

zur Heidenmission gibt. Gott ist es auch, der diesen persönlichen Ruf durch seinen Stellvertreter anerkennen und bestätigen läßt. Gott ist es endlich, der durch den Orden Sendung und Segen gibt. „*Nam haec est caritativa obedientia, quae Deo et proximo satisfacit.*“

Aus dem hier Dargelegten wird man mit Recht folgern dürfen, daß die Untersuchung Eßers dem franziskanischen Missionsideal keinen Abbruch getan hat, sondern in entscheidender Kritik an einem der Geschichte des Ordens nicht entsprechenden einseitig „missiologischen“ und „juristischen“ Standpunkt eben dieses Ideal als ein franziskanisches in solcher Tiefe verwurzelt sieht, daß es auch in heutiger Zeit lebendig bleiben kann.

Mahatma Gandhi, der Repräsentant und Erneuerer indischen Geistes

Von Prof. Dr. L. Alsdorf, Hamburg

Die indische Republik hat sich zu ihrem Staatswappen eines der ältesten und schönsten Kunstdenkmäler des Landes gewählt: das von vier Löwen gekrönte Kapitell einer Monumentalsäule des Kaisers Aschoka, des größten Herrschers des indischen Altertums. Unter diesem berühmten „Löwenkapitell von Sarnath“ zieht sich im Staatswappen Indiens ein Spruchband hin mit den Sanskritworten *satyam eva jayate*, „Nur die Wahrheit siegt!“ Die amtliche Begründung für die Wahl dieser Devise lautet, daß sie, Bekennern aller Religionen gleich unanständig, den Kern von Gandhis Weltanschauung wiedergebe.

Ein nachdrücklicheres Bekenntnis des neuen Indien ist kaum möglich zu den Lehren des Mannes, den es verehrungsvoll den „Vater der Nation“ nennt. Gandhi, das bezeugt dieses ihm gesetzte Denkmal, lebt im Herzen des indischen Volkes nicht nur fort als der Held seines Freiheitskampfes, nicht nur als der große Sozialreformer und Vorkämpfer der Unterdrückten, sondern auch und vor allem als der Kündler einer neuen und doch Indien altvertrauten Weltanschauung, als einer der größten religiösen Genien seiner an solchen wahrlich nicht armen Geschichte. Die Doppelrolle des religiösen Propheten und überragenden politischen Führers, so befremdlich sie uns erscheinen mag, ist für Indien nur zu charakteristisch und in heutiger Zeit vielleicht überhaupt nur dort möglich.

Eben das, was uns sein Verständnis so sehr erschwert, macht Gandhi zum Nationalheros Indiens: daß er, eine wahrhaft säkulare Gestalt; der vollkommenste Vertreter des Indertums schlechthin ist, dessen Geist in ihm seine reinste und größte Ausprägung in der Neuzeit gefunden hat. Wer immer es unternimmt, sich mit dem heutigen Indien geistig auseinanderzusetzen, muß Gandhis Weltanschauung und Religion kennen und in ihrem historischen Zusammenhang begreifen; vollends unumgänglich ist das für den, der eine solche Auseinandersetzung als Christ auf der religiösen Ebene führen will: ist es doch wohlbekannt, daß bei der Ausbildung von Gandhis Weltanschauung und Frömmigkeit christliche Lehren eine entscheidende Rolle spielten, daß er aber bei aller Bewunderung des Christentums und Verehrung Christi dennoch bewußter Hindu geblieben ist. Es ist kaum zuviel behauptet, wenn man sagt, daß Gandhi in sich eine neue Phase des Hinduismus, dieser in mancher Hinsicht eigenartigsten und am schwersten faßbaren aller Religionen, verkörpert. Für die Einstellung Indiens zum Christentum muß das Vorbild der Einstellung Gandhis von größter Bedeutung sein.

Gandhis religiöse und soziale Anschauungen ebenso wie die Grundsätze und Mittel seiner Politik sind nur zu verstehen als das Ergebnis eines langen persönlichen Entwicklungsganges, der aber seinerseits nur klar wird, wenn man ihn in den größeren Zusammenhang der geistigen Auseinandersetzung Indiens mit dem Abendland hineinstellt, jener großen Auseinandersetzung, die die Entwicklung auch der übrigen östlichen Kulturen im letzten Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat und auch heute noch keineswegs als abgeschlossen gelten kann.

Von einer in einige Breite und Tiefe gehenden geistigen und kulturellen Einwirkung Europas auf Indien kann etwa seit den zwanziger und dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts gesprochen werden. Bei der indischen Intelligenz, die sich damals, vielfach schon aus materiellen Gründen, um die Aneignung von Kultur und Bildung des fremden Herrenvolkes zu bemühen begann, fiel das, was Europa zu bieten hatte, zunächst auf fruchtbaren Boden. Dankbar werden Anregungen zu sozialen und religiösen Reformen aufgenommen, deren der stark entartete Hinduismus der damaligen Zeit in der Tat dringend bedurfte. Die 1835 beschlossene Anglisierung des höheren Erziehungswesens, bei der sich vielfach vorgebrachte indische Wünsche mit praktischen Bedürfnissen der englischen Verwaltung begegneten, wird ein überraschend großer Erfolg: es bildet sich in den nächsten Jahrzehnten langsam eine wenn auch zunächst noch hauchdünne Schicht anglicisierter Intellektueller, die sich weitgehend an englischen Idealen ausrichten, englischem Lebensstil sich zu assimilieren versuchen und in ihren intelligentesten Vertretern dem von Lord Macaulay verkündeten Ziel einer nur in der Hautfarbe von Engländern sich unterscheidenden indischen Oberschicht

beachtlich nahe kommen. Sie preisen überzeugt die Segnungen der englischen Herrschaft und sind lediglich bestrebt, ihrer eigenen Klasse an Regierung und Verwaltung ihres Heimatlandes den größeren Anteil zu erringen, auf den sie eben durch ihre Anglisierung sich ein Recht erworben zu haben glauben.

Aber so einfach, wie sich die aufklärerischen Rationalisten der dreißiger Jahre das gedacht hatten, läßt sich eine organisch gewachsene, eminent bodenständige Kultur nicht durch eine völlig fremde, ihr lediglich kraft höherer technischer und wissenschaftlicher Errungenschaften überlegene ersetzen. Eine Reaktion des indischen Volkskörpers auf den ihm eingeflößten kulturellen Fremdstoff kann nicht ausbleiben. Bewunderung schlägt um in Abneigung, Minderwertigkeitsgefühle setzen sich in Haß um; dem Überlegenheits-Anspruch der fremden Kultur setzt man Idealisierung und Glorifizierung der eigenen, namentlich in ihrer Vergangenheit, entgegen, darin kräftig unterstützt von den Forschungsergebnissen der aufblühenden europäischen, besonders der deutschen Indologie. Hatte Macaulay 1835 gemeint, wenn man seine Erziehungspläne durchführe, werde es binnen 30 Jahren unter den oberen Gesellschaftsschichten Bengalens „keinen Götzendiener mehr geben“, so kam es ganz im Gegenteil zu einer kräftigen Neubelebung des Hinduismus, dem von den Engländern so genannten „Hindu Revivalism“. Auf politischem Gebiet entsprach dem ein aggressiv anti-englischer Nationalismus, der in seinen extremsten Vertretern in einen mit Bombe und Revolver arbeitenden Terrorismus ausmündete.

Die beiden eben geschilderten Strömungen, die positive und die negative Reaktion Indiens auf die Berührung mit der abendländischen Kultur, laufen bis zur Gegenwart deutlich verfolgbar nebeneinander her, und es ist immer wieder fesselnd, sie in jeder bedeutenden Persönlichkeit des modernen Indien teils in reiner Ausprägung, teils aber auch in immer neuen individuellen Kreuzungen und Mischungen wirksam zu sehen. Einige Beispiele werden das Gesagte verdeutlichen und gleichzeitig dem späteren Verständnis Gandhis den Weg bahnen. Der edle bengalische Aristokrat Ram Mohan Roy ist der erste große Reformler des modernen Indien, Vorkämpfer gegen die Witwenverbrennung, Verfasser einer Petition an den englischen Generalgouverneur mit der Forderung einer Anglisierung des Erziehungswesens. 1828 gründete er die hinduistische Reformsekte des Brähmo Samāj, zu deutsch etwa „Gemeinde der Gottgläubigen“, der beiläufig noch in der Neuzeit der Dichter Rabindranath Tagore angehört hat und die den Versuch darstellt, in starker Anlehnung an christliches Gedankengut und christliche Kultformen einen idolfreien deistischen Hinduismus zu schaffen; schon 1820 hatte Roy in englischer Sprache ein Buch veröffentlicht mit dem bezeichnenden Titel: „Die Lehren Jesu, des Führers zu Frieden und Glück.“ Ein halbes Jahrhundert später, 1875, gründet Dayanand Sarasvati die noch heute in Nordindien sehr bedeutende Reformkirche des Arya Samāj, der „Gemeinde der Arier“. Dieser Sektengründer versteht kein Englisch, er schreibt aggressiv anti-christlich, und er predigt die Rückkehr zu einer idealisierten, völlig unhistorischen Urreligion der indischen Arier. In den Veda, das älteste heilige Schrifttum Indiens mit seinem reich entwickelten Polytheismus, seinen noch ganz urtümlichen Kulturzuständen, liest er nicht nur einen abstrakten Monotheismus hinein, sondern die ganze westliche Naturwissenschaft und Technik mit Elektrizität und Dampfmaschine — gerade damit bezeugend, wie sehr auch seine Schöpfung durchaus eine Reaktion auf christliche und europäische Einflüsse darstellt.

