

Initiative Sozialistisches Forum  
**Gandhi**  
***Mythos, Realität und seine Rezeption in der Friedensbewegung***

Aus: Initiative Sozialistisches Forum,  
*Frieden – je näher man hinschaut desto fremder schaut es zurück.*  
*Zur Kritik einer deutschen Friedensbewegung,*  
 Freiburg (ça ira - Verlag 1984), S. 73 - 120.

### ***Einleitung***

Vor zehn Jahren noch sprachen viele von Mao, kaum einer von Gandhi. Die Kulturrevolution in China erschien als möglicher Bezugspunkt einer revolutionären Bewegung, die die staatskapitalistischen Verknöcherungen sowjetischer Provenienz hinter sich lassen wollte. Lange schon ist's her; der Lack abgeblättert vom Mythos Mao, die ML-Bewegung zerfallen, Mao selbst in China beinahe persona non grata.

Zwar haben Mythen mit der gesellschaftlichen Realität kaum etwas zu tun, dennoch bezeichnen sie die Bewegungen, die sich auf sie beziehen. Was hat es also zu bedeuten, wenn der Revolutionär Mao vom Staatsphilosophen Gandhi ausgebootet wird. Warum geht das Märchen um, Gandhi, der gute Mensch, die moralisch unantastbare Persönlichkeit, habe durch gewaltlosen Widerstand eine waffenstarrende Kolonialmacht besiegt? Etwa, weil die Friedensbewegung das dringend nötig hat? Nach dem Motto: Was einer braucht, ist auch gut für ihn?

Wir werden diesen Fragen hier nachspüren. Zunächst soll es jedoch um den historischen Gandhi gehen. Es wird sich zeigen, daß dessen Begriff von Gewaltfreiheit staatliche Gewalt systematisch zur Bedingung hat. Vor allem die Analyse der Schlußphase des nationalen Unabhängigkeitskampfes wird dies verdeutlichen.

Die historische Analyse wird im zweiten Kapitel durch eine kritische Darstellung der Gandhischen Philosophie ergänzt. Die Dialektik von Gewalt und Gewaltfreiheit ist nicht den „historischen Umständen“ geschuldet, sondern geht konstitutiv in Gandhis Gesellschaftstheorie ein.

Abschließend werden wir auf die verschiedenen Tendenzen der friedensbewegten Gandhi-Rezeption zu sprechen kommen.

### ***Gandhis politische Praxis***

Bevor Gandhi anfang, seine Ideen in Indien zu verbreiten, hatte er bereits 21 Jahre Erfahrungen mit dem britischen Kolonialregime in Südafrika hinter sich. Als Führer der indischen Gemeinschaft versuchte er, die schlimmsten Auswirkungen der britischen Herrschaft abzumildern. Gandhi, der sich selbst als „Reformer“<sup>1</sup> bezeichnete, arbeitete in diesen Kämpfen mit (im doppelten Wortsinne) den Kolonialbehörden seine Kampfstrategie des „satyagraha“ aus.

„Satyagraha“ wird gewöhnlich mit „Stärke durch Wahrheit“ übersetzt. Indes geht diese Übersetzung ohne weitere Erläuterung an der Bedeutung dieser Gandhischen Wortprägung vorbei, da „Wahrheit“ in der indischen Philosophie eine vollkommen andere Bedeutung als in der abendländischen Tradition seit den Griechen bei uns hat. Die philosophische Begründung der Gandhischen Strategie werden wir im zweiten Abschnitt analysieren. Da sich die Bedeutung einer Philosophie in ihrer Praxis erweist, soll es hier zunächst ausschnittsweise um diese historische Praxis gehen.

Unsere historische Tour d'horizon beginnt 1899. Sechs Jahre hatte Gandhi bis dahin Zeit, sich mit den südafrikanischen Verhältnissen bekannt zu machen. Als 30-jähriger Rechtsanwalt hatte er auch genügend Lebenserfahrung, um ernst genommen zu werden. 1899 war es, als in Südafrika der Burenkrieg ausbrach.<sup>2</sup> Die Überlegungen, die Gandhi hinsichtlich dieses Kolonialkrieges anstellte, blieben für sein Verhältnis zur Kolonialmacht Großbritannien bis nach Ausbruch des zweiten Weltkrieges maßgebend.

„Unsere Beherrscher bekennen sich dazu, unser Recht zu schirmen, weil wir britische Untertanen sind, und das wenige, was wir noch an Rechten haben, haben wir nur, weil wir britische Untertanen sind. Es wäre unvereinbar mit unserer Würde als Nation, mit den Händen im Schoß zuzuschauen in einem Augenblick, wo die Briten sowohl wie wir selber bedroht sind, bloß weil sie uns hier schlecht behandeln. Und solche sträfliche Untätigkeit wird sich unter Umständen

<sup>1</sup> Mahatma Gandhi: *Mein Leben*, hrsgg. v. C.F. Andrews, Ffm. 1983, S. 55

<sup>2</sup> Ursache des Burenkrieges war der Versuch Großbritanniens, ein zusammenhängendes Kolonialreich von Ägypten bis zum Kap aufzubauen und die Landnahmen im Transvaal aufgrund der neu entdeckten Goldminen. Am 10.10.1899 erklärte die Buren-Republik Transvaal Großbritannien den Krieg.

bitter an uns rächen. Wenn wir diese unverhoffte Gelegenheit zu beweisen, daß eine Beschuldigung, die wir für falsch halten, auch wirklich falsch ist, jetzt versäumen, so sprechen wir uns damit unser eigenes Urteil und brauchen uns nachher nicht zu wundern, wenn die Engländer uns noch schlechter behandeln als vorher und verächtlicher auf uns herabschauen denn je.“<sup>3</sup> Im Kern enthält dieser Auszug aus Gandhis Autobiographie bereits seine gesamte Gesellschafts- und Staatstheorie (zum Verhältnis von Individuum, Gemeinschaft und Staat in Indien und bei Gandhi s. u.)

Wer annimmt, Rechte würden den Menschen erst vom Staat verliehen, der betrachtet sie zuallererst als Staatsbürger. Erste Staatsbürgerpflicht ist es, staatlichen Anordnungen Folge zu leisten: „Und wenn wir uns Freiheit erringen und unsern Wohlstand fördern wollen als Mitglieder des Britischen Reiches, so bietet sich uns hier eine vortreffliche Gelegenheit, dies zu erreichen, indem wir den Briten mit allen uns zur Verfügung stehenden Mitteln im Kriege helfen. Man mag der Überzeugung sein, daß das Recht auf seiten der Buren ist; aber es geht nicht an, daß jeder einzelne Untertan eines Staates seine eigene Meinung in allen Fällen durchsetzt. Die Behörden mögen nicht immer recht haben, aber solange die Untertanen einem Staate pflichtig sind, gehört es sich im allgemeinen unbedingt für sie, sich den Handlungen des Staates zu fügen und sie zu unterstützen.“<sup>4</sup>

Daß der Staat weiß, was er tut, stand für Gandhi unumwunden fest; eigene Gedanken können da nur schaden: „Unsere einfache Untertanenpflicht ist es deshalb nicht, uns den Kopf zu zerbrechen, ob dieser Krieg berechtigt sei oder nicht, sondern nach besten Kräften mitzuhelfen.“<sup>5</sup>

Soviel Untertanengeist kam den britischen Kolonialbehörden denn doch suspekt vor; sie lehnten daher vorerst ab. Aber „Wir erneuerten immer wieder unser Angebot, und endlich wurde uns die Genehmigung zur Bildung einer indischen Sanitätskolonne erteilt. Wir hatten uns bereit, erklärt, zur Not auch Scheuerarbeit in den Lazaretten zu tun.“<sup>6</sup> Nicht genug damit, daß die indischen Kulis in Südafrika die dreckigsten Arbeiten machten, zusammengepfercht in stinkenden Ghettos oder in Arbeitslagern nahe der Bergwerke lebten. Sie sollten ihre Schufterei als Dienst am Gott der Wahrheit ansehen und sich auch gern für ihn abschlagen lassen. Kein Wunder also, daß Gandhi jubilierte, als die indischen Sanitäter aufgrund der schweren Niederlagen der Briten an die Front mußten: „Wir waren nur allzu bereit, denn es hatte uns längst gewurmt, daß wir nie ins Feuer kamen.“<sup>7</sup>

Dieser Kriegseifer, der ein nicht gerade zimperliches Verhältnis Gandhis zu einzelnen Menschenleben anzeigt, bewährte sich auch, als in den indischen Ghettos die Lungenpest ausbrach. In seiner unnachahmlichen Art erläuterte Gandhi die Ursache der Epidemie: „Die sträfliche Nachlässigkeit der Stadtbehörde und die Unkenntnis der indischen Siedler wirkten so zusammen, um die Siedlung höchst ungesund zu machen.“<sup>8</sup>

Was Vater Staat versäumt, war Gandhi bereit, wieder auszubügeln. Mit einigen Helfern richtete er ein Notlazarett ein. Die Ansteckungsgefahr, der seine Mitarbeiter dadurch ausgesetzt waren, konnte ihn nicht beunruhigen: „Zum Glück war er (Kalyandas, ein Mitstreiter Gandhis, d. V.) damals unverheiratet, so daß ich keine Bedenken trug, ihn der großen Gefahr auszusetzen. Maneklal war in Johannesburg zu mir gekommen. Auch er war, soviel ich mich erinnern kann, unverheiratet. Deshalb beschloß ich, alle vier (...) zu opfern.“<sup>9</sup>

Menschen zu opfern, darin sind nicht Ausrutscher des „frühen Gandhi“ zu erblicken. Im Gegenteil – sein Verständnis von Gewaltfreiheit hat Menschenopfer zum integralen Bestandteil. Als z.B. die britische Regierung entgegen anderslautendem Versprechen die verhaßte Drei-Pfund-Steuer nicht abschaffte und ein diskriminierendes Ehegesetz verabschieden wollte, bot sich für Gandhi eine „Gelegenheit, satyagraha in Natal in Wirkung treten zu lassen“<sup>10</sup>: „Ich hatte ins Auge gefaßt, im entscheidenden Augenblick alle Siedler in Phoenix zu opfern. Das sollte mein äußerstes Opfer an den Gott der Wahrheit sein. Die Siedler in Phoenix waren größtenteils meine engen Mitarbeiter und nahen Verwandten. Der Plan war, sie alle ins Gefängnis zu schicken, mit Ausnahme einiger weniger, die weiter für die ‘Indian Opinion’ sorgen sollten, und der, Kinder unter sechzehn Jahren. Das war das höchste Opfer, das mir den Umständen nach verblieb.“<sup>11</sup>

Gandhis Satyagraha-Kampagne weitete sich allmählich zu einer nationalen Streikbewegung aus, die ihr Ziel – die Abschaffung der 3-£-Steuer – erst in dem Moment erreichte, als die indischen Kulis nicht mehr wie die Lämmer zur Schlachtbank gingen, sondern durchaus gewalttätig revoltierten. Gandhi wurde umgehend freigelassen, um die aufgebrachtsten Inder zu beruhigen, ein Vorgehen, das die Briten auch in Indien wiederholt anwandten.

Bevor Gandhi dorthin zurückkehrte, rührte er im ersten Weltkrieg für Großbritannien wieder die Kriegstrommel. Während am anderen Ende der Welt Sozialisten wie Rosa Luxemburg,

<sup>3</sup> Ebd., S. 108

<sup>4</sup> Ebd.,

<sup>5</sup> Ebd., S. 109

<sup>6</sup> Ebd., S. 110

<sup>7</sup> Ebd., S. 111

<sup>8</sup> Ebd., S. 117

<sup>9</sup> Ebd., S. 118

<sup>10</sup> Ebd., S. 147

<sup>11</sup> Ebd., S. 151

Karl Liebknecht und Lenin gegen den Krieg agitierten, pries sich Gandhi dem britischen Imperialismus als würdiger Partner an: „Mir schien, daß man Englands Not nicht weiter ausnützen dürfe und daß es zweckmäßiger und weiterblickend wäre, unsere Forderungen ruhen zu lassen, solange der Krieg dauerte.“<sup>12</sup> Als Gandhi nach 21jährigem Aufenthalt in Südafrika im Jahre 1914 nach Indien kam, war er schon zum Mythos geworden. Auf seiner Reise quer durchs Land jubelten ihm riesige Menschenmassen zu, die in ihm ihre Hoffnung auf Befreiung erblickten.

Etwa zur gleichen Zeit nahm die revolutionäre Agitation in Bengalen äußerst gewalttätige Formen an. Terroranschläge waren an der Tagesordnung. Nach 1917 wurden marxistische Schriften auch auf dem Land verbreitet. Um der revolutionären Bewegung zu begegnen, setzte die Regierung eine Kommission ein, deren Bericht (Rowlatt-Akte) drakonische Unterdrückungsmaßnahmen vorsah, u.a. auch die Einkerkung ohne öffentliches Verhör. Da die britische Kolonialregierung trotz öffentlicher Proteste der indischen Mittelschicht (Congress-Partei) entschlossen war, die Empfehlungen der Rowlatt-Kommission als Gesetz zu verabschieden, wurde u.a. von Gandhi eine nationale Agitation organisiert.

Am Anfang des Satyagraha stand ein eintägiger Hartal (Schließung aller Läden und Geschäftsstellen zum Zeichen der Trauer). Im Laufe der folgenden drei Jahre wurde die Agitation immer militanter. Die Bauern hörten auf, ihre Pacht zu zahlen, und in den Städten kam es zu militärischen Konfrontationen zwischen Demonstranten und Polizei. Daraufhin brach Gandhi die Bewegung ab. An Nehru schrieb er: „Ich versichere Ihnen, wenn wir die Sache (des zivilen Ungehorsams, d. V.) nicht abgebrochen hätten, hätten wir nicht einen gewaltfreien, sondern wesentlich einen gewaltsamen Kampf geführt. Die Bewegung ist unbewußt vom rechten Weg abgekommen.“<sup>13</sup>

Aus dem Gandhischen (A-)Moralismus in die offene Sprache des Großgrundbesitzerregimes übersetzt, faßte der Arbeitsausschuß der Congress-Partei die herrschende Meinung zusammen: „Der Arbeitsausschuß rät Congress-Mitgliedern- und Organisationen, die Bauern zu informieren, daß die Zurückhaltung der Pachtzahlungen an die zamindars den Resolutionen des Congresses zuwiderläuft und die besten Interessen des Landes verletzt. Der Arbeitsausschuß versichert den zamindars, daß die Congress-Bewegung in keinsten Weise beabsichtigt, ihre gesetzlichen Rechte anzugreifen und wünscht, daß auch die Beschwerden der Pächter durch wechselseitige Verhandlungen und im beiderseitigen Einvernehmen gelöst werden sollen.“<sup>14</sup>

Der Congress, eine Sammlungsbewegung von Mitgliedern der dünnen städtischen Oberschicht (Richter, Anwälte, Journalisten, Professoren etc.) stellte sich nach anfänglichem Zögern 1920 hinter Gandhis Programm. Viele indische Geschäftsleute finanzierten Gandhi, der kurz nach dem Abbruch des satyagraha verhaftet und erst zwei Jahre später 1924 entlassen wurde. Fortan widmete sich Gandhi der Erziehungs- und Sozialarbeit auf dem Land.

Während der Congress mit der britischen Regierung Kleinkrieg um parlamentarische Rechte führte, nahmen im Laufe der zwanziger Jahre die sozialen Spannungen auf dem Land immer mehr zu. Marxistische Ideen hatten sich v. a. in Bengalen rasch verbreitet und 1926 wurde die Arbeiter- und Bauernpartei gegründet. Der Dichter Tagore berichtet von zahllosen Pamphleten, die zu Gewalt gegen die zamindars aufriefen. Sein Sohn, Rathindra Nath Tagore, erzählt von Diskussionen auf dem Land, in denen die Congress-Leute als Schwätzer bezeichnet werden.

