19. Jahrhunderts eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, dass nämlich eine wirklich dem Interesse Indiens verpflichtete Befreiungsbewegung nicht nur floskelhaft sich der muslimischen Beteiligung versichern durfte, 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.

Gandhi hatte damit in zwei Politikbereichen die Frage der direkten Gewalt thematisiert: zum einen im Bereich des anticolonialen Kampfes, zum anderen auf dem Gebiet der interreligiösen Gewalt, der in Südasion mit dem Begriff des „Kommunalismus“ belegt wird. Obwohl er allerdings „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.

Hind Swaraj

Als Mohandas Karamchand Gandhi seine grundlegende kolonialismuskritische Bekenntnisschrift *Hind Swaraj* während der elftägigen Rückreise von Südafrika 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 übrigens kaum belegt, nur einmal in der *Bhagavadgita*. *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 *ahimsa* – Gewaltfreiheit – und *himsa* – Gewalt – in der indischen Tradition verknüpft. *Ahimsa* 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 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 atomisierten 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 jedoch, – 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 –, der Friede also, den die *pax britannica* bringt, sei nur nominal und ein Zeichen von Feigheit. 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*). Direkte Gewalt, so Gandhi, 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 oft unterschlagene zivilisationskritische Schicht des gandhianischen Denkens. 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. 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 verstan-

den“. Im Namen dieses Zugangs zur transzendenten Religion ist also von außen her unter Umständen sogar ein besseres Verständnis für religiöse Inhalte möglich als bei Angehörigen dieser Religion. Das mächtige Symbol der modernen Zivilisation und ihrer Übel ist in *Hind Swaraj* ausgerechnet das indische Eisenbahnwesen, das Gandhi Zeit seines Lebens, vor wie nach der Abfassung von *Hind Swaraj* intensiv genutzt hat. Nicht umsonst spricht Gandhis Autobiographie schon im Titel von den „Experimenten mit der Wahrheit“. Und so sah Gandhi sein eigenes Leben als ein fortlaufendes Experiment an.

Schon in *Hind Swaraj* hebt Gandhi *Abinsa*, die „Nicht-Gewalt“, ganz aus dem Anwendungsbereich praktizierter Gewaltlosigkeit oder Gewaltfreiheit in einen religionsphilosophisch-normativen Bereich hinein. Er spricht von der „Religion der *Abinsa*“ als „Nicht-töten“. Zwar äußert sich Gandhi in verschiedenen Zusammenhängen gelegentlich in dem Sinne, alle Religionen seien Wege zum gleichen Ziel. Dieser im 19. Jahrhundert von den Philosophen des Neohinduismus entwickelte idealistische Religionsphilosophie erscheint bei Gandhi in einer gebrochenen Form. Wahre Zivilisation ist weniger der theoretischen Wahrheitsfrage verpflichtet, sondern vielmehr eine praktische Verhaltensweise (*mode of conduct*), 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?

Zurecht hat Frantz Fanon in seinem Klassiker *Les Damnés de la terre* (1961) auf die Rolle der Gewalt und des Aufstands als Ausdrucksform kulturellen Widerstandswillens gegen koloniale Gewaltherrschaft aufmerksam gemacht. Im historischen Vorwort der Erstausgabe 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 der Kolonialherrschaft gerissen hatte. „*La violence, comme la lance d'Achille, peut cicatriser les blessures qu'elle a faites.*“ („Die Gewalt, wie die Lanze des Achilles, kann die Verwundungen, die sie zugefügt hat, auch wieder heilen lassen.“). Dies dürfte wohl die extreme Gegenposition zu Mahatma Gandhis emphatischer Gewaltfreiheit der Stärke sein.

Frantz Fanons Idealisierung aufständischer Gewalt der Völker unter dem Joch der Kolonisation ist heute Vergangenheit. Der Kampf der Taliban in Afghanistan und in Pakistan kann wohl kaum noch ernstlich als gerechtfertigt gelten, 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 Dalrymple 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 ein 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 Südasiens.