Nehmen wir zur Religion die Politik hinzu, so stoßen wir z. B. in Sir Surendranath Banerjea — in dem Halbjahrhundert zwischen 1875 und 1925 einem der führenden politischen Köpfe des Landes — auf einen Inder, in dem

auch Engländer einen der glänzendsten Redner englischer Zunge erblickten. Vom englischen König geadelt, hat er als Minister im Kabinett seiner Heimatprovinz Bengalen gesessen. Seine führende Beteiligung an dem nationalen Kampf der Jahre 1905—1911 trug ihm den Ehrennamen eines ungekrönten Königs von Bengalen ein. Aber aus seinen in blendendem Englisch geschriebenen Memoiren spricht immer wieder der Stolz auf seine vollendete Beherrschung aller Spielregeln englischer Politik; er schwört auf „verfassungsmäßige Methoden“, und mit unverkennbarer Befriedigung spricht er von hochgestellten Engländern als von seinen werten Freunden. Ganz besonders bezeichnend ist ein kleiner Einzelzug, den er aus seiner Jugend berichtet. Wer da weiß, wie im heutigen Indien Hindu und Moslem dem Alkohol gleich ablehnend gegenüberstehen, wie der Alkoholgenuß — von wenigen völlig Europäisierten abgesehen — auf die untersten Schichten beschränkt ist und eine der schärfsten Trennungslinien zwischen Europäern und Indern zieht, der vermag es kaum zu glauben, daß, wie Banerjea berichtet, damals ein indischer Temperenz-Apostel auftreten mußte, um die vornehme Jugend Bengalens von einer allzu weit getriebenen Assimilierung an diesen Aspekt des englischen Gentleman zurückzureißen.

Und nun der unbestritten größte Führer des indischen Nationalismus vor Gandhi, der 1920 verstorbene Marathe Bal Gangadhar Tilak! Er ist Träger eines englischen akademischen Grades, und der Indologe schätzt in ihm einen Fachgenossen, der modernste Astronomie zur Datierung des ältesten indischen Textes, des Rigveda, zu benutzen versuchte. Aber sein Nationalismus ist, besonders in der Anfangszeit seines Wirkens, geradezu aggressiv hinduistisch. Er gibt dem Freiheitskampf eine Art Schutzpatron in einem der populären Götter des Volksglaubens, dem elefantenköpfigen Ganescha, den der Hindu zu Beginn jeder Unternehmung als Überwinder der Hindernisse anruft. Mit der Gründung einer Anti-Kuhtötungs-Liga sagt er den rinderessenden Europäern wie den Moslems Fehde an; er agitiert gegen ein englisches Gesetz zur Milderung der Kinderehe, weil er dem Fremdherrscher das Recht auch zu an sich notwendigen Reformen in Hinduismus abspricht. Und zum Kampf gegen die britischen „Unterdrücker“ ist ihm jedes Mittel erlaubt; ja er rechtfertigt deren Tötung durch eine willkürliche Deutung der Lehren der Bhagavadgita, jenes heiligsten Andachtsbuches des Hinduismus, dessen außerordentliche Bedeutung für Gandhi uns noch beschäftigen wird.

Wenden wir uns nach dieser orientierenden Vorschau nun zu Gandhi, so werden wir bald feststellen können, daß die positive und negative Reaktion Indiens auf das Abendland sich in seinem individuellen Entwicklungsgang noch einmal sozusagen im Kleinen wiederholt, daß aber beides für ihn nur Durchgangsstadium ist zu einer dritten, höheren Stufe. Auf die Bejahung und Verneinung folgt bei ihm die befreiende Überwindung Europas. Bewundernde Nachahmung wie auf Ressentiments gegründete Ablehnung sind ja beide geistige Abhängigkeit, nur mit verschiedenen Vorzeichen. Hoch über beides erhebt sich Gandhi zu einer durch Liebe wie Haß unbelasteten, unbefangenen Würdigung. Als echter indischer Universalist jeder Anregung von außerhalb aufgeschlossen, das Gute nehmend, wo immer er es findet, trägt er in sich den unfehlbar

wirkenden Filter, der nur das indische Geist wirklich Gemäße durchläßt. In der Berührung mit dem Fremden wird er nur zum um so besseren und echteren Inder, wird sein Hinduismus geläutert und vertieft und mit neuem und besserem Sinn erfüllt.

Gandhi hat uns eine Selbstbiographie hinterlassen, die zwar leider nur bis zum Jahre 1920 reicht, dafür aber von der entscheidenden Entwicklungs- und Reifezeit ein um so genaueres und ungeschminkteres Bild vermittelt. Es dürfte wenige Werke der Weltliteratur geben, in denen sich eine wahrhaft große und edle Seele so rein und vollkommen widerspiegelt. Natürliche Schlichtheit und echte Demut, Lauterkeit der Gesinnung und Höhe der Sittlichkeit und Ethik, vor allem aber ein jede Zeile von der ersten bis zur letzten durchwehendes, auch der eigenen Person gegenüber völlig rückhalt- und schonungsloses Streben nach letzter Wahrhaftigkeit nehmen jeden Leser gefangen, der das Buch (von dem eine deutsche Auswahl-Übersetzung allerdings nur einen ganz unvollkommenen Begriff gibt) kaum aus der Hand legen wird, ohne den Menschen Gandhi, mag er auch keineswegs alle seine Ansichten teilen können, aufrichtig liebgewonnen zu haben.

Das Wort Gandhi bedeutet „Krämer“, und in der Tat gehören die Gandhis einer Kaufmannskaste, den Modh Banyas, an. Zugleich sind sie freilich ein Beispiel dafür, daß der durch die Kastenzugehörigkeit angegebene Beruf im heutigen — wie großenteils wohl auch schon im alten — Indien keineswegs immer der wirklich ausgeübte ist: Vater, Groß- und Urgroßvater hatten verschiedenen kleinen Fürstenstaaten der großen Halbinsel Kathiawar nordwestlich von Bombay als Diwan, d. h. etwa Kanzler oder Premierminister, gedient, eine Familientradition, die für die spätere politische Laufbahn Gandhis sicher nicht ohne Bedeutung war. In Porbandar, der Hauptstadt des gleichnamigen Kleinstaats, ist Mohandas Karamchand Gandhi am 2. Oktober 1869 als jüngstes von sechs Geschwistern geboren. Die Eltern waren orthodoxe Hindus von tiefer Frömmigkeit; ganz besonders gilt das von der Mutter, von der Gandhi mit inniger Liebe und Verehrung spricht und von der er seine Vorliebe für strenge Fastenübungen geerbt hat. Nach Landesbrauch wurde er als Dreizehnjähriger mit einem gleichaltrigen Mädchen verheiratet, und er findet scharfe Worte der Verurteilung für die Unsitte der Kinderehe, die ihn, von allem andern abgesehen, ein Schuljahr kostete und, wie er sagt, in nur zu vielen Fällen den vorzeitigen Abschluß der Schulbildung überhaupt bedeutet.

In die Schulzeit nach der Heirat fällt eine für die vorhin gekennzeichnete erste Stufe der Auseinandersetzung mit Europa besonders typische Episode. Freunde machen ihm klar, daß die körperliche Überlegenheit der Engländer nur ihre Fähigkeit, Indien zu beherrschen, darauf beruhe, daß sie Fleisch aßen und die Inder nicht. Nun gehören die Gandhis einem Zweig des Hinduismus an, der das Verbot des Fleischgenusses mit besonderer Strenge einhält. Gandhi überwindet Ekel und Gewissensbisse und genießt einige Male heimlich Ziegenfleisch in dem Wunsche, eine wichtige Reform mitzumachen. Seine schon damals übermächtige Wahrheitsliebe macht ihm allerdings bald die Hintergehung der Eltern unmöglich, und er beschließt das Fleischessen, obwohl er es weiter für notwendig hält, bis zu ihrem Tode aufzuschieben. Erst in London wird er später durch das Buch eines englischen Vegetariers zum Vegetarier aus Überzeugung.

Sechzehnjährig verliert er den Vater, nachdem er ihn in schwerem Leiden mit geradezu inbrünstiger Hingabe gepflegt hat; Krankenpflege bleibt ihm lebenslang eine Lieblingsbeschäftigung. Kurz danach ist die Schulzeit beendet; in dem College, das er bezieht, findet er sich gar nicht zurecht. Um so freudiger stimmt er einem alten Freund der Familie zu, der rät, den Jungen in England Rechtsanwalt werden zu lassen, damit er sich schneller und besser als durch ein Studium in Indien für das in seiner Familie traditionelle Diwan-Amt qualifiziere. Nun ist die Reise nach Übersee dem orthodoxen Hindu verboten, weil es unmöglich ist, dort alle rituellen Reinheitsvorschriften zu beobachten. Gandhi trotzt dem Verbot seiner Kaste — die ihn darauf exkommuniziert — und beschwichtigt die Bedenken seiner Mutter, indem er einem befreundeten Jainamönch die drei Gelübde der Keuschheit und der Enthaltensamkeit von Fleisch und Alkohol ablegt.

Und nun bricht über den linkischen und schüchternen Sohn der weltfernen indischen Kleinstadt in der Weltstadt London der Ansturm der völlig fremden englischen Zivilisation mit betäubender Wucht herein. Das erste Ergebnis ist wieder ganz typisch. Er schafft sich elegante europäische Kleidung an, läßt sich in Bond Street einen Frack machen, kauft einen Zylinder; er nimmt Tanzstunden, und da er mit der europäischen Musik absolut nicht zurecht kommen kann, quält er sich mit einer für teures Geld gekauften Violine ab. Freilich dauern diese Verirrungen nicht lange. Klar erkennt er seine Torheit, bezieht ein billiges Zimmer, wo er seine frugalen Mahlzeiten selbst kocht, und schraubt seinen Etat auf 17 Schillinge die Woche herunter. Aber noch in Südafrika versucht er später, durch das Auftreten als korrekt gekleideter Gentleman die dem Farbigen versagte Gleichberechtigung zu erretzen, und es ist noch ein weiter Weg bis zu dem bedürfnislosen Asketen, der in selbstgesponnenem Lendentuch und Sandalen zum Empfang im Buckingham Palace erscheint.