In den Städten kam es 1928/29 zur ersten Streikbewegung, in der auch sozialistische Agitatoren eine Rolle spielten. In dieser Zeit intensiver sozialer Unruhe startete Gandhi seinen zweiten satyagraha in Indien. Ziel der Agitation waren aber nicht etwa die sozialen Belange der Arbeiter und Bauern, sondern eine Verfassungsreform, die Indien lediglich den Dominion-Status im Rahmen des britischen Commonwealth bringen sollte. Der berühmte Salzmarsch, den Gandhi durchführte, war für ihn nur Mittel zum Zweck nationaler Unabhängigkeit. Angriffspunkt war nicht das Steuersystem als Verkörperung gesellschaftlicher Herrschaft, vielmehr wählte Gandhi die Salzsteuer lediglich, um möglichst viele Leute auf die Straße zu bringen; denn die Salzsteuer war allgemein verhaßt. Die Regierung reagierte schnell. Innerhalb kurzer Zeit waren 60.000 Menschen in den Gefängnissen. Gandhi und führende Congress-Mitglieder wurden aber bereits 1931 wieder freigelassen. In einem Kuhhandel mit Vizekönig Lord Irwin verzichtete Gandhi gegen einige kleinere Zugeständnisse auf die Untersuchung der gewalttätigen Übergriffe der Polizei und suspendierte das satyagraha. Da aber auf der zweiten Round-Table-Conference im August 1931 in London kein Ergebnis hinsichtlich der Verfassungsreform zustande kam, nahm Gandhi satyagraha wieder auf, wurde sofort verhaftet und erst 1934 wieder freigelassen. Die nächsten sechs Jahre zog er zugunsten der „harijans“ (kastenlose Parias) mit der Sammelbüchse durch Indien. Erreicht hatte er mit seinen satyagrahas bisher nichts. Weder die formale Verfassungsreform, geschweige denn reale Veränderungen der unerträglichen sozialen Verhältnisse auf dem Land. Im Gegenteil: als das zweite satyagraha 1930 begann, sandte ein Mitarbeiter Swami Sahajanands – ein Führer der Bauernbewegung in Bihar – Petitionen an den Agrarausschuß des Congresses. Wie neun Jahre zuvor kümmerten den Congress die sozialen Belange der Bauern nicht. Gandhi selbst verstieg sich gar zu

<sup>12</sup> Ebd., S. 178

<sup>13</sup> Zit. n.: B.R. Nanda (Hrsg.): *Socialism in India*, New York 1972, S. 8

<sup>14</sup> Ebd., S. 197

der Aussage, bei den gewalttätigen Aktionen der Bauern handle es sich „um so etwas wie Faschismus“.<sup>15</sup>

Swami Sahajanand mag hier als Beispiel eines Führers der Bauernbewegung dienen, der nach wenigen Jahren Erfahrung mit der Bauernbewegung revolutionäre Veränderungen auf dem Land für unabdingbar hielt. Gandhi dagegen fiel Zeit seines Lebens nie etwas besseres ein, als an den Großmut der Herrschenden zu appellieren: „Ich möchte, daß sie (zamindars und Regierungsleute, d. V.) ihrer Habsucht und ihrem Besitzdrang entwachsen und trotz ihres Reichtums auf das Lebensniveau derer, die ihr Brot mit Arbeit verdienen, herabsteigen.“<sup>16</sup>

Mit der Gramdan-Bewegung versuchte Gandhi, dieses Ziel zu verwirklichen. Die Großgrundbesitzer, die ihr Land freiwillig an die Bauern verteilen sollten, eigneten es sich jedoch jedes Mal wieder an, sobald Gandhi weitergezogen war. Zwar war im Dorf alles beim alten geblieben, aber Gandhi blieb den Bauern als Heiliger, der ihr Elend zeitweise gelindert hatte, in Erinnerung. Sein Image als Maha-atma – als „große Seele“ –, das während dieser „public-relations-tours“ entstand, machte Gandhi zum „organischen Intellektuellen“ des nationalen Unabhängigkeitskampfes.

Anders Swami Sahajanand. Er begann 1927 seine Arbeit in seinem Ashram aus rein humanitären Gründen, schreckte noch 1930 vor Agrarreformen zurück, da diese „unseren Kampf für Freiheit schwächen“ könnten<sup>17</sup>, und war 1934 bereits Anhänger einer radikalen Agrarrevolution. Im Programm der Bihar Provincial Kisan Sabha (Bauernparlament der Provinz Bihar) vom 11.7.1936 wurde die Abschaffung des zamindari-Systems gefordert. Und das „Manifest der Forderungen aller Bauern in Indien“, das am 21.8. 1936 vom All-India Kisan Sabha Committee verabschiedet wurde, erhob die „vollständige Freiheit von wirtschaftlicher Ausbeutung und die Erreichung voller wirtschaftlicher und politischer Macht für Bauern, Arbeiter und alle 18) anderen ausgebeuteten Klassen“<sup>18</sup> zum Programm.

Diese Radikalisierung auf dem Land war Resultat zweier Entwicklungen. Zum einen verschärfte die Agrardepression in Folge der Weltwirtschaftskrise ab 1929 die soziale Situation immer mehr. Und zum anderen breitete sich die sozialistische Agitation auf dem Land immer weiter aus. Als dann aufgrund einer geringfügigen Verfassungsreform in einigen Provinzen Wahlen stattfanden, geriet der gewählte Congress von Seiten der Kisan Sabhas unter Druck. Den Interessen der Bauern stand der Congress nach wie vor fremd gegenüber, während nach anfänglichen Schwierigkeiten die Zusammenarbeit mit den britischen Behörden sehr gut war. Trotz harter Repressionen konnte die Bauernbewegung nicht geschlagen werden. Pacht und Geldzinsen wurden immer öfter zurückgehalten; ehemalige Terroristen wandten sich der Bewegung zu und arbeiteten als Agitatoren. Soziales Brigantentum à la Robin Hood breitete sich aus, und noch heute stehen die Naxaliten in einigen Landstrichen Zentralindiens in dieser Tradition. Im Laufe der Jahre konnte die Kisan Sabha-Bewegung einige Reformen, wie Höchstzinssätze etc., durchsetzen. In Verbindung mit dem Ende der Agrardepression 1938 verminderte dies zeitweise die Spannungen auf dem Land.

Erst im Laufe des zweiten Weltkrieges, als die japanische Armee über Burma Indien angriff, sollten sie wieder ansteigen. Wie im ersten, so versicherte Gandhi auch im zweiten Weltkrieg Großbritannien seiner „moralischen Unterstützung“. Der Congress war bereit, auf der Seite Großbritanniens in den Krieg einzutreten, falls es verbindliche Zusagen über die zukünftige Unabhängigkeit abgebe; eine Position, die auch Gandhi sich später zu eigen machte, obwohl er bereits im Mai 1942 den Briten seine moralische Unterstützung wieder entzog. Da die Kolonialregierung auf das Angebot des Congresses nicht einging, erhielt Gandhi den Auftrag, ein erneutes satyagraha zu starten. Für den Beginn wählte er drei satyagrahis aus, die jeweils eine bestimmte Bevölkerungsgruppe repräsentierten. Nach einer Versammlung wurden alle verhaftet. Schritt für Schritt weitete Gandhi seine Bewegung aus. Seine Anhänger mußten lediglich bestimmte Sätze öffentlich aussprechen, wie z.B.: „Es ist falsch, die britischen Kriegsanstrengungen mit Menschen oder Geld zu unterstützen“. Im Laufe eines Jahres hatte Gandhi auf diese gewaltlose Art 23.000 Menschen zu einem für die Seele so erquicklichen Gefängnisaufenthalt verholfen. Als er die Bewegung abbrach, beklagte er sich, daß die Briten den Sinn seiner Aktion nicht verstehen wollten. Das dritte satyagraha war ergebnislos zu Ende gegangen.

Während des ganzen Frühjahrs '42 kritisierte Gandhi wiederholt die britische Verteidigung gegen den Angriff Japans. In den östlichen Provinzen brach die öffentliche Ordnung zusammen. Anfang April wurde von den Briten der Rückzug aus Madras ins Landesinnere ins Auge gefaßt. Die Bauern aber begrüßten die Japaner als Befreier. Diese Bedrohung der nationalen Identität konnte Gandhi nicht hinnehmen. Am 25.7.1942 schrieb er: „Deshalb (weil die Briten kein Recht haben, die Inder nur wegen des Krieges zur Ruhe zu rufen, d. V.) habe ich mich entschlossen, daß es eine gute Sache wäre, wenn eine Million Menschen (sic!) im Laufe einer gewaltlosen Rebellion gegen die britische Regierung erschossen würden. Zugegebenermaßen kämpfen die verschiedenen Nationen für ihre Freiheit. Deutschland, Japan, Rußland, China verausgaben ihr

<sup>15</sup> Zit. n. Ebd., S. 223

<sup>16</sup> Ebd.,

<sup>17</sup> Ebd., S. 225

<sup>18</sup> Ebd., S. 205

Blut und Geld wie Wasser. Und was tun wir?“<sup>19</sup>

Mit dieser Erklärung vollzog Gandhi eine folgenschwere Wende. Bis dahin hatte er swaraj (Selbstregierung) nur innerhalb des britischen Empire angestrebt. Erst als sein drittes satyagraha fehlgeschlagen war, betrachtete er die britische Oberherrschaft als Hindernis auf Indiens Weg zu nationaler Selbstbestimmung. Flugs wurden alle Länder, mit denen Großbritannien im Krieg stand, zu Freiheitskämpfern. Der Gott der Wahrheit, himmlischer Reflex des Staates, verlangte wieder Blutopfer. Daß ein Aufstand zu diesem Zeitpunkt niemals gewaltlos verlaufen würde, wußte Gandhi. Wenn er Anarchie in jenen Monaten wiederholt als kleineres Übel im Vergleich zur britischen Herrschaft bezeichnete, so legitimierte er damit implizit die Gewalt, die im August desselben Jahres losbrach.

Am 8.8.1942 hatte der Congress seine Quit India Resolution verabschiedet, in der die sofortige Freiheit für Indien gefordert wurde, um das Land zur Verteidigung gegen Japan mobil machen zu können. Am Morgen danach wurden alle Congress-Abgeordneten verhaftet. Dies war der Auslöser einer monatelangen landesweiten Rebellion – das sog. Quit India Movement. Der Begriff der Gewaltfreiheit wurde vollkommen umdefiniert. K.G. Mashruwala, ein Mitarbeiter Gandhis und Herausgeber der letzten Ausgabe von Gandhis Zeitung „harijan“ am 23.8.1942 schrieb dazu: Für die Zukunft „sind gewaltfreie Verkehrsstörungen – d.h. solche] die kein Leben in Gefahr bringen – erlaubt ... Stromleitungen unterbrechen, Eisenbahnschienen entfernen, kleine Brücken zerstören, gegen all dies kann nichts angewendet werden, vorausgesetzt, alle möglichen Sicherheitsvorkehrungen zur Beschützung von Leben werden getroffen. Die gewaltfreien Revolutionäre müssen die britische Macht in derselben Weise beurteilen, wie sie auch die Achsenmächte beurteilen würden.“<sup>20</sup> Überall im Lande bildeten sich spontan kleine Sabotagegruppen.

Die gesamte Infrastruktur wurde monatelang lahmgelegt. Sogar indische Verwaltungsbeamte leisteten heimlich Unterstützung. Auf Gandhi berief sich jeder. Sein Name tauchte sogar unter detaillierten Sabotageanweisungen auf. Als die Agitation Anfang 1943 wieder nachließ, war allen außer Churchill klar, daß Großbritannien auf die ein oder andere Weise Indien verlassen mußte. Chief Justice Sir M. Gwyer meinte, „sehr viele Engländer in Indien haben aufgehört, an sich oder tatsächlich an irgendetwas zu glauben.“<sup>21</sup> Die Auseinandersetzungen zwischen Congress, Großbritannien und der Moslemischen Liga (Moslems hatten sich an der Rebellion nicht beteiligt) möchten wir dem Leser ersparen. In den folgenden vier bis fünf Jahren ging es lediglich noch um die Modalitäten der Unabhängigkeit und Teilung Indiens.

Nach diesem ausschnitthaften historischen Überblick über Gandhis politisches Wirken stellt sich nun zusammenfassend die Frage, welche Bedeutung Gandhi im anti-kolonialistischen Kampf Indiens zukommt. Gandhi hat sich nie einer politischen Partei verschrieben. Seine Verbindungen zum Congress waren unterbrochen durch lange Perioden der Kleinarbeit in den Dörfern Indiens. Nach jeder Kampfkonjunktur überließ Gandhi den Congress den Flügelkämpfen zwischen „Radikalen“ und „Gemäßigten“: so nach dem ersten satyagraha 1924 und nach dem zweiten 1934. Im Laufe dieser Fraktionsauseinandersetzungen wurde S.C. Bose, einer der härtesten Kritiker Gandhis, ausgebootet. Bose, der 1940 seine eigene Partei – den Forward Block - gründete, flüchtete über Moskau nach Deutschland und gelangte von dort mit einem deutschen U-Boot nach Südostasien, wo er mit Hilfe Deutschlands und Japans die Indian National Army aufstellte, die an der Seite Japans gegen Großbritannien in Burma und Nordost-Indien kämpfte. Nicht zuletzt deshalb wurde die japanische Armee in Indien als Befreier von der britischen Knechtschaft gefeiert.

Dagegen verkörperte Nehru, der 1927 die Sowjetunion bereiste und die dort gesammelten Erfahrungen in die Nationale Planungskommission, die den ersten 5-Jahres-Plan der Nachkriegszeit ausarbeitete und deren Vorsitzender er 1938 war, einbrachte, die indische Version des reformierten Staatskapitalismus, der sich schließlich nach '47 durchsetzte.

Die Kommunistische Partei und Boses Forward Block erlangten nur regionale Bedeutung. Abgesehen von wenigen Ausnahmen und trotz harter Auseinandersetzungen war Gandhi in den entscheidenden Phasen des anti-kolonialistischen Kampfes für jede dieser Fraktionen personeller Bezugspunkt. Als die offene Rebellion gegen die britische Herrschaft Anfang 1943 abflaute, schrieben ihm sogar Partisanen aus dem Untergrund und baten um seinen Ratschlag.<sup>22</sup> Daran mag sowohl das Charisma Gandhis erweisen als auch deutlich werden, daß es in Indien keine autonome revolutionäre Bewegung gab, wie z.B. in China, die dem anti-kolonialistischen Kampf eine sozialrevolutionäre Richtung hätte geben können – abgesehen von der KP Indiens, die von der Komintern die Anweisung hielt, sich nicht am Quit India Movement zu beteiligen!

Obwohl Gandhi – wie wir gezeigt haben – mit seinen satyagraha-Kampagnen unmittelbar nichts erreichte, kann seine Funktion als nationale Integrationsfigur gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die nationale Unabhängigkeit Indiens, die Gandhi – im Gegensatz zu den Radika-

<sup>19</sup> Zit. n.: F.G. Hutchins: *India's Revolution – Gandhi and the Quit India Movement*, Massachusetts 1973, S. 195 f.

<sup>20</sup> Zit. n. Ebd., S. 222

<sup>21</sup> Zit. n. Ebd., S. 273

<sup>22</sup> Vgl. Ebd., S. 280 f.

len im Congress – erst im Laufe des zweiten Weltkriegs außerhalb des britischen Empire erreichen wollte, war neben der Sozialarbeit in den Dörfern sein einziges Ziel. Als lebender Heiliger – für das religiöse Gemüt des indischen Bauern durchaus eine Realität – war Gandhi für diese Aufgabe prädestiniert, da ihm schon bei seiner Rückkehr aus Südafrika 1914 die Aura des Göttlichen anhing. Da das Reich Gottes auf Erden nur als Staat denkbar ist, schaffte es Gandhis Umformulierung der indischen Philosophie immer wieder – über alle Klassengegensätze hinweg – die nationale Einheit zu schmieden. Der millenarische Erlösungsglaube, der den Bauernbewegungen im Indien der 20er und 30er Jahre anhaftete, erlaubte es Gandhi, regelmäßig aufbrechende Sozialrevolutionäre Bewegungen in Stadt und Land in die engen Bahnen des nationalen Unabhängigkeitskampfes zurückzubiegen.

Als hervorragender Kenner der indischen Philosophie wußte Gandhi alle Register zu ziehen, um Bewegungen zu stoppen, sobald sie über seine Ziele hinausgingen: so bei den Streiks gegen die Drei-Pfund-Steuer in Südafrika, so auch bei der Bewegung gegen die Rowlatt-Akte 1922. Vom moralischen Druck durch öffentliches Fasten bis zur Befürwortung staatlicher Gewalt war ihm dabei jedes Mittel recht.

Dies wirft die Frage nach Gandhis Konzept von Gewaltfreiheit auf. Seine Stellungnahmen schwankten dabei unvermittelt zwischen der kategorischen Ablehnung aller Kriege und jeglicher Gewalt und der pragmatischen Entscheidung des Realpolitikers, daß „da ohne Gewalt nichts zu machen ist.“ Man erklärt dies üblicherweise, indem man Gandhi in den Philosophen und den Politiker aufteilt. Indes stellt sich die Frage, ob der Realpolitiker nicht schon im Philosophen implizit enthalten ist und umgekehrt. Dieser Frage gehen wir im zweiten Abschnitt nach.

Als vorläufiges Ergebnis, das sich anhand der historischen Analyse ergibt, kann hier aber folgendes festgehalten werden: Insofern Gandhi die Anwendung von Gewalt billigt, ist sein Bezugspunkt immer die Gemeinschaft, d.h. der Staat. Dessen Gewaltmonopol stand für Gandhi nie in Frage; lediglich der Einzelne hatte sich gewaltlos zu verhalten.