In seinem Buch über *Revenge and Reconciliation* in der indischen Tradition stellt Rajmohan Gandhi das Rachemotiv als Ehrensache, ja als ein zentrales Strukturelement der indischen Kultur 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 Gegenwart.

Die religiöse Legitimierung von Gewalt hat durchaus übrigens auch 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 Gewalt. Darin wird Lakulisha-Pashupata – ein Beiname Shivas – als siegreicher Verfolger der Jaina-Religion dargestellt. Schon der Pandya-Herrscher Ariekari Maravarman (ca. 680-710) soll brutal gegen die Jainas vorgegangen sein und 8000 Jainas gepfählt haben, wenn man einer Inschrift glauben darf. Auch wenn diese Zahl möglicherweise übertrieben ist, so stellt sie doch den Geist der Zeit dar, in dem der in Gewalt umschlagende Hass auf die andere Religion durchaus 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 Ashoka-Inschriften zeitgenössisch überliefert ist, ist selbst tief von der Ambivalenz gegenüber *ahimsa* durchdrungen. Der Anblick des Elends der vom siegreichen Heer Ashokas verschleppten Bevölkerung führt Ashoka zur Reflektion auf die leidhafte Natur des Dasein und ist die Grundlage seiner Bekehrung zum Buddhismus, doch eine im-

merhin denkbare Erlaubnis zur Rückkehr der verschleppten Bevölkerung oder gar zur Aufgabe der Provinz Kalinga steht nicht zur Debatte.

Mahatma Gandhis Gewaltbegriff kommt möglicherweise an eine Grenze, wo nämlich 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 spürbar einem patronisierenden Ansatz, der von den politisch bewussten Dalits nicht mitgetragen und sogar aktiv zurückgewiesen wird. Eine Neulektüre Gandhis im 21. Jahrhundert muss dies sicherlich im Blick behalten und aktiv aufarbeiten.

Dalits lassen sich auch mit scheinbar gut gemeinten Zuschreibungen ihrer Identität immer weniger abspesen. Mehr denn je bringen Dalits ihre politischen und gesellschaftlichen Ansprüche eigenständig zum Ausdruck, solidarisieren sich untereinander, suchen nach politischen Verbündeten, entwerfen ihre eigenen kulturellen und religiösen Identitätspolitiken 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 gandhianische 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.

Nationalreligiöse Identitätspolitiken und *Satyagraha*

In Zeiten der Angst vor zunehmender Attraktivität nationalreligiöser

Identitätspolitiken, der religiös motivierten Gewalt und des Terrorismus mag das „Festhalten an der Wahrheit“ als Anachronismus erscheinen. Doch Gandhis Stärke lag in seinem moralischen Rigorismus bei der Frage der Gewalt, die sich ihm selbst immer wieder in neuer Form stellte. Im Unabhängigkeitskampf gegen die britische Kolonialherrschaft erwies sich seine Methode der gewaltfreien Aktion als außerordentlich erfolgreich: Dass Südasion tatsächlich gewaltfrei sich die Unabhängigkeit würde erkämpfen können, schien zur Zeit von *Hind Swaraj* noch eine totale Utopie zu sein. Das britische Imperium und die anderen europäischen Kolonialreiche schienen fest gefügt und ihre Überseegebiete gut gesichert zu sein. Gandhi selbst schreibt 1908 in einem Brief an Lord Amthill 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“.

Doch Gandhis *Satyagraha* erwies sich als Erfolgsgeschichte, auch wenn Geschichte in Südasion wie überall auf der Welt vor allem eines war und ist: 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 Südasion und, wie zu befürchten ist, auch in anderen Teilen der Welt über Kulturen und Religionen hinweg die bleibende zivilisatorische Menschheitsaufgabe.

Quelle

Gandhi CW: *Collected Works of Mahatma Gandhi*. Kippenberg.