Zwei theosophischen Bekannten muß er beschämt gestehen, daß er, der fromme Hindu, die Bhagavadgita noch nicht gelesen hat. In London liest er sie zum ersten Male und ist sofort aufs tiefste beeindruckt. Er hat sie später beim morgendlichen Zähneputzen, einer rituell sehr wichtigen Operation, die bei ihm 15 Minuten beanspruchte, abschnittsweise auswendig gelernt und nennt sie das erhabenste Lehrbuch der Wahrheit, einen unfehlbaren Führer für seine Lebensgestaltung. „Sie wurde“, schreibt er später einmal „mein tägliches Nachschlagebuch. Genau so wie ich das englische Lexikon zu Rate zog für Wörter, die ich nicht verstand, so zog ich dieses Lexikon der Lebensführung zu Rate für eine fertige Lösung aller meiner Nöte und Versuchungen“. Was ihn an der Gita zeitlebens so besonders anzog, war zweifellos das in ihr verkündete Ideal des selbstlosen Dienens. „Ich habe“, so schreibt er einmal von seiner Tätigkeit in

Südafrika, „den Gedanken des Dienens zu meiner Religion gemacht, weil ich fühlte, daß Gott nur im Dienem erlebt werden kann.“ Und was für die Gita charakteristisch ist, das ist, daß sie nicht beschaulich-untätige Weltflucht lehrt. sondern rastloses Wirken, das Tun des Notwendigen, die Erfüllung der jedem Menschen nach Stand und Veranlagung individuell gesetzten Pflicht, und zwar um ihrer selbst willen, ohne Hoffen auf Gewinn oder Belohnung und nicht zur Befriedigung eigener Lust.

Durch die gleichen englischen Freunde lernt Gandhi in Sir Edwin Arnolds „Leuchte Asiens“ eine poetische Darstellung der Buddhalehre kennen, die ihn ebenfalls aufs höchste fesselt, und einem andern Bekannten zuliebe liest er die Bibel. Er quält sich durch das alte Testament, obgleich es ihm gar nichts sagt und er über den letzten Büchern Mose regelmäßig einschläft. „Aber das Neue Testament“, so schreibt er, „machte einen ganz andern Eindruck auf mich, besonders die Bergpredigt, die mir unmittelbar zu Herzen ging. Ich verglich sie mit der Gita. Die Stelle ‚Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel; sondern so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar; und so jemand mit dir will rechten und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel‘ entzückte mich über die Maßen und gemahnte mich an Shamal Bhatts Vers: ‚Für einen Napf Wasser gib ein reichlich Mahl.‘ Mein jugendlicher Sinn bemühte sich, die Lehren der Gita, der ‚Leuchte Asiens‘ und der Bergpredigt miteinander zu vereinen. Der Gedanke der Ent-sagung als der höchsten Form der Religion war so recht nach meinem Herzen.“ Gandhi hat später ausdrücklich bezeugt, daß die zitierte Stelle der Bergpredigt für seine Lehre vom gewaltlosen Widerstand von entscheidender Bedeutung gewesen ist.

Nach vier Londoner Jahren kehrt der neuernannte Rechtsanwält in die Heimat zurück. Aber die Dinge lassen sich dort gar nicht nach Wunsch an. Der Aufbau einer Praxis in Bombay scheidert: in der Intrigenluft der Kleinstaaten Kathiawars kann er nicht atmen. So ist er froh, als ihm eine große Firma seiner Geburtsstadt anbietet, für sie auf ein Jahr nach Südafrika zu gehen, um sie dort bei der Durchführung eines schwierigen Prozesses gegen eine andere indische Firma zu unterstützen. Als er 1893 in Durban landet, ahnt er nicht, daß Südafrika die entscheidende Wende in seinem Leben bedeuten, daß er dort eine ganz andere und viel größere Aufgabe zu lösen haben wird als die, zu der man ihn gerufen hatte.

Seit etwa 1860 waren auf Veranlassung der englischen Kolonie Natal, die billige Arbeitskräfte für Plantagen und Bergwerke suchte, in großer Zahl indische Arbeiter nach Südafrika eingeführt worden. Nach Erfüllung ihrer fünf-

jährigen Kontrakte waren viele als freie Siedler im Lande geblieben und hatten es durch Fleiß und Genügsamkeit zu Wohlstand gebracht. Indische Kaufleute und Händler hatten sich gleichfalls eine beachtliche Stellung erworben. Von Natal, wo noch heute die übergroße Mehrzahl der Südafrika-Inder sitzt, hatten sich schwächere Kolonien auch in die damaligen Burenrepubliken ausgebreitet. Das schwierige Rassenproblem Südafrikas wurde durch die Inder weiter kompliziert; sie, die man als Helfer selbst ins Land gerufen hatte, wurden bald als bedrohliche, durch ihren niedrigeren Lebensstandard besonders gefährliche Konkurrenten empfunden, unterdrückt und der gleichen Diskriminierung wie die eingeborene Bevölkerung unterworfen. Da es sich ausschließlich um einfache Arbeiter und eine Handvoll Kaufleute und Angestellte handelte, Angehörige von Intelligenzberufen mit westlicher Bildung aber völlig fehlten, entbehrten sie jeder Führung, Organisation und wirksamen Interessenvertretung und ließen hilflos alles über sich ergehen. Schon die ersten Tage seines Aufenthalts gaben Gandhi den wirksamsten Anschauungsunterricht von der Lage seiner Landsleute. Sein Auftraggeber sandte ihn von Durban nach Pretoria. Am Abend wurde er auf Veranlassung eines englischen Mitreisenden trotz seiner gültigen Fahrkarte durch die Polizei aus der ersten Klasse herausgeworfen und verbrachte, da er sich ins Gepäckwagen-Abteil einzusteigen geweigert hatte, eine bitterkalte Nacht im Wartesaal von Maritzburg. Von Charlestown nach Johannesburg ging die Reise in der Postkutsche weiter. Gandhi ließ es sich schweigend gefallen, daß er von dem ihm zustehenden Sitz im Innern auf den Außenplatz des Schaffners verwiesen wurde; aber als der Schaffner später wieder selbst dort sitzen und ihn zwingen wollte, sich auf einem schmutzigen Sack aufs Trittbrett zu setzen, weigerte er sich, worauf der stämmige Schaffner ohne weiteres über ihn herfiel und ihn brutal verprügelte. In Johannesburg bedauerte der Hotelbesitzer, keinen Platz frei zu haben; Gandhi fährt zu einem indischen Kaufmann und wird herzlich ausgelacht, weil er geglaubt hat, als Inder in ein Hotel aufgenommen zu werden. Überhaupt liegen in Transvaal die Dinge noch schlimmer als im englischen Natal: in Johannesburg bedarf es diplomatischer Kniffe, um überhaupt eine Fahrkarte 1. Klasse zu bekommen, und in Pretoria braucht er einen Erlaubnisschein, um abends nach 9 Uhr die Straße zu betreten. Die Verordnung, daß Farbige keinen Bürgersteig benutzen dürfen, wird zwar gegen ihn im allgemeinen nicht angewandt; aber eines Tages wirft ihn doch der burische Polizist vor dem Hause des Präsidenten Krüger ohne vorherige Warnung mit einem Fußtritt vom Bürgersteig hinunter.

Unverzüglich geht Gandhi daran, die Lage seiner Landsleute zu studieren und nach Kräften zu verbessern, Zusammengehörigkeitsgefühl in ihnen zu wecken und sie auf Mängel bei ihnen selbst, wie z. B. mangelhafte Hygiene, hinzuweisen, die den Weißen berechtigten Grund zu diskriminierender Behandlung geben könnten. Die Hauptarbeit freilich gilt dem Prozeß. Durch hingebendes Aktenstudium klärt er den höchst verwickelten Sachverhalt, und da er erkennt, daß eine gerichtliche Durchfechtung beide Parteien ruinieren würde, bringt er es fertig, sie zu einer außergerichtlichen Schlichtung zu bewegen, wonach er unter noch größeren Schwierigkeiten der unterlegenen Partei, die 37 000 Pfund und die Kosten zu zahlen hat, bei der obsiegenden tragbare Ratenzahlungen er-

wirkt. Eben will er nach dieser für ihn so charakteristischen Lösung seiner Aufgabe nach Indien zurückkehren, da kommt eine Gesetzesvorlage heraus, die die Inder in Natal des Wahlrechts berauben will. Er macht den indischen Freunden klar, was das bedeutet, und nun bitten sie ihn, zu bleiben, sie garantieren ihm eine Anwaltspraxis, und aus dem Anwalt einer indischen Firma wird der Anwalt und Vorkämpfer aller Inder Südafrikas, deren Sache er zwanzig Jahre seines Lebens gewidmet hat. Er schafft ihnen in Anlehnung an den Indischen Nationalkongreß eine eigene politische Organisation und gibt ihnen in seiner Zeitschrift „Indian Opinion“ ein Bindeglied und Sprachrohr. Er rüttelt mit großem Erfolg auch die Heimat zu Protest- und Sympathiekundgebungen auf; und als er 1897 von einer Reise durch Indien zurückkehrt, wird er von den durch entstellte Wiedergaben seiner Propagandatätigkeit aufgebrachten Weißen Durbans tötlich angegriffen und entgeht knapp dem Tode. Aber wie die letzten Worte seines Lebens eine Fürbitte für seinen Mörder waren, so verzichtete er schon damals grundsätzlich auf die ihm angebotene Strafverfolgung seiner Angreifer.