So lange Gandhi daher das britische Empire noch als den Staat der Inder anerkannte, war Gewalt gegen die britischen Kolonialbehörden für ihn tabu. Erst als er – reichlich spät – erkannte, daß die Inder - d.h. die indischen Landlords und Kaufleute – innerhalb des Empire nicht zu ihrem Recht kamen, als seine diplomatischen Kungeleien in Delhi und London gescheitert waren – erst zu diesem Zeitpunkt legitimierte er implizit die Gewalt, die im Laufe des Quit India Movement ausgeübt wurde. Und warum? Weil der Staat, auf den Gandhi sich bezog, nicht mehr das Empire, sondern der zu erkämpfende Nationalstaat Indien war. Die offene Rebellion von August '42 bis Anfang '43 wurde somit zur staatlich legitimierten Gewalt. Die studentischen und bäuerlichen Sabotagetrupps fungierten als nationale indische Quasi-Armee, die den Briten klar machen sollte, daß der Zeitpunkt gekommen war, an dem sie ihre Koffer packen mußten. Gandhis und Mashruwalas Stellungnahmen zum Quit India Movement erläutern dies. Beide ziehen Parallelen zu den staatlichen Auseinandersetzungen zwischen Alliierten und Achsenmächten. Gandhi verstieg sich sogar zu der Aussage, die Nazis seien als „strafende Gerechtigkeit entstanden, um Großbritannien für ihre Sünden der Ausbeutung und Versklavung der asiatischen und afrikanischen Rassen zu bestrafen.“<sup>23</sup>

Ausbeutung, Abhängigkeit und Freiheit sind bei Gandhi staatspolitische Kategorien, bar jedes sozial-emanzipatorischen Gehalts. Als Staatspolitiker kann Gandhi daher nur im Freund-Feind-Schema denken: wer Großbritannien schadet, steht als göttliche Hilfe auf Indiens Seite. Die Rebellion von 1942 wird staatspolitisch uminterpretiert. Der Aufstand des Volkes war nur in dessen eigenem Verständnis Gewalt von unten. Die nationalen Führer sahen in ihm eine notwendige Hilfstruppe in Ermangelung einer regulären Armee, definierten Gewalt von unten also kurzerhand in quasi-staatliche Gewalt um.

Da die revoltierenden Bauern und Arbeit, anders als in Rußland und China, in Ermangelung einer zentralen Organisation die eigenen Ziele nicht systematisch formulieren und vertreten konnten, wurden sie zum Mittel der herrschenden indischen Machtelite im nationalen Unabhängigkeitskampf. Sein instrumentelles Verhältnis zu den Versuchen der Ausgebeuteten, Beleidigten und Erniedrigten, sich selbst zu befreien, hielt Gandhi bis zum Schluß durch. Denn sobald klar wurde, daß die britische Herrschaft in Indien in ihren Grundlagen erschüttert war, schwenkte Gandhi wieder um. Kurz nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis 1944 forderte er die noch im Untergrund arbeitenden Guerillas auf, den Kampf zu beenden. Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr darf gehen. Gewalt von unten war nur solange legitim, wie sie als Armee-Ersatz im Befreiungskampf fungierte. Die Dialektik von nationalem Befreiungskampf und sozialer Revolution wurde in die herrschaftsstabilisierenden Bahnen der nationalstaatlichen Unabhängigkeit umgebogen. Die Modalitäten letzterer wurden in den Jahren bis 1947 am grünen Tisch ausgehandelt. Unterdessen brachen die sozialen Konflikte, die bisher unter dem Deckel des nationalen Befreiungskampf zurückgehalten worden waren, mit aller Gewalt aus.

Gandhi hatte diese Gefahr durchaus gesehen und versuchte deshalb unermüdlich, mit dem Führer der Moslemischen Liga – Jinnah – zu einem Einverständnis zu kommen, um die Spaltung Indiens zu vermeiden. Als er erkannte, daß die realen Verhältnisse dies nicht erlaubten, setzte er

<sup>23</sup> Zit. n. Ebd., S. 197

seine Arbeit in den Dörfern und in Städten wie Kalkutta fort, in denen der Gegensatz zwischen Hindus und Moslems zu offenen Straßenkämpfen führte. Der Hintergrund dieser Auseinandersetzungen war ein sozialer: in Bengalen z.B. waren die armen Bauern Moslems, die Großgrundbesitzer Hindus. Nach wie vor kümmerte Gandhi dieser Klassengegensatz nicht. Wie bereits in den 20er Jahren versuchte er, diesen vielmehr durch „Basisarbeit“ zu überkleistern.

Gandhis Ermordung symbolisierte insofern, daß seine Mission als klassenübergreifende nationale Integrationsfigur erfüllt war. Dem indischen Bauern ging es nach wie vor schlecht und der Hunger, der vormals der Zerstörung der indischen Agrarverhältnisse und der Dorfindustrie geschuldet war, wurde mit der modifizierten Übernahme des von den amerikanischen Wirtschaftswissenschaftlern Harrod und Domar ausgearbeiteten ökonomischen Wachstumsmodells in den ersten 5-Jahres-Plan zum bewußt kalkulierten Bestandteil der indischen Nachkriegsentwicklung. Daß Gandhi im heutigen alltäglichen Bewußtsein der indischen Bevölkerung ein Niemand ist, entspricht daher völlig seinem historischen Verdienst.

### ***Individuum, Gemeinschaft und Staat bei Gandhi***

In einem ersten Anlauf haben wir versucht, wesentliche historische Charakterzüge Gandhis aus der Fülle des geschichtlichen Materials herauszuschälen. Es zeigte sich ein Gandhi, der – weitab vom weitverbreiteten Mythos – den Primat der Gemeinschaft resp. des Staates ohne Rücksicht auf das konkrete Individuum durchsetzte. Als „historischem Ideologen“ (Engels) kam Gandhi die Aufgabe zu, eine Synthese aus traditioneller hinduistischer Religion/Philosophie und den Anforderungen des nationalen Unabhängigkeitskampfes zu formulieren. So wie das traditionelle indische Gemeinwesen durch die britische Oberherrschaft lediglich überformt wurde, ohne in die Gesellschaft bürgerlicher Individuen aufgelöst zu werden, so läßt sich die Gandhische Synthese als Überformung altindischer Schriften durch modernes bürgerliches Staatsrecht, das der Rechtsanwalt Gandhi in London studiert hatte, begreifen. Gandhi verstand es, althergebrachte Verteidigungsformen der armen Bauern gegen „ungerechte“<sup>24</sup> Despoten dem staatspolitischen Ziel eines unabhängigen Indiens dienstbar zu machen. Diese Ungleichzeitigkeit soll im folgenden erläutert werden.

In der traditionellen Dorfgemeinschaft erkennen die Menschen sich noch nicht wechselseitig als für sich existierende Individuen an, sondern jeder ist nur als Mitglied der Gemeinschaft, ist dieser naturwüchsig unterworfen. Herrschaftsverhältnisse sind unter diesen Bedingungen unmittelbare Gewaltverhältnisse, hängen demnach tatsächlich noch von Willen und Launen des Despoten ab. Der Appell an dessen Gewissen/Interessen (beide fallen hier noch unmittelbar zusammen – z.B. im Falle der Unfähigkeit, die geforderten Abgaben abzuliefern) war daher materiell begründet. „Wenn du dies tust, bin ich es, der sterben wird“, dieses alte hinduistische Gebet, war die religiöse Entsprechung einer gemeinschaftlichen Handlungsweise, die die „Meinung“ des Herrschers ändern sollte. Das Selbstleiden, durch unbefristetes Fasten etwa, war aber nicht nur eine Geste der Unterwerfung, sondern auch reale Drohung. Denn der Reichtum des Tyrannen hing direkt von der Anzahl der ausgebeuteten Bauern ab: die Kuh, die man melkt, schlachtet man nicht, konnten doch in den folgenden Jahren die Abgaben aufgrund besserer Wetterverhältnisse wieder steigen und den „Verlust“ wettmachen. Die Schulden der Bauern waren daher nicht Mittel zu deren Vertreibung, sondern stabilisierten vielmehr die traditionellen Abhängigkeitsverhältnisse im Dorf.

Fasten, Selbstleiden und Gewaltfreiheit garantierten nicht nur den Fortbestand der Dorfgemeinschaft, deren ideelle Einheit der Despot verkörperte, sie reproduzierten nicht nur die alten Herrschafts-Verhältnisse stets aufs Neue, sondern erlaubten dem Dorfgenossen auch, sich als Mitglied der Gemeinschaft zu erhalten. Aber eben nur als Mitglied; im Zweifelsfalle wurde er auch den Interessen der Gemeinschaft resp. des Despoten geopfert. Als Individuum galt er nichts. Zur sozialen Befreiung gar taugte Fasten etc. überhaupt nichts. Denn selbst dort, wo sie ihr Ziel erreichten, konnten sie es nur innerhalb der bestehenden Gewaltverhältnisse. Sie waren ein Regulativ, das den stets expandierenden Luxusbedürfnissen des Herrschers entgegenwirkte, d.h. sie trugen zur Stabilität naturwüchsiger Gemeinschaft bei.

Und das nicht nur im Dorf. Unmittelbare Gewaltverhältnisse, wie sie das Leben der Dorfgemeinschaft bestimmten, kennzeichneten auch die despotische Staatsform. Der Einzelne war nicht staatsbürgerliches Individuum mit abstrakten Rechten und Pflichten nach Maßgabe positiven Rechts, sondern direkt der Willkür des Herrschers unterworfen. Sein Verhältnis zum Staat reproduzierte jenes zur Dorfgemeinschaft auf erweiterter Stufenleiter. Allerdings war die königliche Herrscherfamilie für den gewöhnlichen Bauern im wörtlichen Sinne unangreifbar, so daß sie in den Götterhimmel hinduistischer Mythen projiziert wurde. Religion ist in Indien nichts fürs Gemüt, sondern praktische Lebensstatsache. Die absolute Unterordnung des Dorfgenossen unter die Gemeinschaft im Dorf resp. im Staat ist von seiner Nichtigkeit in der hinduistischen Lehre von der Wiedergeburt nicht zu trennen. Die Seele (atman), die nur Emanation der All-Einheit (brahma) ist

<sup>24</sup> „Ungerecht“ war ein Despot, wenn er die Ausbeutung willkürlich steigerte oder gegen althergebrachtes Recht verstieß. Großbritannien erfüllte beide Bedingungen.

und nach dem Tod wieder in diese zurückgeht, ist die ideologische Übersteigerung des Dorfgenossen, der naturwüchsig vergemeinschaftet ist.

Solange durch Palastrevolutionen oder von außen kommende Invasionen die Basis der indischen Despotie – die Dorfgemeinschaft – sich nicht veränderte, reproduzierten sich die alten Herrschaftsverhältnisse stets aufs Neue. Als aber die Briten mit Kanonendonner und kapitalistischer Warenproduktion das ewige Rad der Wiedergeburt aufsprengten, wurden die alten Gemeinschaftsstrukturen durch moderne bürgerliche Staatsverhältnisse überformt. Eine städtische Mittelschicht der gebildeten Inder – Rechtsanwälte, Ärzte, Verwaltungsbeamte – entstand, die ihre Interessen in der nationalen Sammlungsbewegung der Congress-Partei artikulierten. Von der nationalen Unabhängigkeit konnten allein sie, die Söhne reicher Großgrundbesitzer, profitieren. Den modernen Staat konnten sie sich jedoch nur durch die Mobilisierung der indischen Armee aneignen. Letztere nahmen die britische Kolonialverwaltung jedoch lediglich als „ungerechten Despoten“ war, da die Zerstörung der alten Dorfverhältnisse noch nicht zur Konstitution des Dorfgenossen als staatsbürgerliches Individuum geführt hatten, sondern lediglich zu dessen Deklassierung. Gandhis Genie war es, zwischen den Bedürfnissen der indischen Mittelschicht und der Revolte der Arbeiter und Bauern derartig zu vermitteln, daß der unabhängige Nationalstaat Indien ersteren alles, letzteren nichts brachte. Wie gebrochen diese Vermittlung auch immer war – und der erste Abschnitt gibt davon eine Vorstellung –, sie erreichte ihr Ziel.

In Gandhis Schriften kommt diese Synthese in der ununterscheidbaren Einheit von moderner Staatspolitik und traditioneller Religion/Philosophie zum Ausdruck. Sämtliche Begriffe – seien sie dem Hinduismus oder der bürgerlichen Staatsrechtstheorie entnommen – sind im Sinne dieser Synthese bereits modifiziert. Wenn daher im folgenden z.B. vom Staatsbürger die Rede ist, dann nicht in der Bedeutung von Hegels Rechtsphilosophie, sondern als spezifisch historischem Begriff, der die Dialektik von nationalem Befreiungskampf und traditionell gemeinschaftlichen Kampfformen in sich zusammenfaßt.

Zwei Aspekte der Gandhischen Philosophie, die für deren Rezeption in der Ökopax-Bewegung wesentlich sind, sollen nun kritisch dargestellt werden: der Begriff von Gewaltfreiheit resp. Zivilem Ungehorsam und die Theorie der „Brot-Arbeit“.

### ***Gewaltfreiheit und staatliches Gewaltmonopol***

Im ersten Abschnitt wurde die Dialektik von Gewalt und Gewaltfreiheit in Gandhis politischer Praxis umrissen. Deren übergreifendes Moment – der Staat – ist auch in Gandhis philosophischen Schriften stets präsent. Das Umschlagen von Gewaltfreiheit in Gewalt in staatszutraglichen Situationen ist nicht – wie oft behauptet – dem Widerspruch zwischen Gandhi, dem Philosophen und Gandhi, dem Realpolitiker, geschuldet, sondern findet sich in Gandhis Schriften selbst als Programm formuliert. Gewalt und Gewaltfreiheit sind bei Gandhi nicht nur zwei Möglichkeiten politischer Praxis, sondern bezeichnen als philosophische Kategorien die hinduistische Weltanschauung: „himsa“ und „ahimsa“ stehen sich genauso unvermittelt gegenüber, wie sie ineinander umschlagen:

„Wir sind hilflose Sterbliche, gefangen im Brand der himsa. Das Wort, daß ‘Leben von Leben lebt’, hat einen tiefen Sinn. Der Mensch kann nicht einen Augenblick leben, ohne bewußt oder unbewußt nach außen hin himsa zu verüben. Die bloße Tatsache seines Lebens – Essen, Trinken, Umhergehen – ist mit einer bestimmten himsa verbunden, mit Zerstörung von Leben, auch wenn sie noch so geringfügig ist. Ein Anhänger von ahimsa bleibt seiner Überzeugung treu, wenn die Triebkraft aller seiner Handlungen Mitleid ist, wenn er, so gut er kann, die Vernichtung auch des kleinsten Geschöpfes vermeidet, es zu retten versucht und so unaufhörlich danach strebt, von der tödlichen Triebkraft der himsa freizuwerden. Er wird ständig zunehmen an Selbstbeherrschung und Mitleid, aber er kann sich nie ganz von äußerer himsa freimachen.“<sup>25</sup>

Himsa – Gewalt – ist hier gleichbedeutend mit der natürlichen Daseinsweise von hochorganisierten Protoplasmaklumpen überhaupt. Wenn allein schon die Existenz des Menschen als „nacktärschigem Affen“ Gewalt ist, er sich demnach für jeden Atemzug entschuldigen muß – er vernichtet dabei jedesmal immerhin einige tausend Bakterien –, dann wird das irdische Leben zur Hölle. Da ein Leben ohne „Gewaltausübung“ unmöglich ist, fragt sich nach dem Kriterium, das angelegt werden muß, um zu entscheiden, wann „Gewalt“ angewandt werden darf. Die Gleichsetzung von Leben und Gewalt, die Erhebung ihrer unmittelbaren Identität zum abstrakten Prinzip, bedingt, daß es kein Kriterium geben kann, es sei denn, man bezeichnete die ebenso abstrakte Prinzipienlosigkeit als solches. Indem Gandhi sich schlicht auf sein „Herz“ beruft, stellt er einen Persilschein für jegliche Form von Gewalt aus. Qualitative Unterschiede kann es dabei nicht mehr geben. Da Gewalt = Leben, zählt die Ermordung von Millionen Menschen im Krieg genauso viel und genauso wenig wie die Rettung eines Menschen durch eine Penicillin-Spritze. Dieser Vergleich ist durchaus nicht aus der Luft gegriffen: denn so andauernd Gandhi staatlicher Gewalt das Wort redete, so bestimmt verbot er die Verabreichung einer Penicillin-Spritze an seine Frau, als

<sup>25</sup> M. Gandhi: *Freiheit' ohne Gewalt*, hrsgg. v. K. Klostermeier, Köln 1968, S. 146

diese im Sterben lag. Gandhis Trauer nach ihrem Tod entspringt daher demselben Herrenzynismus wie seine bedenkenlose „Opferung“ lausender Menschen in den satyagrahas oder der Rettung einer Ameise, die aus Versehen in seinen Wasserbecher fiel.

Die vier Beispiele, die Gandhi für die fallweise Entscheidung, wann Gewalt angebracht ist, gibt, legen dafür ein beredtes Zeugnis ab. Mit der Erlaubnis, eine Schlange aus Furcht zu töten, steht die Legitimation der Staatsgewalt auf einer Ebene: „Eine Regierung kann nicht vollkommen gewaltlos werden, weil sie alle Leute repräsentiert.“<sup>26</sup>

Die Möglichkeit einer Gesellschaft ohne Staat kommt in Gandhis Gedankengängen nicht vor. Zwar verknüpft er „himsa“ mit der gesellschaftlichen Existenz des Menschen: „Solange er ein soziales Wesen ist, muß er teilnehmen an der himsa, die mit der Existenz der Gesellschaft zwangsläufig verbunden ist.“<sup>27</sup> Allerdings erhellt das Beispiel, das Gandhi sogleich anführt – „Wenn zwei Nationen miteinander Krieg führen...“<sup>28</sup> –, daß er die soziale Existenz des Menschen nur als staatliche konzipiert.

