



HS Aktuelle Texte zum Pazifismus
SoSe 2017
Dozent: Prof. Dr. Olaf Müller

**Gandhis *Satyagraha* als friedfertige Handlungsoption:
Gewaltfrei wirken durch Selbstleiden?**

Eva-Maria Kachold

Matrikelnummer: 569630
Email: eva-maria_kachold@gmx.de
Tel.: 0176 72160363

Kernfach: B.A. Philosophie/Ethik (nach SO/PO 2014)
Zweifach: Spanisch

Modul 9b: Schwerpunkt Praktische Philosophie

Abgabedatum: 4.10.2017

Inhalt

1. Einleitung	1
2. Grundlagen: Wahrheit und Nicht-Gewalt	3
2.1 <i>Satyagraha</i> und <i>Ahimsa</i>	3
2.2 Grundsätze des Handelns nach <i>Satyagraha</i>	6
3. <i>Satyagraha</i> hier und heute?	9
3.1 Leiden umsonst – ein konsequentialistischer Einwand	9
3.2 Gewaltfreiheit um jeden Preis – der Vorwurf des Dogmatismus	12
3.3 Praktikabel für Nicht-Heilige?	15
4. Fazit und Ausblick	20
5. Literaturverzeichnis	22

1. Einleitung

Ist der Einsatz von Gewalt legitim, wenn es darum geht, größeres Unheil zu verhindern? Eine Pazifistin¹ kann sich bei dieser Frage schnell in die Ecke gedrängt fühlen: Du würdest lieber tatenlos zusehen, wie unschuldige Menschen getötet werden, anstatt notfalls mit Gewalt einzugreifen? Den Vorwurf der Passivität, oder noch schlimmer, der Feigheit und Verantwortungslosigkeit, möchte sich niemand gerne anhören. Und im Zweifel scheint das tatenlose ‚Zusehen‘ tatsächlich keine attraktive – und möglicherweise auch keine moralisch vertretbare – Handlungsoption zu sein. Aber angenommen, jegliche diplomatischen Lösungsversuche und andere Druckmittel wären bereits ausgeschöpft – was gäbe es dann für Alternativen zum Einsatz von physischer Gewalt, um Schlimmeres zu verhindern? Eine passive pazifistische Position, die die Arme vor der Brust verschränkt und die Augen vor Ungerechtigkeit verschließt, scheint alles andere als befriedigend.

Dass es auch *aktive* gewaltfreie Alternativen gibt, hat in besonders herausragender Weise Mohandas Karamchand Gandhi² mit seinem Leben und Wirken gezeigt. Seine Lehre von *Satyagraha*, dem ‚Festhalten an der Wahrheit‘³, fußt auf der tiefen Überzeugung, dass nur gewaltloser Widerstand die Menschen befreien und auf lange Sicht Frieden schaffen kann. Gandhi hielt *Satyagraha* für eine universelle und unfehlbare Waffe.⁴ Voraussetzung für den Einsatz dieser ‚Waffe‘ ist – neben vielen anderen Dingen – die *Opferbereitschaft* ihrer Anhänger: „Passive resistance is a method of securing rights by personal suffering; it is the reverse of resistance by arms. When I refuse to do a thing that is repugnant to my conscience, I use soul-force. [...] It involves sacrifice of self.”⁵

Wenn es jedoch das Ziel eines Pazifisten ist, unnötiges Leid zu verhindern, wie lässt sich dies mit *Satyagraha* als Aufforderung zum Selbstleiden vereinbaren? Wie wirksam kann diese gewaltfreie Waffe sein? Und ist sie wirklich universell einsetzbar?

Entgegen der gängigen Meinung, dass Gandhis Anspruch utopisch, realitätsfern oder gar naiv ist, möchte ich in dieser Hausarbeit die These vertreten, dass die Bereitschaft zum Selbstopfer der Gewalthandlung stets vorzuziehen ist. Und damit meine ich, dass es hier und heute, sowohl im Alltag als auch im politischen Bereich, praktikabel und die bessere Option ist.

¹ Ich verwende in dieser Hausarbeit weibliche und männliche Formen alternierend, wo es nicht auf Geschlechterfragen ankommt.

² Gandhis bürgerlicher Name. Dem Ehrentitel *Mahatma* (dt. „große Seele“) stand er selbst eher ablehnend gegenüber. Vgl. Gandhi 2001, S. 12.

³ Vgl. Gandhi 1987, S. 55.

⁴ Gandhi schreibt: „It is a force that may be used by individuals as well as by communities. It may be used as well in political as in domestic affairs. Its *universal applicability* is a demonstration of its permanence and *invincibility*. It can be used alike by men, women, and children.” (Gandhi 1987, S. 21, Herv. d. Vf.).

⁵ Gandhi 1921, S. 78 f.

Dafür werde ich zunächst erläutern, was Gandhi genau unter *Satyagraha* und *Ahimsa* versteht, und unter welchen Bedingungen er gewaltfreie Aktionen für wirksam hält.

Sodann möchte ich auf drei wesentliche Einwände eingehen und diese diskutieren: das Problem des ungewissen Erfolgs (3.1), den Vorwurf des Dogmatismus (3.2), und die Frage nach der Praktikabilität für Nicht-Heilige (3.3). Sollte es mir bis dahin nicht gelungen sein, die genannten Einwände vollständig zu entkräften, so werde ich in einem abschließenden positiven Ausblick versuchen, auch den Skeptikerinnen die gewaltfreie Alternative Gandhis (etwas) schmackhaft(er) zu machen.