Der Burenkrieg bricht aus. Was werden die Inder tun? Werden sie ihren englischen Unterdrückern in den Rücken fallen, mindestens aber doch keinen Finger zur Hilfe für sie rühren? Weit gefehlt! Wollen wir, so sagt Gandhi, die vollen Rechte des britischen Reichsbürgers beanspruchen, so müssen wir beweisen, daß wir auch dessen volle Pflichten getreu erfüllen, und zwar ohne mit der Regierung darüber zu rechten, ob sie mit ihrem Kriege im Recht ist. Jetzt ist die Gelegenheit, den Engländern zu zeigen, daß die übliche Anschuldigung, die Inder seien nur profitgieriger Schmarotzer in Südafrika, falsch ist! Er riskiert sein ganzes Ansehen bei seinen Landsleuten, aber er setzt sich durch: eine indische Sanitätskolonne wird gebildet und leistet ausgezeichnete Dienste; Gandhi persönlich trägt den Sohn von Lord Roberts aus dem Feuer und wird im Tagesbefehl erwähnt. Und der den Engländern völlig unerwartete Einsatz der Inder bringt ihnen größeren Gewinn als jeder Erpressungsversuch es gekonnt hätte.

Aber der härteste Kampf steht noch bevor. Im britisch gewordenen Transvaal sollen die Inder in Verbindung mit einem für sie sehr bedrohlichen Gesetz sich einer nochmaligen Registrierung unterziehen, deren Modalitäten — Abdruck aller zehn Finger u. a. m. — als entwürdigend empfunden werden. Gegen beruhigende Zusicherung der Regierung hinsichtlich des neuen Gesetzes verpflichtet sich Gandhi, die Inder zu freiwilliger Registrierung zu bewegen; er selbst geht mit gutem Beispiel voran und erliegt beinahe dem Attentat eines mit seiner friedlichen Politik unzufriedenen Landmannes — eine genaue Parallele zu jenem Attentat, dem er schließlich zum Opfer gefallen ist, Parallele auch darin, daß er wieder für den Attentäter Fürbitte einlegt. Trotz der ungeheuren Erregung gelingt es, die Registrierung planmäßig durchzuführen; aber die Regierung bricht ihre Zusagen. Und nun entbrennt der erste große Kampf mit Gandhis neuer Methode des gewaltlosen Widerstandes, auf den er schon vorher seine Anhänger in einer Massenversammlung feierlich vereidigt hat. In einer

neuen Massendemonstration verbrennen 2500 Inder öffentlich ihre Aufenthaltsgenehmigungen für Transvaal, damit ihre Verhaftung provozierend. Freiwillig drängen sie sich ins Gefängnis, mit dem auch Gandhi selbst jetzt die erste Bekanntschaft macht. Der an dramatischen Episoden, an leuchtenden Beispielen von Opfermut und Treue reiche Kampf zieht sich mehrere Jahre hin; die indische Heimat nimmt steigenden Anteil daran; einer der angesehensten politischen Führer Indiens, Gokhale, besucht Südafrika und erreicht die Zusage, daß die berüchtigte Kopfsteuer von drei Pfund fallen soll, die der Kontraktarbeiter zahlen muß, wenn er nach Ablauf seines Kontrakts als freier Siedler bleiben will. Als auch diese Zusage nicht eingehalten wird, entbrennt 1913 der Kampf auch in Natal, entbrennt mit doppelter Wucht, als ein Gerichtsurteil alle nicht nach christlichem Ritus geschlossenen Ehen für ungültig erklärt und so mit einem Federstrich alle indischen Ehefrauen zu nichterberechtigten Konkubinen erklärt. Jetzt schickt Gandhi — ein ungeheurerlicher Schritt von unerhört aufrüttelnder Wirkung — auch die Frauen ins Gefängnis; es kommt zu einem großen Streik der indischen Bergarbeiter, die Gandhi in einem berühmt gewordenen mehrtägigen Marsch in geschlossenem Zuge nach Transvaal führt, um sie auf Grund des verbotenen Grenzübertretts geschlossen ins Gefängnis (und in staatliche Verpflegung!) zu bringen. Der Kampf nimmt immer größere Ausmaße, immer härtere Formen an; selbst der indische Vizekönig Lord Hardinge greift in ungewöhnlicher Form zugunsten der Inder ein. Und endlich werden deren Leiden und Opfer durch den Sieg belohnt: eben vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges legalisiert das Gandhi-Smuts-Abkommen die indischen Ehen, beseitigt die Kopfsteuer und erfüllt auch sonst die unabdingbarsten Forderungen der Inder.¹

Südafrika wurde Gandhi nicht nur zu dem großen Übungsfeld, auf dem er die später in Indien bewährten Methoden seiner Politik und Kampfesweise entwickelte und erprobte; hier empfing er auch in der Zusammenarbeit mit treuen europäischen Freunden und Helfern entscheidende Anregungen, die seiner Weltanschauung die letzte Klarheit gaben und seine Lebensführung radikal umgestalteten; hier legt er — wörtlich wie bildlich — das in London angepaßte Kleid des englischen Gentleman endgültig ab und kehrt ganz zu altindischen Idealen und Lebensformen zurück.

Intensive Berührung mit christlichen Kreisen steigert seine Bewunderung für Christus und seine Lehre; aber die Hoffnung der Freunde, ihn zum Christen zu machen, wird enttäuscht. Unannehmbar für ihn ist der Ausschließlichkeitsanspruch des Christentums. Er läßt es gern als guten, als vortrefflichen Weg zum Heil gelten, aber andere Wege brauchen darum nicht schlechter zu sein, und den eigenen hinduistischen findet er unübertroffen. In Jesu Worten

¹ Es kann nicht unerwähnt bleiben, daß Gandhis Erfolg nur vorübergehend war. Der nie unterbrochene Kampf der Inder Südafrikas ist gerade in jüngster Zeit durch die scharfe Rassentrennungs- („Apartheid“-)Politik der Malan-Regierung, die ihnen jegliche Lebensmöglichkeit zu nehmen droht, in ein besonders kritisches Stadium getreten..

wie in der Bhagavadgita oder im Ramayana leuchtet die gleiche göttliche Wahrheit; aber in Jesu Kreuzestod ein Heilswunder zu sehen, ist Gandhi unmöglich. Was ihn am Christentum anzieht und ergreift, findet er zu seiner Freude auch in den heiligen Schriften der eigenen Religion wieder. Es ist der für Indien so überaus charakteristische relativistische Standpunkt universalistischer Toleranz, der uns heute bei gebildeten Indern fast regelmäßig entgegentritt. Überflüssig zu betonen, daß Gandhis Verhältnis zu Islam und Mohammedanern — unter denen er viele treue Freunde gehabt hat — durchaus dem zu Christentum und Christen analog ist.

Ein englischer Freund legt ihm 1904 das Buch in die Hand, das nach seinen eigenen Worten als einziges eine sofortige praktische Wandlung in sein Leben brachte: Ruskins „Unto This Last“. Er findet seine tiefsten und noch unbewußten Überzeugungen in diesem Buche, das er in seine Muttersprache übersetzt hat, widergespiegelt. Ruskin vermittelt ihm die für Indien, das Land mit der kastenbedingten Verachtung der körperlichen Arbeit, in ihrer Bedeutung nicht leicht zu überschätzende Überzeugung, daß, wie er sagt, die Tätigkeit eines Rechtsanwalts den gleichen Wert hat wie die eines Barbiers, da alle das gleiche Recht haben, sich durch ihre Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, und daß ein Leben der körperlichen Arbeit, das heißt des Ackerbauers oder Handwerkers, das wahrhaft lebenswerte Leben sei. Sofort setzte er die neue Erkenntnis in die Tat um. Er verlegte seine Zeitschrift „Indian Opinion“ auf eine eigens erworbene Farm von 100 Morgen, auf der jeder Feldarbeit verrichten, den gleichen auskömmlichen Lohn erhalten und in seinen Mußestunden bei der Druckerarbeit helfen soll. Es ist die erste einer Reihe religiöser Muster-siedlungen, in denen Gandhi mit einer auserlesenen Gemeinde seine Ideale vorlebt. Eine spätere zweite Farmgründung in Südafrika nennt er Tolstoi-Farm, dadurch bezeugend, was er dem russischen Dichter, mit dem er Briefe wechselt und der ihm Worte begeisterter Zustimmung zu seinem südafrikanischen Kampfe sendet, weltanschaulich verdankt; er nennt ihn neben Ruskin und einem frommen Hindu unter den drei Männern, die bestimmend für sein Leben geworden seien. Als er dann im Ersten Weltkrieg endgültig nach Indien zurückkehrt, schafft er sich auch dort eine Heimat für seinen engeren Jüngerkreis in dem Ashram — das Wort bezeichnet ursprünglich die Waldeinsiedelei der altindischen Asketen — von Sabarmati bei Ahmedabad.

Die Hinwendung zum primitiven altindischen Landleben steigert sich bald zur Ablehnung der ganzen europäischen Maschinenzivilisation. „Indiens Heil liegt darin“, schreibt Gandhi 1909, „daß es alles vergißt, was es in den letzten fünfzig Jahren gelernt hat. Eisenbahnen, Telegraphen, Krankenhäuser, Rechtsanwälte, Ärzte usw. müssen samt und sonders verschwinden, und die sogenannten oberen Schichten müssen lernen, gewissenhaft, fromm und bedacht-sam das Leben der einfachen Bauern zu führen, weil sie erkennen müssen, daß dieses Leben uns das wahre Glück schenkt.“ In der Tat eine recht radikale, in diesem ersten Überschwang auch mindestens

in der Praxis nicht aufrecht erhaltene negative Reaktion auf Europa, und doch wie völlig verschieden von der oben gekennzeichneten eines Dayanand Sarasvati oder Tilak! Denn nicht nur fehlen die Worte Haß oder Abneigung überhaupt in Gandhis Vokabular, sondern er bleibt auch echten geistigen Werten vorbehaltlos aufgeschlossen und leugnet jeden grundsätzlichen Unterschied zwischen Ost und West, zwischen Asiaten und Europäern.