Insofern der Mensch als Staatsbürger an der gewalttätigen Herrschaft des Staates teilhat, wird er zweifellos schuldig; nicht jedoch weil er eben lebt, sondern weil er als Staatsbürger nichts gegen dessen Gewaltmaßnahmen unternimmt. Ist himsa aus dem Himmel Gandhischer Philosophie auf den Boden staatlicher Herrschaft heruntergeholt, so ist klar, daß ahimsa, das Prinzip der Gewaltlosigkeit, ebenso interpretiert werden muß. Der schuldige Staatsbürger kann sein unglückliches Bewußtsein nur durch Mitleid mit seinen Opfern beruhigen: hier steh' ich, ich kann nicht anders; ich schlag dich tot, aber das braucht dich nicht zu beunruhigen, denn ich hab Mitleid mit dir. Will der Staatsbürger treu sein, so hat er sowohl die Handlungen seines Staates auf sich zu nehmen als auch Mitleid mit dessen Opfern zu haben. Da aber Opfer auch ein untreuer Mit-Bürger werden kann, wird seine mitleidige Gewaltlosigkeit gegen die Staatsherrschaft zum Fundament derselben: „Die ganze menschliche Gesellschaft wird von der Gewaltlosigkeit zusammengehalten, so wie die Erde durch ihre Schwerkraft in ihrer Position gehalten wird.“<sup>29</sup>

Hat der Mensch als Staatsbürger die Pflicht, die Bluttaten seines Staates in die Praxis umzusetzen, so hat er nach verübter Schandtat ebenso zu trauern. Seine totale Selbstaufopferung wird zum Prinzip nicht nur schuldiger Gewalttätigkeit, sondern auch mitleidiger Gewaltlosigkeit: „Gerade so wie man die Kunst des Tötens lernen muß im Training für die Gewalttätigkeit, so muß man die Kunst des Sterbens lernen im Training für Gewaltlosigkeit. (...) Der Anhänger der Gewaltlosigkeit muß die Fähigkeit der Bereitschaft zum letzten Opfer kultivieren, um von Furcht frei zu sein.“<sup>30</sup> Ziel dieser menschenverachtenden Selbsterfahrungstherapie ist Selbstabhärtung: „Um uns selbst auf die Probe zu stellen, sollten wir es lernen, Gefahr und Tod zu trotzen, das Fleisch abzutöten, und die Fähigkeit erwerben, alle Arten von Entbehrungen zu ertragen.“<sup>31</sup>

So gleichgültig Gandhi dreinhauen würde, falls es der „Selbstabtötung des Fleisches“ nützte, so gleichgültig ist er gegen die Schläge anderer: „Wenn einer dieses Gesetz befolgt, darf er nicht einmal dem größten Übeltäter zürnen, sondern muß ihn lieben, ihm Gutes wünschen und dienen.“<sup>32</sup> Der „aktive Aspekt der Gewaltlosigkeit“ (ebenda), den Gandhi hier als Liebe bezeichnet, ist schlicht Gleichgültigkeit. Der Staatsbürger soll zum teilnahmslosen Vehikel staatlicher Herrschaftsausübung werden. Als guter Untertan hat er genauso gedankenlos zu töten, wie er sich töten lassen würde. Um sich derartig zuzurichten, ist jedes Mittel der Selbsterfahrung recht. Angestrebt wird die Vernichtung autonomer Kritikfähigkeit: „Sie (die Gita, d.V.) lehrt die Pflicht zu handeln ohne Rücksicht auf die Folgen.“<sup>33</sup>

Die Gita ist das Heldenepos der Arier, die in Nordindien im Zuge der indoeuropäischen Völkerwanderung einfielen und die Ureinwohner Indiens immer weiter in den Süden drängten. Mit der Maxime „ohne Rücksicht auf die Folgen zu handeln“, verkündete Krishna die Handlungsethik der Kastengesellschaft: „Wer pflichtbewußt handelt, ohne Eigennutz und Selbstsucht ..., der überwindet die Welt und den Kreislauf der Wiedergeburten durch göttliche Gnade.“<sup>34</sup> Gandhi interpretiert diese Lehre der altindischen Despotie als Grundlage des modernen „nation-building“.

Der Staatsbürger als gezähmter Krieger hat vor allem „weibische(r) und hilflose(r) Unterwürfigkeit“ zu widerstehen. „Kriecherischer Unterwürfigkeit“<sup>35</sup> bezichtigte Gandhi auch seine Mit-Bürger, die nicht bereit waren, sich für das Wohl des britischen Empire im ersten Weltkrieg abschlachten zu lassen. Nach den bisherigen Ausführungen kann dies keineswegs verwundern. Ein neuer Aspekt ist allerdings, daß für Gandhi „Unterwürfigkeit“ eine spezifisch „weibische“ Eigenschaft ist. Stehen einzelne Menschenleben bei Gandhi sowieso nicht hoch im Kurs, so ist die Frau

<sup>26</sup> Ebd., S. 172

<sup>27</sup> Ebd., S. 147

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd., S. 149

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> Ebd., S. 150

<sup>32</sup> Ebd., S. 151

<sup>33</sup> Ebd., S. 171

<sup>34</sup> A.T. Embree, F. Wilhelm: *Indien*, Ffm. 1967, S. 115

<sup>35</sup> M. Gandhi: *Mein Leben...*, S. 222

nur Mensch zweiter Klasse: „...sie (Gandhis Frau, d.V.) ist in sehr hohem Grade mit einer wunderbaren Eigenschaft gesegnet, – einer Eigenschaft, die die meisten Hindufrauen besitzen. Und das ist diese: willig oder unwillig, bewußt oder unbewußt hat sie sich allezeit glücklich geschätzt, meinen Fußstapfen zu folgen, und ist mir nie im Wege gewesen bei meinem Bestreben, ein Leben der Entsagung zu führen. Obwohl also in geistiger Hinsicht ein tiefer Unterschied zwischen uns besteht, habe ich doch stets das Gefühl gehabt, daß wir ein Leben führen voll Zufriedenheit, Glück und Höherentwicklung.“<sup>36</sup>

Als Anhängsel eines Mannes ist ihm die Frau ein ständiges Vorbild an Demut; in ihr hat er sein Ziel staatstreuer Selbsterniedrigung ständig vor Augen, denn: „Gewaltlosigkeit ist unmöglich ohne Demut.“<sup>37</sup> Demut als Selbstbewußtsein der eigenen Nichtigkeit – „Gewaltlosigkeit in ihrem dynamischen Aspekt heißt ‘bewußtes Leiden’“<sup>38</sup> – wird zur Voraussetzung der Selbsterniedrigung zum bloßen Handlanger der Staatsgewalt. Ihre illusorische Aufhebung findet sie in Gott: „Ein lebendiger Glaube an Gewaltlosigkeit ist unmöglich ohne einen lebendigen Glauben an Gott.“<sup>39</sup>

Durch die Teilhabe am göttlichen All-Eins findet der unglückliche Staatsbürger Trost. Seine staatstragenden Bluttaten erhalten dadurch die höhere Weihe: „Das Vorrecht der Vernichtung gebührt allein dem Schöpfer all dessen, was lebt.“<sup>40</sup> Im ewigen Kreislauf der Wiedergeburt, in dem atma als Teil von brahma (der Alleinheit Gott) stets zu letzterem zurückkehrt, erkennt der Staatsbürger sich als bloße Emanation des Staates, in dessen Schoß er immer wieder Zuflucht findet und zu dessen willigem Instrument er Zeit seines Lebens bemüht ist, sich zu degradieren.

Jenseits der materiellen Welt, die lediglich maya (Täuschung) ist, kommt dem All-Einen = Gott = sat (Wahrheit) = die indische Dorfgemeinschaft allein Existenz zu. Satyagraha (Stärke durch Wahrheit) bezeichnet daher eine Kampfform, in der es lediglich auf den Sieg der Gemeinschaft ankommt, egal, wieviel Individuen dabei ihr Leben lassen müssen. Denn das Dasein als Individuum, d.h. losgetrennt von der Gemeinschaft, ist maya, zählt demnach nichts. Die Selbstabtötung der fleischlichen Begierden (wobei dem Keuschheitsgelübde – Brahmacharya – besondere Bedeutung zukommt) ist der Versuch des Staatsbürgers, jegliche autonomen Bedürfnisse, die für die staatliche Gewaltherrschaft unbrauchbar, ja gefährlich sind, zu vernichten.

„Abtötung des Fleisches“ und Vernichtung des Menschen als sinnlichem Wesen strebte Gandhi auch persönlich durch häufiges Fasten und Selbstexperimente mit verschiedenen Diäten an. Sein politisches Programm war ihm unmittelbar auch Maxime seiner persönlichen Lebensgestaltung. Die praktizierte Identität von Politischem und Persönlichem ist es auch, die Anarchisten wie George Woodcock an Gandhi so faszinieren.<sup>41</sup> Der konkrete Inhalt Gandhischer Praxis zerrennt ihnen vor lauter Ehrfurcht vor dem Prinzip der „Identität“ zwischen den Fingern. Gerade anhand des Fastens läßt sich demonstrieren, wie Gandhi den Dorf genossen seiner uralten Verteidigungstechnik enteignete, um diese gegen ihn zu wenden.

Wie gezeigt wurde, war das Fasten im alten Indien nicht nur Yoga-Technik zur Körperreinigung und -beherrschung, sondern als „dharna“ auch Widerstandsform. Beide Fasten-Formen band Gandhi in sein Konzept der Gewaltfreiheit und des nationalen Kampfes ein. Als fastender Yogi, der persönlichen Reichtum ablehnte, erschien er dem armen Bauern als Heiliger und Erlöser. Gleichzeitig transportierte Gandhi damit sein Menschenideal des selbstlosen Androiden. Politisch setzte er das Fasten nicht ein, um Druck auf die britische Regierung auszuüben, wie es in Analogie zum dharna erwartet werden könnte, sondern um die soziale Bewegung, zu stoppen, sobald diese gewalttätig wurde. Denn Druck von unten verstößt bereits gegen das Prinzip der Gewaltfreiheit: „(...) mein Credo ist: Gewaltlosigkeit unter allen Umständen. Meine Methode ist Belehrung, nicht Zwang; Selbstleiden, nicht Leiden des Tyrannen. Ich weiß, daß diese Methode unfehlbar ist. Ich weiß, daß ein ganzes Volk sie annehmen kann als seinen Glauben, ohne daß es ihre Philosophie versteht.“<sup>42</sup>

Der Bauer wurde damit nicht nur eines wirksamen Verteidigungsmittels enteignet, mehr noch: dieses wurde gegen ihn selbst gewendet, um seinen Willen zur Revolte zu brechen. Wenn Gandhi fastete, um die soziale Bewegung im Rahmen seiner satyagrahas zu halten, so drohte er der Bewegung wie einst der Bauer dem zamindar und fördert so die Unterwerfung unters staatspolitisch Notwendige. Dies wiederum harmonierte aufs Beste mit seiner persönlichen Fastenpraxis als Beispiel für alle, wie man sich zum interesse- und bedürfnislosen Werkzeug fremder Zwecke zu entmenslichen hat.

Gewaltlosigkeit als Philosophie des Selbstleidens ist das Prinzip des „Zivilen Ungehorsams“; sie schließt die Anerkennung der staatlichen Rechtsordnung konstitutiv mit ein:

<sup>36</sup> Ebd., S. 145 f

<sup>37</sup> M. Gandhi: *Freiheit...*, S. 162

<sup>38</sup> Ebd., S. 163

<sup>39</sup> Ebd., S. 166

<sup>40</sup> Ebd., S. 168

<sup>41</sup> George Woodcock: *Der gewaltfreie Revolutionär*, Kassel-Bettenhausen 1983

<sup>42</sup> M. Gandhi: *Freiheit...*, S. 55

„Selbstleiden heißt, daß du die Strafe für die Gesetzesübertretung bereitwillig auf dich nimmst.“<sup>43</sup> Erst dadurch wird der Widerstand „zivil“ im Gegensatz zu „kriminell“. „Der Gesetzesbrecher bricht das Gesetz heimlich und versucht der Strafe zu entgehen. Nicht so der zivile Widerstandskämpfer. Er gehorcht den Gesetzen des Staates, dem er angehört, aus freien Stücken, nicht aus Furcht vor Strafe. Er gehorcht ihnen, weil er sie für das Wohlergehen der Gesellschaft für gut erachtet. Doch gibt es durchaus – wenn auch selten – Situationen, in denen er Gesetze für derart ungerecht hält, daß ihnen zu gehorchen ihm schädlich erscheint. Dann bricht er diese Gesetze offen und zivil und duldet still die Strafe für ihre Übertretung.“<sup>44</sup>

Gesetzesübertretungen als private Gewissensfragen tasten die staatliche Ordnung prinzipiell nicht an: „Ein Anhänger des zivilen Widerstands greift niemals zu den Waffen und ist deshalb für einen Staat, der zumindest bereit ist, der Stimme der öffentlichen Meinung sein Gehör zu schenken, keine Gefahr.“<sup>45</sup> Das persönliche Leid, konstitutives Merkmal des „Zivilen Ungehorsams“, dient wiederum der Selbstabhärtung. Ein Gefängnisaufenthalt kann diesen Zweck nur befördern. „Es wäre wirklich das größte Glück, im Interesse und zum Wohl des eigenen Landes und seiner Religion im Gefängnis zu sein. Man hat dort weniger von dem Jammer, den man im Alltagsleben auszustehen hat. Man hat lediglich den Weisungen eines einzigen Wärters zu folgen, während man im täglichen Leben die Befehle von einer ganzen Menge Leute auszuführen hat ... Man hat genug Arbeit und damit die entsprechende Bewegung für den Körper. Man ist frei von allen lasterhaften Gewohnheiten. Die Seele ist frei und man hat eine Menge Zeit zum Beten. Der Körper ist zwar eingengt, aber nicht die Seele. Der wahre Weg höchster Seligkeit liegt darin, ins Gefängnis zu gehen und die Leiden und Entbehrungen dort im Interesse seines Landes und seiner Religion zu ertragen.“<sup>46</sup>

Gandhis instrumentelles Verhältnis zum Menschen, dessen selbstbestimmte Tätigkeit in jeder autoritären Ideologie als selbstherrlich und übermütig gezeißelt wird, zielt nicht nur auf die Vernichtung des Nicht-Staatsbürgers durch Gewalt, sondern auch auf die Abtötung des Menschlichen im „Noch-nicht-ganz-aber-doch-sein-wollenden-Staatsbürger“ durch Gewaltfreiheit. Resultat dieser doppelten Menschenverachtung wäre der absolut gehorsame Android. Das Ideal des gandhischen Menschen ist die form- und interesselose Natur, die für äußere Zwecke beliebig formbar ist. In Ermangelung derartiger „Menschen“ ist die „bewußte“ Mitarbeit des Einzelnen an seiner Umarbeitung notwendig. Diese und nur diese Bedeutung hat Gandhis Begriff von „Selbstbestimmung“. Da die besten Sklaven diejenigen sind, die sich mit Freude in ihr „Schicksal“ fügen und ihr Dasein als „lebendes Werkzeug“ auch noch als „Selbstbestimmung“ begreifen, entwickelte Gandhi die Staatskunst der Manipulation durch die Verlagerung der Polizei in die Hirne der Menschen zur Perfektion. Sein Briefwechsel mit Aruna Ale, der schon im ersten Abschnitt erwähnten Guerillakämpferin, legt beredtes Zeugnis ab. Und auf der Tolstoj-Farm in Südafrika exerzierte er praktisch sein Gesellschaftsideal vor: „Die Tages- und Arbeitsordnung auf der Tolstoj-Farm entspricht ziemlich genau der von Gandhi so gepriesenen Gefängnisordnung von Pretoria.“<sup>47</sup>

Die terroristische Vergesellschaftung durch nach dem Gefängnisprinzip geschaffene Gemeinschaften betrachtete Gandhi als erstrebenswerte Zukunft der indischen Dorfgemeinde. Die Gemeinschaft als Zelle des Staates hat die allgemeine Arbeitspflicht zur Grundlage. Die „Brot-Arbeit“ ist dabei Gandhis Schlüsselbegriff.

### ***Die Brot-Arbeit – oder: Arbeit macht frei***

Nach 150jähriger britischer Herrschaft war Indien ruiniert. Der erzwungene Import billiger Industriewaren hatte das vormals hochentwickelte indische Textilgewerbe in den Städten und – je weiter man landeinwärts kam – in geringerem Maße auch auf dem Dorf zerstört. In einigen Provinzen hatte der Kaffee-, Tee- und Baumwollanbau auf großen Plantagen das labile soziale Gleichgewicht ins Wanken gebracht: periodische Hungerjahre waren die Folge. Durch den raschen Ausbau des Eisenbahnnetzes seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde ein immer größerer Teil der landwirtschaftlichen Produktion vermarktet. Das Wachstum der Städte und die geldlichen Zwangsabgaben an die britische Oberherrschaft zwangen die Bauern, ihr Getreide zu Preisen zu verkaufen, die – vermittelt über die verschiedenen Händlerkategorien – an den Getreidebörsen der kapitalistischen Metropolen festgelegt wurden. Der kapitalistische Markt griff in das traditionelle Leben des indischen Dorfes ein und prägte weniger dessen Entwicklung als vielmehr dessen Leid und Elend („Unterentwicklung“ ist einer der vielen Euphemismen der bürgerlichen Modernisierungstheorie, die kritische Theorie besser meidet).