Die weltanschaulich begründete Ablehnung der Maschine, die Gandhi zeitweilig veranlaßte, auf seiner Farm die Zeitschrift unter Verschmähung des vorhandenen Motors mit der Handpresse zu drucken, wird dann eine — aber auch nur eine — Wurzel für die Handspinn- und Handwebe-Bewegung, die er 1908 zuerst ankündigt und der er später einen so außerordentlichen Teil seiner Kraft und Zeit gewidmet hat. Anscheinend unvertretbarer und undurchführbarer Rückschritt wurde hier tatsächlich zur volkswirtschaftlichen Klugheit; denn der indische Bauer ist durch das Klima und die Kleinheit seines Zwergbetriebes während eines großen Teiles des Jahres zum Müßiggang verurteilt, und jeder noch so geringe zusätzliche Wert, den er in dieser Zeit erzeugt, bedeutet eine unschätzbare Linderung seiner grenzenlosen Armut. Dazu wurden gerade auf dem Gebiet der Baumwoll-Spinnerei und -Weberei die wirtschaftlichen Folgen der englischen Herrschaft als besonders drückend empfunden, und endlich war die Forderung des für arm und reich, hoch und niedrig gleich verbindlichen Handspinnens, des praktischen Handanlegens an die gleiche Arbeit, ein höchst wertvolles verbindendes Symbol. Das alte Spinnrad, nach dem Gandhi jahrelang fahnden mußte, bis es endlich in der Rumpelkammer einiger Bauernhäuser Gujarats wieder entdeckt wurde, hat das äußere Bild der großen nationalen Tagungen Indiens gründlich gewandelt. Wo Jawaharlal Nehru noch 1912 elegante Bügelfalten und Cutaways als charakteristisch ins Auge fielen, da wogt einige Jahre später ein weißes Meer von Khadi, dem handgesponnenen groben Baumwollstoff, und europäische Kleidung ist verschwunden.

Sechsendvierzigjährig kehrt Gandhi endgültig nach Indien zurück. Seine innere Entwicklung ist im wesentlichen abgeschlossen; nach gründlicher Lehrzeit ist er fähig und bereit, in der Heimat die weltgeschichtliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, der er sich nicht entziehen könnte, selbst wenn er es wollte. Die noch folgenden drei Jahrzehnte seines Lebens im einzelnen schildern hieße eine Geschichte der indischen Nationalbewegung schreiben — deren Führung ihm seit 1920 niemand streitig machen konnte —, ohne seinem geistigen Bilde wesentliche neue Züge hinzuzufügen. Wir versuchen statt dessen, uns nunmehr ein zusammenhängendes Bild von seiner Religion und seiner daraus sich ergebenden und davon nicht abzutrennenden politischen Methoden zu verschaffen.

Kernpunkte altindischer Religiösität sind alle wesentlichen Begriffe von Gandhis Religion, voran die drei wichtigsten und beherrschenden: *satya*, *ahimsā*, *brahmacharya*, Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Keuschheit.

Die Originalausgabe der Autobiographie trägt den Titel: „Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit“, und in ihrem Vorwort schreibt Gandhi: „Für mich ist die Wahrheit das oberste Prinzip, das zahlreiche andere Prinzipien in sich einschließt. Diese Wahrheit ist nicht nur Wahrhaftigkeit in Worten, sondern auch Wahrhaftigkeit in Gedanken, und nicht nur die relative Wahrheit unserer Begriffe, sondern die Absolute Wahrheit, das Ewige Prinzip, das heißt Gott. Es gibt unzählige Definitionen Gottes, weil seine Offenbarungen unzählbar sind . . . Aber ich verehere Gott nur als Wahrheit.“ Auf dem Bilde des Mahatma, das der deutschen Ausgabe der Selbstbiographie beigegeben ist, stehen in seiner Handschrift die Worte: „God is Truth“, „Gott ist die Wahrheit“. An anderer Stelle kehrt er diesen Satz um und schreibt (1935): „Es gibt Menschen, die Gott die Wahrheit nennen. Ich sage: Die Wahrheit ist Gott. Es gibt Menschen in der Welt, die Gott geleugnet haben, aber es gibt keine Menschen, die die Wahrheit geleugnet haben. Ich glaube an die Wahrheit. Das ist für mich Gott. Durch ernstliches Gebet versuche ich, der Wahrheit so nahe zu kommen wie möglich; nehmen Sie also an, daß ich an die Wahrheit als an Gott glaube.“

Gandhi hat sicher nicht gewußt, denn es ist ein in Indien noch nicht bekanntes Forschungsergebnis deutscher Wissenschaft², daß er mit der Erhebung der Wahrheit zum Zentralbegriff seiner Religion die älteste Religion der indischen Arier erneuerte; denn der Mittelpunkt auch dieser Religion ist die Wahrheit, mit einem später ausgestorbenen Wort als *rta*, aber zuweilen auch schon wie bei Gandhi als *satya* bezeichnet. Das Rta ist die gewöhnliche, alltägliche Wahrheit von Worten und Gedanken, es ist aber außerdem eine magische Kraft besitzende kosmische Potenz, die über allen Göttern steht, das Universum durchwaltet und sich in seinen ewigen Ordnungen, wie dem regelmäßigen Lauf der Gestirne und dem Strömen der Flüsse, manifestiert. Durch die magische Kraft der in Kultlied und Gebet enthaltenen Wahrheit zwingt man die Götter, beim Opfer des Frommen zu erscheinen; und noch im indischen Mittelalter, das vom Rta nichts mehr weiß, ist der Glaube

² Die Forschungen von H. Lüders über das vedische Rta bilden den Kernpunkt seines dreibändigen Werkes über den Gott Varuṇa, dessen Veröffentlichung aus dem durch Plünderung schwer beschädigten Manuskript vom Verfasser dieses Aufsatzes vorbereitet wird. Vgl. vorläufig: H. Lüders, Die magische Kraft der Wahrheit im alten Indien (Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Gesellsch. Bd. 98/1944, S. 1 ff.).

lebendig, daß man durch das einfache Aussprechen einer unbezweifelbaren Wahrheit übernatürliche Wirkungen hervorrufen kann; zahlreiche Geschichten in der buddhistischen wie in der brahmanischen Literatur berichten von solchen „Wahrheitsbetätigungen“. Und nun höre man, was Gandhi einer jungen Inderin nachruft, die in Südafrika den Strapazen der freiwillig aufgesuchten Gefängnishaft erlegen ist: „Die Satyagrahis (Kämpfer für die Wahrheit, vgl. unten) können versichert sein: wenn auch nur einer unter ihnen ist, der rein ist wie Kristall, so wird sein Opfer genügen, um das ersehnte Ziel zu erringen. Die Welt beruht auf dem Grundfelsen von Satya oder Wahrheit. Asatya, gleichbedeutend mit Unwahrheit, bedeutet auch „nicht vorhanden“; und Satya oder Wahrheit bedeutet „das, was ist“.³ Wenn Unwahrheit nicht einmal vorhanden ist, kann auch ihr Sieg niemals sein. Und Wahrheit kann als „das, was ist“, niemals vernichtet werden. Auch später hat Gandhi noch oft seine Überzeugung ausgesprochen, daß ein einziger wirklich vollkommener Kämpfer für die Wahrheit ein ganzes Weltreich in die Schranken fordern könne. Rudolf Otto hat diese Überzeugung einmal treffend umschrieben als „den Glauben, daß der Mensch, wenn er im Bunde steht mit dem ewigen Satyam — das ja Gott selber ist, denn er ist die Wahrheit — damit in der Tat geistige, ja übernatürliche Kräfte entbindet, die allen irdischen Gewalten auf die Dauer überlegen sind.“ Niemand wird trotz allem den Abstand übersehen, der Gandhis durchgeistigten Wahrheitsbegriff von der stark dem magischen Bereich verhafteten zauberischen Wahrheit des Veda trennt; dennoch dürfte es kaum einen eindrucksvolleren Beleg geben für die staunenswerte Kontinuität des indischen Geistes über die Jahrtausende hinweg und für die unfehlbare Sicherheit, mit der Gandhi auch unbewußt nur aus echt indischen Bausteinen den Tempel seiner Religion erbaut. Wenn er in der eben zitierten Äußerung sagt, die Welt beruhe auf dem Grundfelsen von Satya, so ist kaum anzunehmen, daß ihm die Stelle der Mahānārāyana-Upanishad (63, 2) gegenwärtig war, wo es fast genau so heißt: „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet.“

Wie sich aus seinen bisher zitierten Äußerungen ergibt, ist Gandhi — dies hier einzuschalten ist für den Europäer vielleicht

³ *satya* ist eine Ableitung von dem Präsenspartizip *sat* „seiend“ und bezeichnet also die Wahrheit als das tatsächlich Existierende.

nicht überflüssig — mit der Mehrzahl gebildeter Hindus Monotheist; als solchen bekennt er sich gelegentlich sogar mit einer vielleicht von islamischer Ausdrucksweise nicht unbeeinflussten Entschiedenheit: „Gott ist wirklich Einer; er hat keinen Zweiten neben sich . . . Er ist ohne Gestalt und unteilbar. Er ist unerschaffen, hat weder Vater, Mutter noch Kind, und doch erlaubt er, daß man ihn als Vater, Mutter, Frau und Kind verehrt, obwohl er keines von diesen Dingen ist.“ Die ausschließliche Identifizierung dieses einen Gottes mit dem abstrakten Wahrheitsbegriff scheint auf eine unpersönlich-pantheistische Gottesauffassung hinzudeuten. Aber wenn Gandhi überzeugt ist, „daß in uns ein göttliches Wesen wohnt, das Zeuge alles dessen ist, was wir denken und tun, das uns schützt und uns auf den richtigen Pfad führt“, wenn er der göttlichen Stimme in seinem Innern die Führung seines Lebens anvertraut, wenn er diese leise Stimme manchmal ganz konkret vernimmt und sich von ihr ihm zunächst widerstrebende politische Entschlüsse — so zu einem 21tägigen Fasten — diktieren läßt, so wird man an seinem engen Verhältnis zu einem persönlichen Gott nicht zweifeln. Ganz echt indisch aber ist die Auffassung, daß dieser Gott seine Verehrung erlaubt auch als etwas, was er in Wirklichkeit nicht ist. Das stimmt dazu, daß Gandhi bei aller Klarheit und Entschiedenheit seines Monotheismus nach seinem ausdrücklichen Bekenntnis auch die Verehrung der hinduistischen Götterbilder nicht mißbilligt: ihre Verehrung als Sinnbilder gehört zur menschlichen Natur und ist erlaubtes Hilfsmittel, solange nicht das Bild selbst für einen Gott gehalten wird. Alles dieses entspricht letztlich der bekannten indischen Unterscheidung einer höheren und einer niederen Wahrheit, jener charakteristischen Anschauung, die auch nach Erlangung höherer Erkenntnis den niedrigeren Formen von Glauben und Kultus einen relativen, sozusagen propädeutischen Wert zuerkennt.