Unter den Bedingungen ausbleibender sozialer Revolutionen in Westeuropa und der forcierten Durchdringung der Welt durchs Kapital wäre die einzige Möglichkeit, das Leid der armen

<sup>43</sup> M. Gandhi: *Satyagraha*, (Ahmedabad 14, 1951), S. 6

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> *Young India* vom 5.1.1921

<sup>46</sup> M. Gandhi: *Freiheit...*, S. 28

<sup>47</sup> Ebd., S. 35

Bauern in Indien abzuschaffen, eine radikale Abkopplung vom Weltmarkt und der Versuch einer langsamen Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte gewesen. China hat dieses Experiment gewagt und es bei allen Fehlschlägen bis jetzt zumindest geschafft, Hunger zur Ausnahme zu machen. Zieht man dabei die permanente Destabilisierung, die allein schon die Existenz des kapitalistischen Weltmarktes bedeutet, in Betracht, ist dieses Ergebnis beachtlich. Eine Gesellschaft, in der „die Entwicklung des Einzelnen Voraussetzung der Entwicklung aller ist“ (Marx), ist damit freilich noch nicht erreicht. Allein, der Vergleich mit China sollte zeigen, daß das Elend in Indien nicht gottgegeben ist. Ob in Indien eine ähnliche Entwicklung wie in China möglich gewesen wäre, diese „Frage“ wollen wir den Kaffeesatzlesern überlassen. Gandhis „Entwicklungstheorie“ muß sich in einem historischen Vergleich allerdings an einem Maßstab messen lassen, der aus den Erfahrungen aller Länder, die in einer ähnlichen Situation wie Indien waren, gewonnen wurde. Der radikalen Umwälzung der sozialen Verhältnisse in China steht dabei Gandhis „Theorie“ der „Brot-Arbeit“ gegenüber.

Wie gezeigt wurde, steht im Zentrum der Gandhischen Auffassung von Gewaltfreiheit das „Opfer“. Durch sein gewaltfreies Verhalten gegenüber der Staatsgewalt hat der Staatsbürger sich als Mensch (auch im Krieg) für den Staat aufzuopfern. Um das Gedeihen der Staatsgewalt zu ermöglichen, muß der Mensch als Mitglied der Gemeinschaft „Brot-Arbeit“ leisten; als Staatsbürger wie als Brot-Arbeiter ist das Dasein des Menschen bloßes Opfer: „Opfer mögen von vielerlei Art sein. Eines davon ist sicher die Brot-Arbeit. Wenn alle für ihr tägliches Brot arbeiten würden, und nicht mehr, dann gäbe es genug Lebensmittel und genug Muße für alle.“<sup>48</sup>

Gandhi weiß durchaus, daß bis auf eine hauchdünne Schicht von Großgrundbesitzern, (Handels-)Kapitalisten, Ärzten, Rechtsanwälten etc. die indische Bevölkerung im Schweiß ihres Angesichts arbeitet und dennoch hungert. Daß diese malochenden Hungerleider gezwungenermaßen ihre nackte Haut Tag für Tag zu Markte tragen und sich auf dem Altar des Luxus der Landlords und des Profits der Kapitalisten aufopfern, um als anklagende Karrikatur eines Menschen buchstäblich ihr bloßes Da-Sein fristen zu können, ist Gandhi aber noch nicht genug. Sie sollen ihre Selbstaufopferung als göttlich verstehen, um ihre Schmach auch weiterhin geduldig zu ertragen: „Ich kann ihnen die Botschaft von Gott nur dadurch bringen, daß ich ihnen die Botschaft von der heiligen Arbeit bringe.“<sup>49</sup>

Die sozialen Verhältnisse, die Indiens Nationalreichtum zum Synonym für die allgemeine Volksarmut machen, gerät nicht in Gandhis Blickfeld. Lediglich ein Bewußtseinswandel hat die alltägliche Qual zu erleichtern. Es soll kein Unglück mehr sein, sich hungernd totzuschuften, sondern ein Opfer, das dem Gott der Wahrheit und dessen irdischer Verkörperung darzubringen ist. Wem es dabei schlecht geht, der ist selbst schuld: „Millionen beobachten sie (die goldene Regel der Brot-Arbeit) sich selbst zum Trotz, ohne sie zu verstehen. Aber ihr Geist arbeitet in der entgegengesetzten Richtung, so daß sie selbst unglücklich sind und ihre Arbeit nicht, so gut ist, wie sie sein sollte. Dieser Zustand dient denen, die die Regel verstehen und zu verwirklichen suchen, als Ansporn, weil sie ihr willig Folge leisten, erfreuen sie sich guter Gesundheit, vollkommenen Friedens, und sie entwickeln ihre Fähigkeit zu dienen.“<sup>50</sup>

Das Unglück von Millionen indischen Bauern ist nicht Resultat ihrer doppelten Ausbeutung durch die indischen zamindars und die britische Oberherrschaft, die ihnen das Nötigste zum Leben vorenthalten, sondern Ausfluß eines Bewußtseins, das mit dem Genuß der „Brot-Arbeit“ noch nicht zufrieden ist und partout auf den Früchten dieser Arbeit besteht. Diesen geistlosen Zustand schnöden Materialismus gilt es durch die Fähigkeit zu ersetzen, sich im Dienst an der Gemeinschaft aufzuopfern. Nur so kann der Mensch dem Ideal von ahimsa, Gewaltfreiheit, näherkommen. Denn Nicht-Stehlen und Nicht-Besitzen sind – so Gandhi – nur Zustände des Geistes: „Kein Mensch kann diese Regeln vollkommen beobachten. Der Leib ist auch ein Besitz und solange er besteht, verlangt er nach anderen Besitztümern. Aber der Sucher wird den Geist der Loslösung pflegen und ein Besitztum nach dem anderen aufgeben.“<sup>51</sup>

Die „Abtötung des Fleisches“, die wir weiter oben als Selbstinstrumentalisierung für die Zwecke des Staates kritisiert haben, kehrt hier in veränderter Form wieder. Die Aufgabe von „Besitztum“ ist nur die Kehrseite der Vernichtung der eigenen Bedürfnisse. Wer aber sein „Besitztum“ aufgibt, ohne auch die entsprechenden Bedürfnisse auszuliegen, der wird ein unglückliches Leben führen. Eine glückliche Zukunft wird nur erwarten dürfen, wer sein materielles Elend durch sein geistiges komplettiert, um durch die Reduzierung seiner selbst zum „glücklichen Idioten“ auch das Bewußtsein seines Unglücks zu verlieren.

So zynisch Gandhis Ratschläge an die armen Bauern sind, so „naiv“ sind seine Appelle an die Herrschenden. „Durch die gewaltlose Methode suchen wir nicht den Kapitalisten zu vernichten. Wir laden den Kapitalisten ein, sich als Treuhänder für die anzusehen, von denen er abhängt für den Erwerb, die Beibehaltung und die Vermehrung seines Kapitals. Der Arbeiter braucht nicht auf seine Bekehrung zu warten. Wenn Kapital Macht ist, dann ist es auch Arbeit.

<sup>48</sup> Ebd., S. 174

<sup>49</sup> Ebd., S. 177

<sup>50</sup> Ebd., S. 178

<sup>51</sup> Ebd., S. 184

Beide können zur Zerstörung und zum Aufbau benützt werden. Beide hängen voneinander ab. Sobald der Arbeiter seine Stärke erkennt, ist er in der Lage, ein Partner des Kapitalisten zu werden, anstatt sein Sklave zu bleiben. Wenn er danach trachtet, der ausschließliche Besitzer zu werden, dann wird er wahrscheinlich die Gans töten, die die goldenen Eier legt.“<sup>52</sup>

Soziale Ausbeutungsverhältnisse werden in ein Problem der Geisteshaltung transformiert: der Arbeiter braucht seine „Stärke“ nur erkennen, um sich aus seiner mißlichen Lage zu befreien. Abgesehen davon, daß dieser „Ratschlag“ eher auf die organisierte Gewerkschaftsbewegung der kapitalistischen Metropolen zutrifft, denen es tatsächlich nicht einfällt, „die Gans zu töten, die die tödlichen Eier legt“, plädiert Gandhi hier für die Verewigung kapitalistischer Herrschaftsverhältnisse: „Diejenigen, die jetzt Geld besitzen, sind gebeten (!), sich wie Treuhänder zu verhalten, die ihre Reichtümer für die Armen verwalten.“<sup>53</sup> Durch die simple Uminterpretierung gesellschaftlicher Zwangsverhältnisse in die zwischenmenschlichen Beziehungen der patriarchalischen Großfamilie löst sich der Skandal sozialen Elends in subjektive Verfehlungen der Familienmitglieder auf. Indem jeder seine „eigentliche Aufgabe“ wieder erfüllt, soll das Ärgernis aus der Welt geschafft werden. Die Bauern sollen erkennen, daß Arbeit an sich, unabhängig von den Resultaten, allein glückspendend ist und daran an „Stärke“ gewinnen, und den Landlords wird bescheidener Lebensstandard und Treuhänderschaft ans Herz gelegt. Was im ersten Fall Entmenschlichung durch Arbeit bedeutet, kehrt sich im zweiten zur augenzwinkernden Herrschaftslegitimation des bezahlten Staatsphilosophen, der dies obendrein als „wahren Sozialismus“ verkaufen will.

„Unsere Ahnen haben uns den wahren Sozialismus überliefert, wenn sie lehren: ‘Alles Land gehört Gopal, wo ist die trennende Grenze?’ Der Mensch hat diese Grenze geschaffen, und er kann sie wieder wegnehmen. Gopal heißt wörtlich ‘Hirte’, es heißt Gott. In moderner Sprache heißt es Staat, d.h. das Volk.“<sup>54</sup> Sozialismus = Gott = Staat = Volk lautet die Kurzfassung der Gandhischen Gesellschaftstheorie. Die Volksgemeinschaft der nationalen Einheit verspricht zwar nicht jedem einen Platz an der Sonne, aber als Opfernde dürfen sich die Staatsbürger als ebenbürtige Gleichgesinnte betrachten. Die Konsequenz, mit der Gandhi dieses kurz umrissene theoretische Programm in die Praxis umgesetzt hat, ist erschreckend und erhellend zugleich. Wie es um eine Friedensbewegung stehen muß, die sich diesen indischen Staatsphilosophen als Leithammel auserkoren hat, ist Gegenstand des dritten Abschnitts.

### ***Gandhi – Vorbild der Friedensbewegung trotz alledem***

Im Laufe der vergangenen 40, 50 Jahre ist das Kapital von der realen Subsumtion des Arbeitsprozesses unter seine Herrschaft zur Durchdringung aller menschlichen Lebensbereiche fortgeschritten. Gesellschaftliche Autonomie (vorm direkten Zugriff des Kapitalismus) – die Grundlage der Herausbildung der traditionellen Arbeiterkultur und -bewegung – wurde damit sukzessive zerstört. Die „Einwanderung“ des Kapitalverhältnisses in die Individuen produziert diese nicht nur wie ehemals als bloßes Anhängsel der kapitalistischen Maschinerie in der Fabrik, sondern als bloßen Funktionsträger vorgeschriebener Rollen überhaupt. „Das Leben ist nur ein Spiel“ – dieser so locker von den Lippen gehende Spruch zeigt den Menschen als nacktärschigen Affen, dem jede Aufgabe zugemutet werden kann: die Reduktion des Menschen auf bloße Natur, reine Bedürftigkeit, die zu ihrer Erhaltung ebenso abstrakt der Arbeit bedarf; Arbeit nicht mehr wie noch zur Zeit der traditionellen Arbeiterbewegung als Grundlage des Facharbeiterbewußtseins, sondern als qualitätsloser Modus zur Aufrechterhaltung der physiologischen Lebensfunktionen, und dies im doppelten Sinn: erstens produziert der abstrakte Arbeiter sich selbst nur als Natur, als Substrat des „Rollenspiels“, und zweitens ist der konkrete Gebrauchswertcharakter der Arbeit zur Reproduktion seiner selbst als dieses natürlichen Substrats vollkommen gleichgültig. Das Subjekt dieser Umwandlung menschlich-gesellschaftlicher Verhältnisse zu bloßen abstrakt-zwischenmenschlichen Beziehungen – das Kapital – setzt den konkreten Gebrauchswert; es setzt ihn im Spätkapitalismus als dessen Zerstörung<sup>55</sup>, deren sinnfälligster Ausdruck die Produktion von Vernichtungsmitteln ist.

Im deutschen Faschismus nahm die Vernichtung durch Arbeit ihren Ausgangspunkt. Auf höherer Stufenleiter sollte Arbeit wieder die Identität von Individuum und (Volks-)Gemeinschaft herstellen, die für vorkapitalistische Verhältnisse charakteristisch ist; eine Dialektik, die hier nur kurz angerissen werden kann.

Vermittelt über die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Dorfgemeinschaft regelte diese zwar den Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur: allein, der Mensch hatte sich gerade deshalb noch nicht von der naturwüchsigen Vergemeinschaftung befreit. Seine Auseinandersetzung mit der Natur hatte noch nicht die Qualität von Arbeit angenommen. Denn Arbeit ist wesentlich doppelt bestimmt: erstens als Emanzipation des Menschen von undurchschaubarem Naturzwang, der Produktion der Natur als Objekt gesellschaftlicher Praxis, und zweitens als Produktion einer zweiten Natur,

<sup>52</sup> Ebd., S. 191 f.

<sup>53</sup> Ebd., S. 194

<sup>54</sup> Ebd., S. 195

<sup>55</sup> W. Pohrt: *Theorie des Gebrauchswerts*, Ffm. 1976

einer objektiven Vergesellschaftungsform. In der Sphäre des Rechts wird der Dorfgenosse im Laufe der „ursprünglichen Akkumulation des Kapitals“ zum bürgerlichen Individuum emanzipiert. Als Arbeitende erkennen die Menschen sich wechselseitig als von einander unabhängige Individuen an, die die Natur nach ihren Zwecken umformen. Zwar hat die Natur ihre Bedeutung als gesellschaftsformbestimmende Macht verloren; historisch untrennbar damit verbunden ist jedoch die Produktion einer zweiten Natur, der objektiven Vergesellschaftung des Menschen durch Arbeit, d.h. durchs Kapital.

Arbeit als Vergesellschaftungsform ist daher gleichzeitig Modus der Naturaneignung. Als reine Quantität, wie sie sich in der Verwertung des Werts, der Akkumulation von Kapital darstellt, abstrahiert sie fortlaufend von der konkreten Qualität von innerer (Mensch) und äußerer Natur. Sie emanzipiert also nicht nur von undurchschaubarem Naturzwang, macht Natur nicht nur zu ihrem Objekt, sondern reduziert diese fortlaufend auf bloßes Material, d.h. zerstört sie. Auf bestimmter historischer Stufenleiter muß diese von Anfang an vorhandene Bestimmung manifest werden: in der Fließbandproduktion, der Maschinerie, erhält die Wertabstraktion ihren sachlichen Ausdruck.<sup>56</sup> Als „realer Schein“ steht die zweite Natur den Menschen nun ebenso objektiv gegenüber wie vormals die erste.

Die „Volksgemeinschaft“ des Nationalsozialismus tritt an die Stelle der archaischen Dorfgemeinschaft. Der Arbeitsbegriff der faschistischen Arbeitswissenschaft löst den bürgerlich-emanzipatorischen Gehalt von Arbeit im „Dienst an der Volksgemeinschaft“ auf.<sup>57</sup> In der „Deutschen Arbeitsfront“ waren Arbeiter und Kapitalist nur noch Dienstleistende. „Das Wohl des Einzelnen ist in dem Wohl aller enthalten.“<sup>58</sup> Was Gandhi als Wahrheit der Vergemeinschaftung im Dorf ausspricht, trifft mutatis mutandis auch auf die Vernichtung des Menschen durch Arbeit im deutschen Faschismus zu. Das religiöse Opfer an den Gott der Wahrheit – etwa in Form der Brot-Arbeit – wird in der säkularisierten, faschistischen Rassen- und Volksgemeinschaftslehre offen als Programm des Kapitals ausgesprochen. Während aber Gandhi die den unentwickelten Dorf-Verhältnissen Indiens entspringende hinduistische Lehre lediglich für den nationalen Unabhängigkeitskampf instrumentalisierte, ist eine Übertragung Gandhis auf spätkapitalistische Verhältnisse die nochmalige ideologische Überformung der Zerstörung des Menschen durch Arbeit. Sie gibt den faschistischen Gemeinschaftsdienst als Waffe gegen dessen aufgehobene Fortschreibung im bundesdeutschen Nach-Faschismus aus.

Diese negative Ungleichzeitigkeit ist es auch, die der zeitgenössischen Rezeption Gandhis einen grotesken Zug verleiht. Es lassen sich dabei vier Tendenzen feststellen: Die Aktion „Fasten für das Leben“, die „naive Friedlichkeit“, der staatspolitisch reflektierte „Zivile Ungehorsam“ und die „kritisch-anarchistische Gewaltlosigkeit“.

### „Fasten für das Leben“ – ein Mißverständnis

In der Begründung ihrer Aktion geben die Fastenden zwei Ziele an: erstens durch den Einsatz ihres Lebens moralischen Druck auf die Regierungschefs auszuüben und zweitens der Friedensbewegung hinsichtlich einer notwendigen Radikalisierung ein Signal zu setzen. Keines dieser Argumente kann sich auf Gandhi berufen. Denn weder wollte Gandhi durch Fasten die Briten unter Druck setzen, noch beabsichtigte er, die satyagraha zu radikalieren. Umgekehrt: Gandhi fastete, sobald die Agitation zu radikal wurde. Außerdem können Solange Fernex, Jo Jordan u.a. kaum als ideologischer Brennpunkt der Friedensbewegung betrachtet werden. Ihre Selbstverhungerungsaktion kann sich bestenfalls noch auf das altindische „dharna“ berufen, was allerdings alles noch viel schlimmer macht.

Denn die industriell organisierte Menschenvernichtung in Auschwitz und Hiroshima, samt deren Institutionalisierung in Form von alljährlich 50 Mio. Hungertoten in der „Dritten Welt“ und 12.000 Verkehrstoten in der BRD haben unmißverständlich klargemacht, daß die idyllischen Zeiten der Dorfgemeinschaft vorbei sind. Das insgeheime Bewußtsein der eigenen Überflüssigkeit läßt sich durch bewußte Selbstaufopferung vielleicht momentan vergessen; der Glaube jedoch, die Welt damit aus den Angeln heben zu können, ist Selbstbetrug. Er transportiert die herrschende Ideologie, es ginge um den einzelnen Menschen, und trägt so zu Verharmlosung des Unerträglichen bei.

Der Zynismus Gandhis wird damit noch überboten. Denn während Gandhi lediglich den guten Glauben der armen Bauern für diese fremde Zwecke ausnützte, vernichteten die Unterstützer des „Fasten für das Leben“ selbst das insgeheime Wissen der Menschen um ihre eigene Nichtigkeit. So wird der einzige Hebel, der revolutionärer Kritik noch nur Verfügung steht, der nicht-begründbare Anspruch der Menschen auf ein Leben, das „die Entwicklung des Einzelnen als Voraussetzung aller hat“, zerbrochen. Daß dies (noch) nicht gelungen ist, dafür mag der geringe Anklang der Selbstverhungerungsaktion in der Friedensbewegung ein Anzeichen sein.

<sup>56</sup> W. Thaa: *Herrschaft als Versachlichung*, Ffm. 1983

<sup>57</sup> Siehe dazu J. Bruhn: Thesen zum nationalsozialistischen Arbeitsbegriff, seinem historischen Umfeld und seinen Konsequenzen, in: *Archiv für Geschichte des Widerstandes und der Arbeit*, Berlin 1982, S. 57 ff.

<sup>58</sup> M. Gandhi: *Mein Leben...*, S. 123 f

## Die „naive Friedlichkeit“ – oder der moderne Untertan

Nun könnte man die Fasten-Aktion beruhigt als Kamikaze-Unternehmen einer Gruppe religiöser Eiferer abtun, zeigte sich in ihr nicht eine allgemeine Tendenz in der Friedensbewegung, Politik zu psychologisieren, wie sie auch in vielen Blockade-Aktionen durchscheint. Die gutgläubige Naivität, die im Staat lediglich den vom rechten Weg abgekommenen Familienvater sieht, spielt dabei nur allzu gut mit sozialdemokratischer Staatspolitik zusammen. Beide berufen sich völlig zu Recht auf Gandhi; die Dialektik dieser unheiligen Allianz soll im folgenden dargestellt werden.

Die Blockade der Kaserne Großengstingen im Sommer 1982 gilt allgemein als die erste große gewaltfreie Aktion der neuen Friedensbewegung. Zum ersten Mal wurde Gewaltfreiheit trainiert, um die Bestie Mensch zu zähmen (Pohrt), sie für den Widerstand zu präparieren. Der Geist dieser Kulturleistung ist nachzulesen im „Handbuch Großengstingen ‘82“: „Diese Tradition (von Thoreau, Gandhi, King; d.V.) lehrt uns, Gewissen und Moral über staatliche Gesetze zu stellen.“<sup>59</sup> Der „Verzicht auf personenverletzende Gewalt“<sup>60</sup> und die Utopie der „herrschaftsfreien Gesellschaft“ (ebd.) zeigen zwar den guten Willen von „Erika, Klaus, Ulrike und Thomas“<sup>61</sup>, allein, es bleibt die Frage, wie dieses Ziel erreicht werden soll: „Wir kämpfen mit gewaltlosen Mitteln, d.h. wir lehnen körperverletzenden Gewalt prinzipiell ab, da unsere Mittel unseren Zielen entsprechen müssen.“<sup>62</sup>

Das abstrakte Prinzip kümmert die Notwendigkeit, Mittel und Ziele zu vermitteln, nicht; es setzt beide umstandslos identisch. Identität in einer durchs Kapital geformten Gesellschaft kann aber nur dieses selbst reproduzieren. In einer von Gewalt zerrissenen Gesellschaft kann die Identität von Mittel und Zweck nur diejenige des Herrschenden sein: sei es in Anwendung von Gewalt, um diese selbst zu verewigen (Militär) - sei es durch Friedlichkeit, die der Gewalt ohnmächtig entgegentritt. Der „neuen Friedlichkeit“ muß dies schleierhaft bleiben, interpretiert sie doch den „objektiven Zwangscharakter gesellschaftlicher Reproduktion“ (Agnoli) kurzerhand in subjektive Vergesellschaftung von autonom handelnden moralischen Subjekten um: „Wir versuchen hinter jedem noch so schlechten Gegner den Menschen zu sehen, der durch institutionelle Zwänge und durch die Zwänge seiner Rolle zu bestimmten Verhaltensweisen veranlaßt wird. Wir lehnen ganz entschieden diese Rolle, nicht aber die jeweilige Person ab, weil wir an die Veränderbarkeit des Menschen glauben.“<sup>63</sup>

Die feinsinnige soziologische Unterscheidung zwischen dem „eigentlichen Menschen“ und der Rolle vergißt, daß der moderne Bundesbürger recht eigentlich „Mensch“ erst nach. Feierabend ist. Ansonsten „spielt“ er seine „Rolle“ perfekt nach Drehbuch. Daß dies gerade hierzulande vergessen wurde, obwohl die Pflichtbesessenheit des Deutschen weltweit sprichwörtlich geworden ist, kann die Friedensbewegung als gigantische Verdrängungsleistung auf ihr Konto verbuchen. Die Großengstinger stehen mit dieser Geschichtvergessenheit allerdings nicht allein. Abgesehen davon, daß die Münchner „Friedensinitiative Atomwaffenfreier Viktualienmarkt“ in ihrem „Handbuch Gewaltfreie Aktion: Widerstand Herbst’83. Lichtblick – Blockade Neu-Ulm“ wortwörtlich bei ihnen abgeschrieben hat, erhielt die friedensbewegte Rollensoziologie nun auch von berufener Seite Schützenhilfe. Andreas Buro, Alt-Linker des „Sozialistischen Büros“ und Autor des Buches „Zwischen sozialliberalem Verfall und konservativer Herrschaft: Zur Situation der Friedens- und Protestbewegung in dieser Zeit“ demonstriert, wie Soziologie als Sozialtechnik mit Gandhischer „Gewaltfreiheit“ in Einklang gebracht werden kann. „Kapitalist und Prolet“ – wie er es jovial formuliert – seien „Rollen“, deren „Inhaber“ man ist. Der Mensch werde je nach Geschäftsinteresse zum „Inhaber“ der sozialen Rollen „Kapitalist“ und „Prolet“. Das sei natürlich zu verurteilen, aber man dürfe nicht vergessen: der Mensch sei auch „Person“, und dies sei schließlich etwas Verbindendes zwischen „Kapitalist“ und „Prolet“. „Der Gegner der Sache (als Rolleninhaber, d.V.) soll also als Person angenommen werden.“<sup>64</sup>

Was Buro hier euphemistisch als Person bezeichnet, ist nichts als der nacktärschige Affe, der Mensch als Natur. In professoraler Wichtigtuerei wird die ungeheuerliche Banalität, alle Menschen gehörten einer natürlichen Gattung an, als neueste Erkenntnis der „neuen Friedlichkeit“ zum Besten gegeben. Oder beruht die „Persönlichkeit“ der beiden Rolleninhaber etwa auf einem gemeinsamen „Kulturerbe“, „allgemeinmenschlichen Werten“ und ähnlichen Ideologemen, die selbst der geschichtliche Ausdruck negativer kapitalistischer Vergesellschaftung sind? Soll also die gewaltfreie Gesellschaft auf den bluttriefenden Ideologien der Vergangenheit erstehen, auf daß alles beim alten bleibe? „Nur seine (des Gegners, d.V.) Rolle wird bekämpft, er selbst aber nicht be-

<sup>59</sup> Handbuch Großengstingen ‘82: *Schwerter zu Pflugscharen*, hrsgg. v. AK Engstingen, Tübingen 1982, S. 13

<sup>60</sup> Ebd., S. 23

<sup>61</sup> Ebd., S. 1

<sup>62</sup> Ebd., S. 24

<sup>63</sup> A. Buro: *Zwischen sozial-liberalem Zerfall und konservativer Herrschaft. Zur Situation der Friedens- und Protestbewegung in dieser Zeit*, Ffm. 1982, S. 170

<sup>64</sup> Ebd.

droht“<sup>65</sup>, schreibt Buro. Ist „er selbst“ die „Person“, der von uns angenommene „Kulturmensch“, so kann die Fadheit der Vorstellung, die Sozialkrüppel von heute könnten, ohne sich zu ändern, die Gesellschaft umwälzen, kaum überboten werden: ist Gewaltfreiheit, die Büro anstrebt, diejenige sonntäglicher Bürgerversammlungen, deren Gegenstück schon immer die nackte Gewalt „draußen in der Welt“ war?

Wir wollen ihm das nicht unterstellen. Wir nehmen daher an, daß Büro mit der Person tatsächlich den nacktärschigen Affen meinte. Aber das macht alles nur noch schlimmer: zeugt es nicht von Menschen Verachtung, den anderen nur deshalb zu achten, weil er zur selben natürlichen Gattung gehört? Es gibt für die Anwendung von moralischen Kategorien keinerlei Basis, so man den Menschen zur Natur macht. Es kann keinen moralischen Grund geben, einen Menschen zu schonen, insofern man ihn nur als Natur betrachtet. Im Gegenteil: Büros Argumentation rechtfertigt jegliche Gewalt, eben weil sie keinerlei moralische Maßstäbe bietet.

Die Zerschlagung objektiver Gewaltverhältnisse, die nicht einfach äußere Institutionen sind, sondern durch die Individuen hindurchgehen, reduziert Büro auf einen schlichten Rollenwechsel. Gesellschaftlichkeit ist den Menschen rein äußerlich, kann willkürlich angenommen und abgelegt werden: sie „betrifft“ die Individuen nicht. Gewalt ist nicht ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den Menschen, sondern ein technisches zwischen gleichgestellten „Personen“ einerseits und einem Gewaltapparat andererseits, der den Personen verschiedene „Rollen“ zuweist. Da diese ihr Verhältnis als Personen nicht betreffen können, bleibt eine „menschliche Verständigung im „herrschaftsfreien Dialog“ möglich. Unter der Hand wird der nacktärschige Affe bzw. die „rational denkende Bürgergesellschaft“ zum Verein selbstbestimmter Menschen, die scheinbar lediglich durch Sachzwänge von einem unbeschwerten Leben abgehalten wird. Bestenfalls kommen noch psychologische „Feindbilder“ als „gewaltstiftend“ ins Blickfeld, die durch „Friedenspädagogik“ abgebaut werden sollen. Damit wären wir bei der offiziellen Staatsideologie.

Denn auf der „persönlichen“ Ebene wird jeder Politiker der herrschenden Friedenssehnsucht zustimmen. Wer Auseinandersetzungen auf dieser Ebene führt, verurteilt sich zu politischer Impotenz. Das persönliche Einverständnis mit „unseren“ Staatspolitikern, daß es „nichts wichtigeres als den Frieden gibt“, hat auf deren Politik nicht den geringsten Einfluß, da sie als Politiker eben gerade keine Privatpersonen, sondern Charaktermasken<sup>66</sup> sind. Als diese gesellschaftlichen Charaktere bleiben sie durch Privatdiskussionen völlig unberührt. Die Zerschlagung von gesellschaftlichen Gewaltverhältnissen schließt daher diejenige dieser Charaktere mit ein.

Und frühestens wenn die Aussichtslosigkeit der etablierten Ordnung offensichtlich wird, zerbrechen in persönlichen Krisen die gesellschaftlichen Charaktere dieser Ordnung massenhaft ohne physische Gewalt. Bis dahin werden sie ihren Lebensinhalt, der in der Aufrechterhaltung dieser Ordnung besteht, nicht nur mit Zähnen und Klauen verteidigen. Der Zusammenbruch der Armee und der staatlichen Verwaltung steht am Ende, nicht am Anfang von Revolutionen. Daran hat sich ein Konzept revolutionärer Gewaltlosigkeit, die in bestimmten, durch die revolutionäre Bewegung zu bestimmenden Situationen in Gewalt umschlägt, auszurichten. Die Revolutionen des 20. Jahrhunderts, die freilich aufgrund ihrer Isoliertheit ihr Ziel einer herrschaftsfreien Gesellschaft nicht erreichten, bieten genügend Material, um dies zu studieren. Schlicht Geschichtsverfälschung ist es daher, wenn Büro zur Untermauerung seiner Theorie die Erfahrungen Vietnams und Nicaraguas zitiert: „Die zweifellos sehr schwierigen Versuche, trotz Klassenkampf die Menschen der verlierenden Klasse zu akzeptieren, nicht zu unterdrücken, sondern in die neue Gesellschaft einzubeziehen, haben in jüngster Zeit in Vietnam wie auch in Nicaragua zu Ansätzen einer Politik der ‚nationalen Versöhnung‘ geführt.“<sup>67</sup>

Zwar leistet die Friedensbewegung einen wichtigen Beitrag zur „Rekonstruktion Deutschlands als Gefühlsgemeinschaft“, die Politik der „nationalen Versöhnung“ bezweckt aber das genaue Gegenteil. Sie steht nicht am Anfang des revolutionären Prozesses, sondern an dessen Ende. Am Anfang wird die Einheit der Nation vielmehr von der alten Ordnung zur Sicherung ihrer Macht verkündet. Diese muß erst einmal zerschlagen werden, und dies ist nicht völlig gewaltlos möglich. Aber revolutionäre Gewalt ist nicht Selbstzweck. Sie zielt darauf ab, sich selbst überflüssig zu machen, weil es ihr um den Menschen geht, dessen Selbsterschaffung durch sie hindurch allererst möglich wird: „...man kann die Gewalt nur dadurch überwinden, daß man durch die Gewalt hindurch Neues schafft.“<sup>68</sup>

Dies muß einer Friedensideologie, die mit dem Menschen, so wie er ist, zufrieden ist und nur an bestimmten Berufsbildern etwas herumzumäkeln hat, ein Rätsel bleiben. Die Friedensbewegte Naivität, die „Zivilen Ungehorsam“ im Sinne Gandhischer Mittel-Zweck-Identität versteht, verfehlt gerade deshalb ihr Klassenziel: die herrschaftsfreie Gesellschaft. Sie bereitet vielmehr unbewußt den argumentativen Boden, den die staatspolitische Definition von „Zivilem Ungehorsam“

<sup>65</sup> Ebd.

<sup>66</sup> „Anders als zu Marx' Zeiten sind hinter letzteren allerdings die Gesichter verschwunden: Hinter den Charaktermasken sind die maskierten Gesichter verschwunden, hinter den Funktionären die Personen.“ (H.-J. Krahl: Zu Lenin: Was tun? in: Ders., *Konstitution und Klassenkampf*, Ffm. 1971, S. 156).

<sup>67</sup> A. Büro: *Zwischen sozial-liberalem Zerfall...*, S. 170

<sup>68</sup> M. Merleau-Ponty: *Humanismus und Terror*, Ffm. 1976, S. 78

fortan beackert.