In den Schlußworten der Autobiographie schreibt Gandhi: „Alle meine Erfahrungen haben mich überzeugt, daß es keinen andern Gott gibt als die Wahrheit. Und wenn nicht jede Seite dieses Buches davon zeugt, daß das einzige Mittel, um die Wahrheit ins Leben zu rufen, Ahimsa ist, würde ich alle Mühe, die ich auf diese Darstellung verwendet habe, für verloren erachten.“ Und etwas später: „So viel darf ich auf Grund aller meiner Erfahrungen zuversichtlichen Herzens sagen, daß ein volles Erschauen der Wahrheit nur möglich ist nach einer vollkommenen Verwirklichung von Ahimsa.“

Was ist Ahimsa? Der Begriff ist als Grundpfeiler indischer Ethik jedem vertraut, der nur etwas von indischer Religion weiß. Eine noch größere Rolle als im Hinduismus spielt er im Buddhismus und vor allem im Jainismus. Der Wortbedeutung nach ist Ahimsa Nicht-Tötung, Nicht-Verletzung, Nicht-Zufügung jedes vermeidbaren Leides; und das bedingt natürlich Nichtanwendung von Gewalt, also Gandhis wohlbekanntes Non-Violence, die Gewaltlosigkeit. Aber am allerwenigsten ein Gandhi könnte bei der negativen Auffassung der Ahimsa, wie sie durch die Etymologie des Wortes gegeben ist, stehenbleiben. Ins Positive gewandt, ist der Begriff fast beliebiger Erweiterung und Vertiefung fähig und reicht für Gandhi von Höflichkeit und fairness über Herzengüte und Edelmut bis zu allumfassender Liebe. Ahimsa, sagt er einmal, ist der äußerste Grad der Demut, und ein andermal erklärt er als Verstoß gegen die Ahimsa, daß er auf eine zweck- und sinnlose Diskussion einer gleichgültigen Äußerlichkeit eine Viertelstunde verschwendet hat, die dadurch Werken dienender Liebe entzogen wurde. Ohne weiteres unter Ahimsa fällt ihm natürlich die Lehre der Bergpredigt und die christliche Nächstenliebe überhaupt. Zweifellos hat durch dieses christliche Gedankengut seine Ahimsa eine sehr wesentliche Bereicherung und Vertiefung erfahren. Trotzdem bleibt sie in einem entscheidenden Kernpunkt völlig indisch und von der christlichen Liebe wesentlich verschieden. Die Seelenwanderungslehre — für den Inder selbstverständliche, keines Beweises und keiner Diskussion bedürftige Voraussetzung seines Denkens — bedingt, daß zwischen Mensch und Tier ein grundsätzlicher Unterschied nicht anerkannt wird. Das Gebot der Nicht-Tötung bezieht sich daher in Indien stets auch auf das Tier, wenn es auch nicht überall so sehr auf die Spitze getrieben wird wie bei dem Jaina, der auch Ungeziefer nicht vertilgen darf und z. B. — wie es der Schreiber dieser Zeilen selbst erlebte — den giftigen Tausendfuß, der ihm einen gefährlichen Biß versetzt hat, in einem Topf ins freie Feld trägt und dort aussetzt. Aber auf Ahimsa beruht für den Hindu und auch für Gandhi das Verbot des Fleischessens, des Fisch- und Eiergenusses, und was für den Hindu unmittelbar hinter dem Menschenmord kommt, ist die Tötung des heiligen Rindes. Nun ist das Gebot der Ahimsa seinem Ursprung nach zweifellos weniger ein ethisches, als vielmehr ein magisch begründetes: daß es sich zunächst nur um die Scheu handelt, Leben — sei es menschliches oder tierisches — zu vernichten, zeigt der heutige Inder noch ganz unmißverständlich, wenn er sich weigert, ein todkrankes oder

schwer verletztes Rind von furchtbarsten Qualen zu erlösen, oder wenn im Umgang mit dem heiligen Tier Praktiken gewöhnlich sind, die der Europäer nur als Tierquälereien bezeichnen kann. Für Gandhi, den das Problem der Euthanasie beim Rinde in einem praktischen Fall in schwerste Gewissenskonflikte gestürzt hat, ist der Schutz des Rindes eine der erhabensten Lehren des Hinduismus von tiefer symbolhafter Bedeutung. Aber wie bei ihm immer an die Stelle mechanisch-skrupelhafter Befolgung ritueller und anderer Gebote Sinnerfüllung und ethische Vertiefung tritt, so schließt für ihn der Schutz der Kuh liebevolle Behandlung, richtige Pflege und gute Milchwirtschaft — die in Indien sehr im argen liegt — mit ein. Auch er ist nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen!

Und so will er auch die *Kaste* als solche keineswegs abschaffen — ebensowenig wie das z. B. auch Buddha getan hat. Aber als Krebschaden und Schandfleck des Hinduismus bekämpft er mit seiner letzten Energie die Unberührbarkeit, das Unwesen des Pariatums. Er hat Parias in sein Ashram aufgenommen, eine kleine Paria adoptiert, für die Parias den neuen Ausdruck Harijan, d. h. etwa „Gottesvolk“ geprägt und seiner Zeitschrift diesen Titel gegeben; er hat sich dem englischen Versuch, die 50 Millionen Parias als Sonderklasse vom Hinduismus abzuspalten, mit einem „Fasten bis zum Tode“ erfolgreich widersetzt und damit gleichzeitig seine Hindu-Landsleute mit eiserner Faust auf den Weg gründlicher Reform gezwungen. Es war ihm nicht vergönnt, das Inkrafttreten der Verfassung des neuen Indien zu erleben, die die Unberührbarkeit in aller Form abschafft und jeden Versuch ihrer Aufrechterhaltung unter Strafe stellt; daß in diesem Verfassungsartikel eine Hauptfrucht seiner Lebensarbeit gereift ist, unterliegt keinem Zweifel.

Man mag darüber streiten, wie weit bei Gandhis Kampf für die Parias das christliche oder islamische Vorbild mit wirksam war; aber sicher hätte es für ihn keines solchen Vorbildes oder Einflusses bedurft, um sich souverän über Ritualvorschriften hinwegzusetzen, die, wie nicht näher begründet zu werden braucht, seiner Ahimsa einfach ins Gesicht schlagen. Im übrigen hat er in seiner Selbstbiographie festgestellt, wie die Juden im Mittelalter die in Ghettos verbannten Parias Europas gewesen seien, so seien jetzt die Inder die Parias Südafrikas; und wie die Juden die durchaus ungerechte Vergeltung dafür erlitten, daß sie sich im Altertum für das ausgewählte Volk gehalten hätten, so würden die Inder Südafrikas heimgesucht für die Sünde der Hindus, einen Teil ihrer Blutsbrüder für unberührbar zu erklären.

„Selig sind, die reines Herzens sind“, sagt die Bergpredigt, „denn sie werden Gott schauen.“ Gandhi drückt es so aus: „Ohne Selbstläuterung bleibt der Wunsch, nach dem Gesetz der Ahimsa zu leben, ein leerer Wahn; Gott kann niemals lebendig werden in einem, der nicht reines Herzens ist.“ Selbstläuterung aber ist nicht erreichbar ohne, ja sie besteht in Brahmacharya, der Keuschheit. Kein Satya ohne Ahimsa, kein Ahimsa ohne Brahmacharya.