### „Ziviler Ungehorsam“ als legitimer Staatsbürgerprotest

Ausgehend von den historischen Erfahrungen Gandhis und Kings gibt es zum „Zivilen Ungehorsam“ eine reichhaltige Literatur, v.a. in angelsächsischen Ländern. In der BRD eröffnete neuerdings der BBU mit seinem „Aktionskatalog“ von 1977 die Diskussion. Th. Hengesbachs Broschüre „Ziviler Ungehorsam und Demokratie“<sup>69</sup> stellt im Anschluß daran „Überlegungen vom Beispiel der Ökologie-Bewegung“ (Untertitel) an. Die dort entwickelten Vorstellungen über „Zivilen Ungehorsam als Mittel, den öffentlichen Meinungsbildungsprozeß über den Konfliktgegenstand zu verbreitern und zu intensivieren“<sup>70</sup> wurden maßgeblich nicht nur für die kirchliche Diskussion<sup>71</sup>, sondern fanden auch in viele Blockade-Handbücher Eingang. Systematisch abgehandelt wird „Ziviler Ungehorsam“ in J. Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ als „Spezialfall einer fast gerechten Gesellschaft.“<sup>72</sup> Und hierzulande macht sich J. Habermas zum Fürsprecher von „Zivilem Ungehorsam – (als) Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik.“<sup>73</sup>

Th. Hengesbach definiert „Zivilen Ungehorsam“ als „bewußte, öffentliche und gewaltlose Verletzung von Gesetzen und gesetzähnlichen Bestimmungen zum Zwecke des Protestes. Wobei man sich nicht der Strafe zu entziehen sucht.“<sup>74</sup> Der offene Gesetzesbuch, der die angedrohte Strafe kalkuliert in Kauf nimmt, unterscheidet den „Zivilen Ungehorsam“ einzig von Sabotageakten gegen Militäreinrichtungen, vorausgesetzt, Menschen werden dabei nicht verletzt. Kriterium für den gewaltfreien oder gewaltsamen Charakter einer Aktion ist demnach nicht deren Legalität, sondern die Bereitschaft, gesetzliche Folgen in Kauf zu nehmen: „Das gewaltfreie Konzept setzt auf Offenheit, Wahrheit und Ehrlichkeit, das gewaltsame auf Geheimhaltung, Täuschung und List.“<sup>75</sup>

Noch im Bruch des Gesetzes erkennt der „Ungehorsame“ die Rechtsordnung prinzipiell an. J. Rawls spricht daher von einem „Pflichtenkonflikt“: „An welchem Punkt ist es die Pflicht, sich den von einer Gesetzgebungsmehrheit beschlossenen Gesetzen ... zu fügen angesichts des Rechtes zur Verteidigung seiner Freiheiten und der Pflicht zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit nicht mehr bindend?“<sup>76</sup> Der Streit über die Kriterien braucht hier nicht zu interessieren. Wichtig für unsere Diskussion ist, daß im Verstoß gegen ein Gesetz die Legitimität der Verfassung selbst aufscheinen muß. Denn „zur Rechtfertigung des Zivilen Ungehorsams beruft man sich nicht auf Grundsätze der persönlichen Moral ..., (sondern) auf die gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung, die der politischen Ordnung zugrunde liegt.“<sup>77</sup> Dies bedingt die Anerkennung strafrechtlicher Sanktionen als Ausfluß der Legitimität der legalen Ordnung. Der Ungehorsame übt Widerstand „als Bürger ... und nicht (als) Partisan.“<sup>78</sup>

Die Vermittlung zwischen der staatsbürgerlichen Gerechtigkeitsvorstellung und der real existierenden Rechtsordnung leistet der Begriff der Glaubwürdigkeit. Durch den Bruch eines Gesetzes bewahrt der Ungehorsame seine persönliche Integrität als moralisches Individuum, wobei er diese Qualität glaubwürdig nur durch Akzeptieren der entsprechenden Strafe machen kann: nicht nur vor der herrschenden Legalität, sondern auch vor sich selbst: „Dadurch, daß wir Mühen und Opfer auf uns nehmen, werden wir in den Augen unserer Gegner glaubwürdig und ernstzunehmend.“<sup>79</sup> Bei Gandhi hieß das: „Selbstleiden, nicht Leiden des Tyrannen.“<sup>80</sup> Die „Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden“ stimmt mit der Versicherung zu: „Der christliche Glau-

<sup>69</sup> Th. Hengesbach: *Ziviler Ungehorsam und Demokratie: Überlegungen am Beispiel der Ökologie-Bewegung*, Kassel-Bettenhausen 1979. G. Saathoff von der Zeitschrift „Graswurzelrevolution“ zeigt in seiner Kritik an Th. Hengesbach „Mit Zivilem Ungehorsam für einen besseren Kapitalismus“ die Widersprüchlichkeit der Hengesbachschen Konstruktion, zumal die Unhaltbarkeit der These, ziviler Ungehorsam könne sich auf den frühbürgerlichen Staatstheoretiker Locke berufen. In der Tat stand bei Th. Hengesbach nicht Locke, sondern Rawls' 'Theorie der Gerechtigkeit' Pate. G. Saathoff: *Mit Zivilem Ungehorsam für einen besseren Kapitalismus?*, Marburg 1980, unveröffentl. Manuskript

<sup>70</sup> Jo Leinen: *Ziviler Ungehorsam als fortgeschrittene Form der Demonstration*, in: P. Glotz: *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Ffm. 1983, S. 25

<sup>71</sup> Vgl. z.B.: Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden (Hg.): *Gewaltfreies Handeln in der Bewährung*, Bonn 1983

<sup>72</sup> J. Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm. 1979

<sup>73</sup> J. Habermas: *Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik*, in: P. Glotz: *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Ffm. 1983, S. 29 ff.

<sup>74</sup> Th. Hengesbach: *Ziviler Ungehorsam...*, S. 23

<sup>75</sup> Pflugschargruppe (Hrsg.): *Handbuch*, Stuttgart 1983, S. 25

<sup>76</sup> J. Rawls: *Eine Theorie...*, S. 400

<sup>77</sup> Ebd., S. 402

<sup>78</sup> Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, a.a.O., S. 6

<sup>79</sup> Pflugschargruppe: a.a.O., S. 24

<sup>80</sup> M. Gandhi: *Freiheit...*, S. 55

be kennt in dieser Dimension (dem „schwierigen Problem der Gegengewalt“, d.V.) eine spezielle Strategie, die Jesus selbst praktiziert hat: das Leiden, das Leiden für die Rettung und das Leben anderer Menschen.<sup>81</sup>

Nicht Widerstand soll geleistet werden, sondern der Appell an den Staat durch die Inkaufnahme persönlicher Nachteile ist zu unterstreichen, eben glaubwürdig zu machen: „...der zivile Ungehorsam kann warnen und mahnen, aber er droht nicht.“<sup>82</sup> Demonstriert wird lediglich abstrakte „Entschlossenheit“, die sich durch die Unterwerfung unter staatliche Gewaltmonopol ihres Gegenstands und damit ihrer realen Wirksamkeit enthebt: „Unsere Bereitschaft, uns vor Atomwaffenlager und militärische Einrichtungen zu setzen, uns räumen, festnehmen, vor Gericht stellen zu lassen und letztinstanzlich auch die Strafe auf uns nehmen, ist ein wichtiges Mittel, um auszudrücken, wie ernst es uns mit unserem Widerstand gegen die geplante Massenvernichtung ist.“<sup>83</sup> Und Rawls will es gleich in Mark und Pfennig wissen: „Man muß etwas dafür bezahlen, andere davon zu überzeugen, daß unsere Handlungen nach sorgfältiger Erwägung eine ausreichende moralische Grundlage in den politischen Überzeugungen der Gesellschaft haben.“<sup>84</sup>

Der „gute Wille“ realisiert sich in einer Handlung nicht hinsichtlich seines Gegenstandes, sondern nur, insofern er sich selbst zur Geltung bringen kann. Zwischen gutem Willen und tatsächlicher Handlung gibt es kein gegenständliches Verhältnis, sondern ein abstrakt-formales. Die Handlung muß positives Recht verletzen, damit der gute Wille durch die Unterwerfung unter die strafrechtlichen Folgen sich als solcher erweisen kann. Der gute Wille offenbart so sein grundsätzliches Einverständnis mit der Rechtsordnung und beteuert, letzterer auch weiterhin Folge leisten zu wollen, so ihm der Staat dies nicht unnötig erschwerte. Kraft ihrer eigenen Dialektik schlägt die abstrakte Entschlossenheit „etwas zu tun“, in ihr Gegenteil um, die absolute Staatstreue.

Die Handlungsweise des guten Willens ist die symbolische Aktion: „Symbolisiert wird unsere Entschlossenheit, uns gegen die sogenannte Politik der gegenseitigen atomaren Abschreckung und des ungehemmten Weiterrüstens weitestgehend einzusetzen und damit die zentrale Bedeutung der Rüstungsproblematik. Diese Entschlossenheit zu manifestieren: darin – und nicht etwa in der direkten Behinderung’ des Militärapparates – wirkt unser Widerstand.“<sup>85</sup>

Die „symbolisierte Entschlossenheit“ mag noch so radikal sein, kann bis zur Selbstverbrennung gehen (wie auch im Herbst ‘83 geschehen), sie symbolisiert stets die eigene Ohnmacht – darin dem verzweifelten Versuch, gepanzerte Staatskarossen zu zerkratzen, nicht unähnlich.<sup>86</sup> Symbolische Aktionen ersetzen tatsächliche Handlungen, sind nur Schein-Opposition. Ihre Absicht kann es daher nicht sein, das Bild der „freien Assoziation“ in der Aktion selbst symbolisch aufscheinen zu lassen. Zwar ist jeder Widerstand, der sein Ziel nicht erreicht, symbolisch, insofern er dieses Ziel symbolisiert; denn nur die sozialistische Befreiung selbst ist kein Symbol. Die „abstrakte Entschlossenheit“ aber kann sich nie realisieren, da sie als subjektiver Gemütszustand stets von Neuem sich an einem beliebigen Gegenstand symbolisieren muß. Letzterer steht mit dem Ziel, das zu erreichen ihr nie gelingen wird, in keinem notwendigen Zusammenhang; das hat die Fasten-Aktion drastisch gezeigt.

So wenig der „gute Wille“ gegenständlich werden kann, so wenig kann seine Vergeblichkeit sich im Scheitern einer Aktion erweisen. Vielmehr wird die Niederlage sein eigentlicher Prüfstein: „Sollte es uns gelingen, die Gewalt des Systems in Gestalt von Gefängnisstrafen hinzunehmen, ohne mit Haß oder Gegengewalt zu reagieren, dann wäre die Aktion unabhängig von ihrem äußeren Ergebnis ein Erfolg, da sie dazu beitrüge, Gewalt abzubauen. Unter diesem Aspekt betrachtet, kann die Aktion nur scheitern, wenn wir die Kraft, Gewalt mit bewußtem, kalkuliertem Erleiden der Gewalt zu vergelten und dadurch zu überwinden, nicht aufbringen. Doch das steht ohnehin nicht in unserer Macht.“<sup>87</sup> In der Regression auf frühkindliche Erkenntnismuster, die keinen Unterschied von Innen und Außen kennen, wird das innere Gefühl zum objektiven Erfolgskriterium: richtig ist, was einem guttut. Politik löst sich in Psychologie auf und verfehlt systematisch ihren Gegenstand, den sie gerade deshalb stets von Neuem reproduziert.

Wie leicht Gewaltfreiheit daher in Gewalt umschlagen kann, zeigt sich nicht nur im Falklandkrieg, sondern wird von Sternstein explizit formuliert: „Gerade weil es entscheidend auf die Motivation des Handelnden, auf seine Absicht ankommt, ist die objektive Bestimmung seiner Methode oder einer Handlung als gewaltsam oder gewaltfrei nicht möglich, denn was als Gewalt erscheint, kann in Wahrheit Gewaltfreiheit sein, je nachdem, welches Motiv ihr zugrunde liegt.“<sup>88</sup>

<sup>81</sup> G. Liedke: Das christliche Verständnis von Frieden, in: Aktionsgemeinschaft Dienst für den Frieden, a.a.O., S. 12

<sup>82</sup> J. Rawls: a.a.O., S. 403

<sup>83</sup> Pflugschargruppe: a.a.O., S. 24

<sup>84</sup> J. Rawls: a.a.O., S. 404

<sup>85</sup> *Handbuch Friedenscamp Schwäbisch-Gmünd v. 6.8. bis 4.9.83*, hrsgg. von: Gewaltfreie Aktionsgruppen aus verschiedenen Städten und der Gruppe Friedensmanifest, Sensbachtal 1983, S. 13

<sup>86</sup> Vgl. ISF, Der kleinbürgerliche Sozialcharakter in Aktion: Sozialpsychologisches zu den Ereignissen in und um Krefeld und Loccum, in diesem Band.

<sup>87</sup> Pflugschargruppe: a.a.O., S. 14

<sup>88</sup> M. Gandhi: Freiheit..., S. 170 f.

Vielleicht sind „unsere“ Politiker die eigentlich Gewaltfreien. Hat Zimmermann also recht, daß Gewaltfreiheit Gewalt ist?

Der „gute Wille“, der sich im Koordinatensystem des Rawlsschen Pflichtenkonflikts bewegt, kann sich ebensogut auf Gandhi berufen wie die Bereitschaft, gesetzliche Strafen zu akzeptieren. „Die Gita“, schreibt Gandhi, „lehrt die Pflicht zu handeln ohne Rücksicht auf die Folgen.“<sup>89</sup> Während dieser Verhaltenskodex der altindischen Kastengesellschaft die einzelnen Kastenpflichten regelt, bewegt sich die Pflicht des modernen Staatsbürgers im Spannungsfeld von Legitimität und Legalität. Dementsprechend heißt „ohne Rücksicht auf die Folgen handeln“ entweder Kadavergehorsam oder abstrakte Demonstration des guten Willens. Zwar entsteht damit eine gewisse Variationsbreite an Handlungsmöglichkeiten, jedoch findet die „Freiheit“ des „mündigen Bürgers“ ihre Grenze an der „gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung, die der politischen Ordnung zugrunde liegt.“<sup>90</sup> Innerhalb dieser Grenzen „ist der zivile Ungehorsam ... eine der Stabilisierungskräfte eines konstitutionellen System, wenn auch definitionsgemäß gesetzwidrig.“<sup>91</sup> Th. Hengesbach ist daher – bei aller Schwäche seiner Argumentation im Einzelnen – zuzustimmen, wenn er das letzte Kapitel seiner Broschüre mit dem programmatischen Leitspruch überschreibt: „Ziviler Ungehorsam – keine Gefahr, sondern ein Prüfstein für eine Demokratie.“<sup>92</sup>

Am Ende dieser Überlegungen möchten wir noch einmal auf einen eingangs geäußerten Gedanken zurückkommen. Es wurde behauptet, die „naive Friedlichkeit“, die hinter der „Rolle“ den „Menschen“ erblickt und daher prinzipiell gewaltlos ist, bereite den ideologischen Boden, den die staatspolitische Definition des zivilen Ungehorsams beackert.

Gewaltfreiheit als abstrakt-moralisches Prinzip beruft sich aufs Eigentliche des Menschen, jenseits aller „Rollenzwänge“. Da ihr letztere nur rein äußerliche Berufsbezeichnungen sind, können sich die „Rollenträger“ als Menschen jederzeit verständigen und im „herrschaftsfreien Dialog“ zu einer gütlichen Einigung kommen. Ihr gesellschaftlicher Zusammenhang unterliegt somit ihrer subjektiven Willkür. Grundlage dieser subjektiven Vergesellschaftung sind „allgemeinmenschliche Werte“ oder Rawls’ „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung“. Nun ist es zwar richtig, daß der Politiker als Mensch auch Frieden will und sich dabei ebenfalls auf die „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung“ beruft, er bleibt aber dabei nicht stehen. Denn die „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung“ regelt nicht nur das Verhalten der Menschen, d. h. der Staatsbürger, die im Alltag tatsächlich sich der unmittelbaren Gewaltanwendung entschlagen, sondern gibt auch die Grundlage der Legitimität der Legalität ab; und letztere setzt das staatliche Gewaltmonopol systematisch voraus. Die „gemeinsame Gerechtigkeitsvorstellung“ als abstraktes Postulat sieht vom konkreten Leben der Menschen – den „Rollenzwängen“ – ab. In dieser Abstraktion glaubt der prinzipiell Gewaltfreie seine Annahme begründet, die „Rollen“ seien nur äußerlich, also zu vernachlässigen. Die allgemeine Abstraktion vom konkreten Privatcharakter der „Rollenträger“ muß aber fortgehen und als abstrakt Allgemeines konkret werden in Form des staatlichen Gewaltmonopols. Nur so kann der „gute Wille“ sich wechselseitig auf Grundlage der „gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellungen“ zu respektieren, gegen die Privategoismen materiell durchgesetzt werden.

Die „Rolle“ Politiker ergibt sich daher notwendig aus derselben „gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung“, auf die sich das Prinzip Gewaltfreiheit in seiner Betonung des „eigentlich Menschlichen“ stützt. Beide – die „Rolle“ und das „Eigentliche“ – sind einander nicht äußerlich, sondern stehen in einem notwendigen inneren Zusammenhang; sie bedingen sich wechselseitig, so daß der Gewaltfreie nur zur subjektiven Maxime erhebt, was ihm nach Maßgabe kapitalistischer Vergesellschaftung sowieso zukommt, während der Politiker völlig zu recht aus demselben Prinzip die Legitimität seiner Gewaltausübung zieht. Die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols geht so ins Prinzip Gewaltfreiheit konstitutiv mit ein; denn der Gewaltfreie bleibt, was er von Staats wegen zu sein hat: Mensch, d.h. Staatsbürger. Er begibt sich nicht auf das Terrain der legitimen Legalität, stellt sich den „Rollen“ nicht, verharrt auf seinem Prinzip, ohne dessen Realisierung zur Kenntnis zu nehmen, glaubt sich dadurch erhaben über die schmutzigen Niederungen der Politik und bestätigt diese gerade deswegen. Er führt gegen die Rollen deren Abstraktion, gegen die öffentliche Gewalt die private Gewaltlosigkeit, gegen die Legalität die Legitimität ins Feld. Sein Widerstand ist Freizeit-Widerstand, ein Hobby, das ihm die Illusion gibt, nicht nur als „Rollenträger“ nützlich zu sein.

Kein Zufall ist daher, wenn die Diskussionen über eine „neue Qualität des Widerstands“ sich in Begriffen abstrakter Radikalität bewegen: am radikalsten ist, wer am meisten riskiert. Und Sternstein, der im „Stuttgarter Papier“ das staatliche Gewaltmonopol ausdrücklich anerkennt, nimmt Gandhi beim Wort, wenn er in einem „taz“-Interview erklärt: „Der Weg zu einer Welt ohne Waffen geht durch die Gefängnisse, das ist ähnlich wie bei Gandhi.“<sup>93</sup>

„Abstrakte Radikalität“ und „guter Wille“ sind Schlüsselbegriffe im naiv-friedensbeweg-

<sup>89</sup> W. Sternstein: *Gewaltfreiheit als revolutionäres Prinzip: 12 Thesen*, Frauenfeld 1981, S. 24

<sup>90</sup> J. Rawls: a.a.O., S. 402

<sup>91</sup> Ebd., S. 421

<sup>92</sup> Th. Hengesbach: a.a.O., S. 58

<sup>93</sup> „taz“ vom 15.12.83

ten und kalkuliert-staatspolitischen Konzept von zivilem Ungehorsam. Sie sind genauso abstrakt wie der Mensch, der ihr Subjekt sein soll. Denn als Freizeit-Widerständler abstrahiert er von den Bestimmungen seiner alltäglichen Praxis, die die Reproduktion gesellschaftlicher, daher staatlicher Gewaltverhältnisse ermöglichen. So wenig er die „Rolle“ „Politiker“ ernst nimmt, diesen vielmehr flugs zum Menschen wie Du und Ich degradiert, so wenig ist ihm seine eigene „Rolle“ ein Problem: die berufsständischen Abrüstungsaufrufe machen dies handgreiflich.

Indes muß genauer definiert werden, was bisher gleichgesetzt wurde: „Mensch“ und „Staatsbürger“ einerseits – „Privatmann“ und „Rollenträger“ andererseits. Der zeitgenössische Friedenskämpfer begreift sich in seinem Protest nicht als Staatsbürger, sondern als Mensch. Denn als Staatsbürger könnte er sich nur verstehen, akzeptierte er sich als Privatmann. So wie sich letzterer zum „Rollenträger“ verflüchtigt, so wird der Staatsbürger als dessen Substrat zum Menschen. Er reflektiert damit lediglich bewußtlos die Liquidierung des bürgerlichen Individuums und wiegt sich in der Illusion, im gewaltfreien Widerstand endlich das „eigentlich Menschliche“ gefunden zu haben. Noch das Bewußtsein seiner Entfremdung als Staatsbürger ist ihm abhanden gekommen.

In diesem Sinn kann- auch die Rezeption Gandhis in der Friedensbewegung nochmals ausgeleuchtet werden. In der altindischen Dorfgemeinschaft kam der subjektiven Willkür des Despoten unmittelbare Bedeutung hinsichtlich der konkreten Herrschaftsverhältnisse zu. Privater Wille und öffentliche Politik fielen noch in eins. Obwohl es Gandhi bereits um den modernen Nationalstaat ging, machte er sich das Bewußtsein dieser unmittelbaren Gewaltverhältnisse zu Nutze. Der Bauer sollte im Staat immer noch das sehen, was dieser nicht mehr war und wofür Gandhi als charismatische Persönlichkeit stand: eine große Familie, in der der Patriarch zwar unumschränkt herrscht, deshalb aber für die Familienangehörigen verantwortlich ist. Beides faßte sich in seiner Person als konkrete Einheit zusammen.

Im Gegensatz dazu steht die abstrakte Zerrissenheit des spätkapitalistischen Menschen in „Rollenträger“ und „Mensch“. Der absoluten Subjektivität des „Rollenträgers“ steht die reine Subjektivität des „Menschen“ gegenüber, die – bar jeder Möglichkeit, sich an einem Gegenstand abzuarbeiten – sich als „guter Wille“ äußert. In der gegenseitigen Beurkundung des jeweiligen „guten Willens“ – der „Friedenswilligkeit“ – prallen der Gewaltfreie und der Politiker als Mensch aufeinander. Der Gewaltfreie erkennt im Politiker seinesgleichen – die abstrakte Willkür. Die Familiarisierung des Staates bei Gandhi scheint ihm dafür eine plausible Erklärung zu liefern.

Konnte sich die Willkür des Despoten unmittelbar realisieren, so ist der „gute Wille“ des heutigen Politikers bloße Absichtserklärung, die die „objektiven Sachzwänge“ nicht zu interessieren hat. Während aber der „gute Wille“ des Politikers fortgeht und in den Nachvollzug „sachnotwendiger Entscheidungen“ umschlägt, pocht der Gewaltfreie auf dessen Absichtserklärung. Im wahnhaften Glauben, Legitimität und Legalität fielen im Politiker noch ebenso unmittelbar zusammen wie im Despoten, spielt er lediglich Legitimität – den „guten Willen“ der „gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung“ – gegen Legalität aus. Obwohl er sich der Politik dadurch moralisch überlegen fühlt, fällt er in diese zurück. Denn seine „Friedenswilligkeit“ ist genauso abstrakt wie die des Politikers, schlägt sie doch nirgends in gesellschaftsverändernde Praxis um, sondern bleibt Hobby.

Die Rezeption Gandhis in der Friedensbewegung läßt sich daher materialistisch erklären als Ergebnis der Reduktion umwälzender Praxis auf abstrakte Willensäußerungen und symbolische Politik. Während Gandhi aber zumindest erreichte, was er wollte – die nationale Unabhängigkeit – verstärkt seine Rezeption in der Friedensbewegung nur Tendenzen, die sowieso schon existieren: die Trennung von reiner Subjektivität und subjektloser Objektivität, eine Trennung, die aufzuheben Ziel der Emanzipation der Menschen als sinnlich-praktische Wesen sein soll.

### Gandhischer Anarchismus – wider die halbe Wahrheit

Der Unterschied zwischen Gandhis historischer Praxis und dessen naiver bzw. staatspolitisch interessierter Rezeption ist Ansatzpunkt einer kritisch-solidarischen Gandhi-Lektüre, wie sie von G. Saathoff und D. Schöffmann in der Zeitschrift „Graswurzelrevolution“ vertreten wird. Praktisch relevant wird diese Tendenz im reflektiertesten Flügel der „Koordination Ziviler Ungehorsam“<sup>94</sup>, der sich gegen die Vereinnahmung von „Zivilem Ungehorsam“<sup>95</sup> durch die Sozialdemokratie ebenso zur Wehr setzt<sup>96</sup>, wie er die „abstrakte Radikalität“ der Direktblockierer und Autonomen kritisiert.<sup>97</sup> Die sogenannte Gewaltfrage wird daher weder im Sinne „identischer Gewaltfreiheit“ diskutiert noch als militärische Konfrontation: „Konsequent verstandene Gewaltlosigkeit gesteht

<sup>94</sup> Vgl. die von der „Koordination Ziviler Ungehorsam“ herausgegebenen *Rundbriefe*, zu bestellen bei Bodelschwinghstr. 13, 3500 Kassel

<sup>95</sup> vgl. D. Schöffmann: Sozialismus ist, wenn wir in Gesellschaft Apfelmus essen – oder: Was ist nun eigentlich „Ziviler Ungehorsam“? in: *Rundbrief* Nr. 3 v. 9.9.83, S. 71-74

<sup>96</sup> D. Schöffmann: Blockieren!?, in: Handbuch Neu-Ulm: *Heißer Herbst oder kalter Hintern*, hrsgg. von der Bezugsgruppe Mühsam, Tübingen 1983, S. 38 ff.

<sup>97</sup> *Grüner Basis-Dienst* Nr. 9/10, Oktober 1983, hrsgg. vom Bundesvorstand der Grünen Bonn, S. 7

dem Staat keine Gewaltausübung zu, sie thematisiert die realexistierende Herrschaftsstruktur und greift sie an ... (jedoch ersetzt) gewaltloser Kampf ... die vom herrschenden System dringend benötigte militärische Konfrontation durch eine politische, bei der sie Möglichkeiten der Offensive behält.“<sup>98</sup>

Nicht als militärstrategisches Problem stellt sich die sogenannte Machtfrage, sondern als eines der „Legitimität der Regierungsmaßnahmen auf diesem Gebiet (der Rüstungspolitik, d.V.)“. Gewaltloser Kampf sprengt in diesem Verständnis den Konsens der „gemeinsamen Gerechtigkeitsvorstellung“: „Soziale Bewegungen geben den Menschen die Macht zurück, die sie sich von den staatlichen Institutionen, Parteien haben nehmen lassen und durchkreuzen staatliche Maßnahmen, wenn sie trotz dessen Ideologie und Repression die Zusammenarbeit aufkündigen.“<sup>99</sup> Zwar formuliert dieses Konzept in Ansätzen eine Strategie, wie die spätkapitalistische Hegemonie in den Herzen und Köpfen der Menschen aufgebrochen werden kann, bleibt aber seltsam auf halbem Weg stehen, wenn einfach behauptet wird: „Oppositionelle Gewalt bekräftigt das staatliche Gewaltprinzip.“<sup>100</sup> Wie dieser Rückfall in die „identische Gewaltfreiheit“ mit der Erkenntnis vermittelt ist, die Bundeswehr sei „in der BRD letzte Eingreiftruppe des Staates gegen eine rebellierende Bevölkerung (Notstandsgesetze)“,<sup>101</sup> bleibt unklar.

Auf bestimmter Stufenleiter muß der kulturevolutionäre Kampf in einen militärischen umschlagen. Es wäre wirklichkeitsfremd anzunehmen, die SEK-Schläger ließen sich genauso gewinnen, wie dies bei einem Teil der Bereitschaftspolizei bei entsprechender antimilitaristischer Arbeit möglich wäre. Steht die Legitimität der spätkapitalistischen Ordnung in Frage, so wird der Staat als ultima ratio seine Elitetruppen in Gang setzen. In solchen Situationen gewaltlos zu bleiben, ist Selbstmord, insofern allerdings im Sinne Gandhis resp. Sternsteins. Als Alternative existiert nur der zeitweise Umschlag von Gewaltfreiheit in Gewalt, wie dies weiter oben ausgeführt wurde. Es ist diese Inkonsequenz, die Gandhi auch in der „Graswurzelrevolution“ einen gewissen Respekt verschafft. Zwar dürfe die Praxis Gandhis nicht unreflektiert auf hiesige Verhältnisse übertragen werden, dennoch bleibe es Gandhis Verdienst, „daß eine Reihe von Aktionen, selbst wenn sie in der Absicht durchgeführt wurden, die Überzeugung des Gegners zu ändern, in Wirklichkeit dessen Willen gebrochen und dessen Macht zur Durchsetzung seiner brutalen Absichten untergraben haben.“<sup>102</sup> Insofern könne Gandhi mit entsprechenden Änderungen auch für uns maßgebend sein. Daß diesem Urteil weder eine historische noch eine philosophische Analyse von Theorie und Praxis Gandhis standhält, haben wir weiter oben gezeigt. Zwar können in der Fülle seiner Zeitungsartikel beliebig Zitate gefunden werden, die den emanzipativen Charakter seiner Theorie angeblich belegen. Aber erstens müssen diese Zitate sehr sorgfältig in ihrem jeweiligen Zusammenhang interpretiert werden, und zweitens haben Begriffe wie „Wahrheit“ und „Selbstbestimmung“ bei Gandhi eine ganz andere Bedeutung als in den spätkapitalistischen Metropolen.

Es ist daher falsch, Gandhis Zeitung „Young India“ vom 27.3.1930 zu zitieren, in der er von der Pflicht spricht, ein als „verdorben“ erkanntes „System“ „ohne Zögern zu zerstören“, um damit den antistaatlichen Charakter seines Kampfes zu belegen.<sup>103</sup> Denn unter „System“ versteht Gandhi nicht staatliche Gewaltverhältnisse überhaupt, sondern das britische Kolonialsystem, das „swaraj“ – Selbstregierung – in einem indischen Nationalstaat verhindert.

Falsch ist es auch, wenn G. Saathoff in seiner Kritik an Th. Hengesbach schreibt: „Gandhi ... hat in einer diesbezüglich unmißverständlichen Aussage eine staatsgefährdende Version des Zivilen Ungehorsams benannt.“<sup>104</sup> Denn Gandhi meint lediglich: „Wer sich vollkommen auf den zivilen Ungehorsam eingestellt hat, ignoriert ganz einfach die Autorität des Staates.“<sup>105</sup> Wer den Staat nur ignoriert, gefährdet ihn nicht. Außerdem fährt Gandhi fort: „Er stellt sich außerhalb dieses Gesetzes, um jedes unmoralische Gesetz außer acht lassen zu können.“<sup>106</sup> Moralische und unmoralische Gesetze kann nur unterscheiden, wer die Gesetzesordnung, d.h. die schriftliche Niederlegung staatlicher Gewaltverhältnisse, anerkennt. Daher schreibt Gandhi in seiner Autobiographie: „Ehe man zur Anwendung friedlichen Ungehorsams berufen sein kann, muß man zuvor den Staatsgesetzen willigen und ehrerbietigen Gehorsam geleistet haben.“<sup>107</sup>

Die Reihe dieser Zitat-Kritiken könnte beliebig fortgesetzt werden. Wir wollen es mit diesen beiden bewenden lassen. Es zeigt sich, daß die halbe Gandhi-Kritik der Graswurzeltheoretiker beim Umschlag von „revolutionärer Gewaltlosigkeit“ in „identische Gewaltfreiheit“ sich als ganz falsch erweist.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> Ebd., S. 8

<sup>100</sup> Ebd., S. 7

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> *Graswurzelrevolution*, hrsgg. von der Föderation Gewaltfreier Aktionsgruppen, Nr. 78, Oktober 83, S. 20

<sup>103</sup> Ebd., S. 22

<sup>104</sup> G. Saathoff: *Mit Zivilem Ungehorsam für einen besseren Kapitalismus?* 1980, S. 23, unveröffentl. Manuskript

<sup>105</sup> Ebd.

<sup>106</sup> Zit. n. Th. Ebert: *Gewaltfreier Aufstand*, Waldkirch 1981, S. 41

<sup>107</sup> M. Gandhi: *Mein Leben...*, S. 239

### **Schluß**

Eine antimilitaristische Opposition, sollte sie sich aus dem linken Flügel der Friedensbewegung entwickeln, kommt um eine radikale Kritik Gandhis nicht herum. Sie könnte diese Kritik als Ausgangspunkt einer Diskussion des prinzipiellen Unterschieds von Friedensbewegung und antimilitaristischer Opposition wahrnehmen. Wir haben versucht zu zeigen, daß – entgegen dem weitverbreiteten Mythos – Gandhi wesentlich Staatsphilosoph ist, dem die Menschen Mittel, nicht Zweck sind.

Die historische Darstellung, v.a. die des Quit India Movement, beabsichtigte, die Hilflosigkeit der „Ja-aber-Kritik“ zu überwinden, die doppelt falsch ist: erstens wurde die nationale Unabhängigkeit nicht gewaltfrei erkämpft und zweitens lassen sich die Formen nationaler Befreiungskämpfe nicht auf eine sozialemanzipative Bewegung übertragen. Daß die Friedensbewegung sich dennoch auf Gandhi beruft, macht deutlich, daß sie letzteres nicht ist.

Die spezifische Dialektik von Gewalt und Gewaltfreiheit bei Gandhi zeigt sich nicht nur in der historischen Analyse, sondern auch in Gandhis philosophischen Schriften. Insofern hat Gandhi die Einheit von Theorie und Praxis, von der G. Woodcock so schwärmt, tatsächlich realisiert.

Gandhische Gewaltfreiheit ist Herrschaftsideologie. Die staatspolitisch interessierte Interpretation von „Zivilem Ungehorsam“ und unbewußt die naive Friedlichkeit berufen sich auf Gandhi völlig zu recht; sie sind seine legitimen Erben: Herr Sternstein darf sich zugute halten, beide Tendenzen in seiner Person zu vereinigen. Die Fastenden sehen sich zwar hinsichtlich der Begründung ihrer Aktion im einzelnen zu unrecht in der Tradition Gandhis, dürfen aber beanspruchen, mit seiner Opferideologie fast bis zum Ende gegangen zu sein. Der gewaltfreie Anarchismus schließlich muß Gandhi seinen Gegnern überlassen, will er mit seiner Kritik ernstmachen.

Eine antimilitaristische Opposition dagegen hat mit Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht die Tradition, die sie nötig hat, um eine zu werden.