Nach langer Selbstprüfung hat Gandhi 1906 das Gelübde lebenslänglicher Keuschheit auch innerhalb seiner weitergeführten Ehe abgelegt. Er beschreibt, wie während des Zulu-Aufstandes, in dem er ebenso wie im Burenkrieg eine indische Sanitätskolonne anführte, der Gedanke in ihm lebendig wurde: „Ich dachte über Brahmacharya und seine Folgerungen nach, und meine Überzeugungen faßten tiefer Wurzel. Ich hatte damals noch nicht erkannt, wie unerläßlich Enthaltensamkeit zur Selbsterkenntnis ist, aber ich sah deutlich, daß ein Mensch, der der Menschheit mit ganzem Herzen dienen will, nicht darauf verzichten kann. Es stellte sich mir vor Augen, daß ich in Zukunft immer mehr und mehr Gelegenheit finden würde zu dienen, wie ich hier diente, und daß ich solchem Tun nicht gewachsen wäre, wenn ich in den Freuden des Familienlebens und der Zeugung und Erziehung von Kindern befangen bliebe. Mit einem Wort, ich konnte nicht dem Geiste und dem Fleisch zugleich leben . . . Indem ich so dachte, regte sich der ungeduldige Wunsch in mir, ein entscheidendes Gelübde abzulegen. Bei diesem Entschluß erwachte ein Frohlocken in mir. Die Einbildungskraft begann lebendig zu spielen, und ein unendlicher Blick tat sich auf in eine Fülle dienender Freuden.“ Etwas weiter heißt es dann: „Ich muß gestehen, daß ich damals die Größe und Tragweite der Aufgabe noch nicht klar erfaßt hatte, die ich auf mich nahm. Auch heute noch stehen mir die Schwierigkeiten bedrohlich vor Augen. Aber die Bedeutsamkeit des Gelübdes drängt sich mir mehr und mehr auf. Ein Leben ohne Brahmacharya erscheint mir schal und tierisch. Das Tier kennt von Natur aus keine Selbstbeherrschung. Der Mensch ist Mensch, weil er der Selbstbeherrschung fähig ist. Was mir früher als eine übertriebene Verherrlichung des Brahmacharya in unsern Religionsbüchern erschienen war, offenbarte sich mir nun jeden Tag mit wachsender Klarheit als vollkommen richtig und auf Erfahrung begründet. Ich erkannte, daß Brahmacharya, wenn es wirklich erfüllt sein soll von jener herrlichen Kraft, keineswegs etwas Leichtes sein kann und sicherlich nicht nur eine Sache des Körpers. Brahmacharya beginnt mit

körperlicher Enthaltensamkeit, aber es hört nicht damit auf. Ein echter Brahmachari wird auch nicht einmal träumen von der Befriedigung fleischlicher Lust, und bis er dazu imstande ist, muß er einen weiten Weg durchlaufen.“

Gandhis Worten ist wenig hinzuzufügen. Seine Begründung für die Notwendigkeit der Keuschheit — die er später z. B. auch von Ehepaaren verlangte, die er in sein Ashram aufnahm — könnte auch von einem christlichen Mönch oder zur Begründung des katholischen Priesterzölibats geschrieben sein. Trotzdem braucht kaum gesagt zu werden, daß — wie es schon der alte Sanskrit-Terminus als solcher bezeugt — Gandhis Brahmacharya durch und durch indisches Erbe ist. Keuschheit ist schon in ältester Zeit eines der Gelübde, die der Schüler beim Vedastudium ablegen muß: Brahmacharya, wörtlich „Brahman—Wandel“, ist die erste der vier Lebensstufen der brahmanischen Sittenlehre. Keuschheit ist in der alten Zeit eine magische Potenz. Büsser gewinnen durch sie eine Macht, die den Göttern bedrohlich wird, und diese senden dann wohl eine schöne Himmelsjungfrau aus, den gefährlichen Heiligen zu verführen, dessen Macht mit dem Bruch der Keuschheit dahin ist. Eine starke Vergeistigung des Keuschheitsideals finden wir dann schon bei Buddha und seinem Zeitgenossen Mahavira, dem Stifter der Jainareligion, und Keuschheit hat seither nicht nur Buddhisten und Jainas, sondern auch unzähligen Hindus als Vorbedingung geistlicher Vollendung gegolten. Was Gandhi von einem Buddha oder Mahavira unterscheidet, ist, daß er die Keuschheit nicht zur weltflüchtigen Selbsterlösung benutzt, sondern zu werktätigem Dienst an anderen, daß er sie mit der Tat- und Pflichtlehre der Bhagavadgita verbindet, daß — um es etwas zugespitzt auszudrücken — die Forderung der Keuschheit hier nicht für den Mönch, sondern für den Politiker und Sozialreformer erhoben wird. Wenn das dem Europäer befremdlich, um nicht zu sagen lächerlich klingt — um so besser versteht es der einfachste analphabetische indische Bauer und Arbeiter, der von dem ihm so vertrauten altindischen Ideal des asketischen Heiligen, des Sadhu, unmittelbar angesprochen wird und ihm blindlings folgt.

Als Mittel zur Selbstläuterung, zur Beherrschung der Sinne, spielen im Hinduismus, vor allem aber im Jainismus, dessen Einfluß in Gandhis Elternhaus stark war, Nahrungsbeschränkung und Fasten eine wichtige Rolle. Bei Gandhi selbst ist es nicht anders, und es wurde schon erwähnt, daß er in dieser Hinsicht wohl geradezu erblich belastet ist. „Das Fasten“, sagt er einmal.

„ist ein Teil meines Wesens. Was die Augen für die äußere Welt bedeuten, das bedeutet das Fasten für die innere.“ Diätfragen nehmen in seinen Schriften einen breiten Raum ein. Schon vor vielen Jahren hat er einschneidende Gelübde abgelegt, so z. B., in 24 Stunden nicht mehr als fünf verschiedene Dinge zu sich zu nehmen, Arzneien auch in schwerster Krankheit eingerechnet. Zu den Speisen, auf die er damals ganz verzichtet hatte, gehörte auch die Milch. Als nun nach einer schweren Krankheit der Arzt unbedingt verlangte, daß er Milch trinke, stellte man ihm vor, daß er doch in seinem Gelübde nur Kuhmilch gemeint habe, Ziegenmilch also trinken dürfe. Gandhi gab nach, und seitdem datierte seine berühmte Ziegenmilch-Diät; aber er bekennt sich schmerzlich schuldig, damit dem Buchstaben des Gelübdes den Geist geopfert zu haben, weil der Wille zu leben und sein Werk fortzusetzen, zu stark in ihm gewesen sei.

Das Fasten ist aber außerdem bei Gandhi zum Erziehungsmittel und, wie allbekannt, zur wichtigen Waffe im politischen Kampf geworden. Er bestrafte andere, z. B. zwei Zöglinge seiner Farm, die sich sittlich vergangen haben, indem er sich selbst ein Bußfasten auferlegt. Als beim ersten Großeinsatz seiner gewaltlosen Kampfmethod in Indien im April 1919 sich gewaltsame Ausschreitungen ereigneten, stellt er die Bewegung ein und unterzieht sich selbst einem Bußfasten, und das gleiche tut er aus gleichem Anlaß im Jahre 1922. Von da ist es nur mehr ein Schritt bis zum Fasten als politischem Druckmittel, das Gandhi wieder und wieder keineswegs nur gegen die englische Regierung, sondern ebensowohl und mit größtem Erfolg gegen seine Landsleute angewandt hat, z. B. zur Sicherung oder Wiederherstellung des konfessionellen Friedens zwischen Hindus und Moslems, oder um einen widerspenstigen Fürsten zur Durchführung versprochener Reformen zu zwingen. Auch dieses Fasten, das sich ja ziemlich nahe mit einem Hungerstreik berührt, hat einen altindischen Hintergrund in dem sogen. Dharna-Sitzen, das eine englische Definition wie folgt beschreibt: „Eine Art. Bezahlung oder Gewährung einer Forderung zu erzwingen; sie besteht darin, daß der Kläger oder Gläubiger sich vor die Tür des Schuldners setzt und dort bleibt, ohne Speise zu genießen, bis seine Forderung erfüllt wird, oder (manchmal) indem er droht, sich eine tödliche Verletzung beizubringen, wenn seine Forderung nicht erfüllt wird.“

Mit dieser Art des Fastens sind wir bereits bei Gandhis politischen Kampfmethoden angelangt. Ohne ein Eingehen auf sie wäre auch eine wesentlich der Religion des Mahatma gewidmete Betrachtung durchaus unvollständig; denn sie sind nichts als die aus der weltanschaulich-religiösen Theorie sich mit Notwendigkeit ergebende Praxis, die genaue und folgerichtige Anwendung und Durchführung seiner religiösen Überzeugungen und Lehren. Politik und Religion sind für Gandhi überhaupt nicht zu trennen, das eine bedingt das andere. Zwar ist für ihn — selbstverständlich — die Religion das Primäre: „Die meisten Männer der Religion“, so

meint er, „die ich kennengelernt habe, sind verkleidete Politiker; ich dagegen, der ich die Maske des Politikers trage, bin im Herzen ein Mann der Religion.“ Aber eben diese Religion führt ihn mit innerer Notwendigkeit zum politischen Handeln. „Mein Motiv ist während meines ganzen Lebens rein religiös gewesen. Ich konnte nicht an ein religiöses Leben glauben, wenn ich mich nicht mit der gesamten Menschheit identifizierte. Das aber konnte ich nicht, ohne mich an der Politik zu beteiligen. Die ganze Skala menschlicher Tätigkeiten stellt heute ein unteilbares Ganzes dar. Man kann nicht soziale, politische und rein religiöse Welten in wasserdichte Zellen abteilen. Ich kenne keine Religion abseits menschlicher Betätigungen.“ Fast noch deutlicher ist die folgende Äußerung: „Um den allwaltenden und alldurchdringenden Geist der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht zu schauen, muß man zuvor gelernt haben, sogar das geringste Wesen der Schöpfung zu lieben wie sich selbst. Und ein Mensch, der danach strebt, kann es sich nicht leisten, sich gegen irgendein Lebensgebiet, es sei welches es wolle, zu verschließen. Deshalb hat mich auch meine Inbrunst zur Wahrheit auf das Feld der Politik geführt. Und ich darf ohne das geringste Bedenken, wenngleich in aller Demut, sagen, daß die, welche behaupten, Religion habe nichts mit Politik zu tun, nicht wissen, was Religion heißt.“

Man spricht von Gandhis gewaltlosem Kampf oft als von „passivem Widerstand“; und tatsächlich berichtet er in der Selbstbiographie, wie auch er in Südafrika zunächst als Notbehelf selbst in seiner Muttersprache Gujarati den englischen Ausdruck „passive resistance“ benutzte. Bald aber fand er ihn durchaus unzutreffend. „Als ich“, so schreibt er, „in einer Versammlung von Europäern fand, daß der Ausdruck „Passiver Widerstand“ zu eng gefaßt wurde, daß man ihn für eine Waffe der Schwachen hielt, daß er als Haß charakterisiert werden und daß er sich schließlich als Gewalt manifestieren konnte, hatte ich gegen alle diese Aussagen Einwände zu machen und die wahre Natur der indischen Bewegung zu erklären. Es war klar, daß die Inder ein neues Wort prägen mußten, um ihren Kampf zu bezeichnen.“ Gandhi erließ in seiner Zeitschrift ein Preisausschreiben, und das Ergebnis einer geringfügigen Verbesserung des besten Vorschlages durch ihn selbst war das Wort Satyāgraha — wörtlich übersetzt: „das Festhalten an dem Beharren auf der Wahrheit“ — ein Ausdruck, der nach dem, was wir über die Bedeutung des Satya bei Gandhi gelernt haben, unmittelbar verständlich ist. Der Satyāgrahi — so heißt der, der Satyāgraha anwendet — vertritt unerschüttert durch alle Angriffe, durch Entbehrungen und Mißhandlungen die gute Sache der Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Selbstverständlich ist Ahimsa die Richtschnur seines Handelns; das schließt nicht nur jede Gewaltanwendung aus, sondern auch jeden Haß oder Groll. Der Satyāgrahi macht also nicht nur durch widerstandsloses Erdulden die Gewaltmaßnahmen des Gegners zu Versuchen am untauglichen Objekt und lehnt es ab,

5 Missions- u. Religionswissenschaft 1951 Nr. 1

ihm auf seine Kampfebene zu folgen⁴. Er muß ihn mit seiner Liebe umfassen und auf eine höhere Ebene emporziehen. Er wird so in ihm einen Wandel des Herzens (change of heart) bewirken und ihn veranlassen, freiwillig und aus Überzeugung sein Unrecht wieder gutzumachen oder die gestellte Forderung zu bewilligen. Die Engländer durch solchen Wandel des Herzens zum freiwilligen Verzicht auf Indien zu bewegen, hat Gandhi wiederholt als das Ziel seines Kampfes bezeichnet.

Freilich will er, wie schon aus dem vorhin gegebenen Zitat hervorgeht, keinesfalls die Gewaltlosigkeit des Satyāgraha als Schwäche oder gar als den Deckmantel der Feigheit mißverstanden sehen. So schreibt er 1920 beim Beginn der zweiten großen Satyāgraha-Kampagne: „Ich glaube allerdings, daß, wenn es nur die Wahl zwischen Feigheit und Gewalt gibt, ich zur Gewalt raten würde. Ich sähe Indien lieber zu den Waffen greifen, um seine Ehre zu verteidigen, als daß es aus Feigheit ein hilfloses Opfer seiner eigenen Unehre wäre oder bliebe. Aber ich glaube, daß Gewaltlosigkeit der Gewalt unendlich überlegen, Verzeihung mannhafter ist als Bestrafung . . . Aber Enthaltung ist nur dann Verzeihung, wenn die Macht zu bestrafen da ist; sie ist sinnlos, wenn sie angeblich ausgeht von einem hilflosen Geschöpf. Eine Maus verzeiht schwerlich einer Katze, wenn sie sich von ihr in Stücke reißen läßt. Aber ich glaube nicht, daß Indien hilflos ist, ich glaube nicht, daß ich selbst ein hilfloses Geschöpf bin. Gewaltlosigkeit ist das Gesetz unserer Art, wie Gewalt das Gesetz des Tieres ist. In dem Tier liegt der Geist im Schlummer und es kennt kein Gesetz als das der physischen Kraft. Die Würde des Menschen fordert Gehorsam einem höheren Gesetz — der Stärke des Geistes. Gewaltlosigkeit bedeutet nicht demütige Unterwerfung unter den Willen des Übeltäters, sondern sie bedeutet, seine ganze Seele dem Willen des Tyrannen entgegenzusetzen. Wenn es unter diesem Gesetz unseres Wesens zu Werke geht, ist ein einziges Individuum imstande, der ganzen Macht eines ungerechten Imperiums Trotz zu bieten, seine Ehre, seine Religion, seine Seele zu retten und den Grund für den Fall oder die Erneuerung dieses Imperiums zu legen. Und so plädiere ich nicht dafür, daß Indien Gewaltlosigkeit übe, weil es schwach ist. Ich wünsche, daß es Gewaltlosigkeit übe im Bewußtsein seiner Stärke und Macht. Wenn Indien die Lehre des Schwertes aufnimmt, so mag es für den Augenblick siegen; dann wird es aufhören, der Stolz meines Herzens zu sein. Ich glaube unbedingt, daß Indien eine Sendung für die Welt hat.“

Die Anforderungen, die Satyāgraha an Mut und Ausdauer des Satyāgrahi stellt, können größer sein als die des Kampfes mit der Waffe. Die ethischen Anforderungen sind ungleich höher, die Kampfregeln stellen unerhörte Anforderungen an die Selbstbeherrschung. So lehnt es z. B. Gandhi grundsätzlich ab, aus einer anderweit entstandenen Bedrängnis des Gegners Nutzen zu ziehen. Als in Südafrika die Regierung durch einen Streik europäischer

⁴ Daß das auch taktisch klug sein kann, besagt eine Äußerung Gandhis aus dem ersten Weltkrieg: „Die britische Regierung will, daß wir den Kampf auf der Ebene der Maschinengewehre führen, wo sie die Waffen hat und wir nicht. Ich will den Kampf auf einer Ebene führen, wo wir die Waffen haben und sie nicht, auf der Ebene der Gewaltlosigkeit. Das wird uns den Sieg sichern.“

Arbeiter in eine schwierige Lage geriet, verschob er das eigene Losschlagen — und tatsächlich fand sich, durch diesen Edelmut bezwungen, die Regierung zu Verhandlungen bereit, die sie vorher abgelehnt hatte. Der Gefahr, die die Aufforderung zur Gesetzesübertretung in sich schließt, war sich Gandhi wohl bewußt. Er betonte, nur wer gelernt habe, den Gesetzen zu gehorchen, und zwar nicht aus Zwang oder Furcht vor Strafe, sondern freiwillig und aus Überzeugung, dürfe nach genauer Prüfung ein als unsittlich betrachtetes Gesetz vorsätzlich übertreten. Er hob hervor, daß der Satyāgrahi ebenso der sorgfältigen Ausbildung, Disziplin und fester Ordnung bedürfe wie der Soldat mit der Waffe. Dennoch mußte er immer wieder erkennen, daß er die Schwierigkeiten, eine Massenbewegung des Satyāgraha fest auf der gewaltlosen Linie zu halten, unterschätzt hatte. Nie hat er sich dadurch entmutigen lassen, sondern immer wieder geduldig an der Erziehung und Ausbildung seiner gewaltlosen Truppen gearbeitet.

Welche tatsächlichen Erfolge Gandhi mit seinen gewaltlosen Feldzügen erzielt hat, wie groß sein Anteil an der Befreiung Indiens ist, worin seine eigentliche politische Leistung besteht, wie weit das neue Indien seinen Lehren wirklich folgt — das alles sind Fragen, die außerhalb des Raumes dieser Betrachtung seiner religiösen Gedankenwelt liegen. Was er Indien war, auch als der Erfolg seines Kampfes noch völlig ungewiß war, hat der nächst ihm bei uns bekannteste Repräsentant des modernen Indien, Rabindranath Tagore, treffend ausgedrückt, als er einst bei einem Besuch in Marburg gefragt wurde, ob wohl Gandhi sein politisches Ziel erreichen werde. „Wer kann das wissen!“ gab er zur Antwort. „Aber eines weiß ich: Er hat ein Wunder gewirkt. Er hat uns geeint. Er hat uns Würde gegeben. Er hat uns zu uns selbst emporgehoben.“

In Tagores Worten liegt die Anerkennung jener unermüdlichen Erziehungsarbeit, zu deren Gunsten — und zur Verzweiflung ungeduldiger Erfolgspolitiker — Gandhi wiederholt jahrelang den politischen Kampf ganz zurückgestellt hat. Laßt nur Indien erst frei sein, dann werden alle sozialen und sonstigen Mißstände, an denen ja nur die Fremdherrschaft schuld ist, von selbst verschwinden — diesem allzu bequemen, in Indien immer wieder anzutreffenden Standpunkt stellte Gandhi den gerade umgekehrten entgegen: Was nutzt die Freiheit, wenn wir ihrer nicht würdig sind, wenn wir nicht reif sind, von ihr den rechten Gebrauch zu machen? Und so kämpfte er unermüdlich für die Einigkeit zwischen Hindus.

Moslems und Sikhs und gegen die Unberührbarkeit, für die wirtschaftliche Unabhängigkeit im Zeichen des Spinnrades, für die Hebung der trostlosen Lage der indischen Bauern, für die Besserung des Gesundheitswesens, für die Hebung der Volksbildung und die Umgestaltung des höheren Bildungswesens, dem er eine eigene Hochschule gegründet hat.

Gandhi ganz zu verstehen, ist nur möglich, wenn wir ihn als Inder verstehen, wenn wir den indischen Hintergrund erkennen, vor dem seine Gestalt sich abhebt, den indischen Boden fühlen, in dem er wurzelt. Aber was wir letztlich an ihm bewundern, was uns an ihm ergreift und ihn uns liebenswert macht, das ist nicht sein Indertum, sondern sein Menschentum, seine rein menschliche Größe. Der Mensch Gandhi, der Mann mit der großen Seele — das ist die wörtliche Übersetzung seines altindischen Ehrentitels Mahatma —, er gehört nicht nur Indien, sondern der Menschheit. Und es mag scheinen, daß gerade die heutige Menschheit, wenn sie sich von Gandhi einiges sagen lassen und von seiner Lehre auch nur etwas annehmen und beherzigen wollte, gewiß nicht schlecht beraten wäre.