2. Grundlagen: Wahrheit und Nicht-Gewalt

2.1 *Satyagraha* und *Ahimsa*

Bevor ich im Folgenden versuche, die wesentlichen Punkte von Gandhis Denken darzulegen, ist es wichtig zu betonen, dass Gandhi keine systematische Philosophie⁶ entwickelt hat und dies auch nicht sein Anspruch war.⁷ Zudem sind Theorie und Praxis bei ihm so eng verwoben, dass ein rein verstandesmäßiges Nachvollziehen beinahe zwangsläufig dazu führt, ihn verkürzt darzustellen. Das Bemühen, Gandhis Denken und Handeln auf einige wenige Prämissen zu kondensieren, läuft immer Gefahr, seinen umsichtigen und stets situationsabhängigen Erwägungen nicht gerecht zu werden. Dies nur als warnendes Vorzeichen für die folgenden Zeilen.

Die Bezeichnung *Satyagraha* für Gandhis gewaltfreies Aktionsprogramm entstand während seiner Tätigkeit in Südafrika, um dem seines Erachtens unpassenden Ausdruck ‚passiver Widerstand‘ eine aktivistische Deutung entgegenzusetzen. Gandhi wollte damit die Aktivität und die Stärke seiner Methode hervorheben: „Wahrheit (*satya*) schließt Liebe ein, und Festigkeit (*agraha*) erzeugt Kraft und dient deshalb als ein Synonym für sie. So begann ich die indische Bewegung ‚Satyagraha‘ zu nennen, das heißt die Kraft, die aus der Wahrheit und der Liebe oder der Gewaltfreiheit geboren ist.“⁸ Im Gegensatz zum passiven Widerstand sei *Satyagraha* nicht eine Waffe der *Schwachen*, die bloß keine Mittel zu gewaltsamem Widerstand haben, sondern erfordert vor allem innere Stärke. *Satyagraha* sei „Seelenkraft“, und diese sei mit dem Gebrauch von Waffen und roher Gewalt prinzipiell unvereinbar.⁹

Im obigen Zitat wird bereits deutlich, dass Gandhis Begriff von ‚Wahrheit‘ sich klar von demjenigen unterscheidet, der in der analytischen Philosophie des letzten Jahrhunderts prominent geworden ist. Wahrheit ist für Gandhi nicht nur eine Eigenschaft von Sätzen oder Propositionen, sondern

das Grundprinzip, das viele andere Prinzipien in sich schließt. Diese Wahrheit ist nicht nur Wahrhaftigkeit im Reden, sondern auch Wahrhaftigkeit im Denken, und nicht nur die relative Wahrheit unseres Begriffs, sondern die absolute Wahrheit, das ewige Prinzip, das heißt Gott. [...] [I]ch bete Gott nur als Wahrheit an. Ich habe ihn noch nicht gefunden, aber ich suche ihn. [...] Doch solange ich diese absolute

⁶ Trotzdem kann Gandhi als Philosoph – im weitesten Sinne des Wortes – gelesen werden. Ich möchte mich Becke anschließen, der Gandhis Denken als „Lebensphilosophie“ oder „Grundphilosophie“ (in Abgrenzung zur Universitätsphilosophie) versteht. Vgl. Becke 1999, S. 15 ff.

⁷ Vgl. Iyer 1986, S. 1.

⁸ Gandhi 2011, S. 125.

⁹ Vgl. ebd., S. 127 f.

Wahrheit nicht verwirklicht habe, muß ich mich an die relative Wahrheit halten, wie ich sie verstanden habe.¹⁰

Weit entfernt von Korrespondenz- oder Redundanztheorien, die den Begriff der Wahrheit auf eine Übereinstimmung von Sprache und Welt reduzieren, oder ganz und gar eliminieren wollen, mutet ihm Gandhi gleich das Höchste zu: Er setzt Wahrheit mit einem ewigen Prinzip und mit Gott gleich. „The word *satya* is derived from *sat*, which means that which is. *Satya* means a state of being. Nothing is or exists in reality except Truth. That is why *sat* or *satya* is the right name for God. In fact it is more correct to say that Truth is God than to say that God is Truth.”¹¹ Wahrheit ist Gott – in dieser Reihenfolge –, darauf müssen wir uns zunächst einmal einlassen, um Gandhis Philosophie auch nur annähernd zu verstehen.¹² Wenn Wahrheit das ist, was *ist*, dann existiert nichts außer Wahrheit. Wahrheit ist in diesem Verständnis *Sein*.¹³ Dies ist wichtig, um Gandhis Überzeugung zu verstehen, dass im Kampf gegen Ungerechtigkeit letztlich nur die Wahrheit siegen kann. Unwahrheit ist demnach nicht existent, während die Wahrheit als *Sein* gar nicht zerstört werden kann.¹⁴

Aber warum schließt Wahrheit nun auch noch Liebe ein, wie Gandhi oben behauptet? Die Begriffe Wahrheit, Gott, Liebe erscheinen bei ihm mitunter als austauschbare Termini¹⁵, aber es gibt Abstufungen:

I have come to the conclusion that the definition of ‘Truth is God’ gives me the greatest satisfaction. And when you want to find Truth as God, the only inevitable means is love, non-violence – and since I believe that ultimately means and ends are convertible terms I should not hesitate to say that God is love.¹⁶

¹⁰ Gandhi 2001, S. 13.

¹¹ Gandhi 1986, S. 162.

¹² Mit möglichen atheistischen Einwänden möchte ich mich an dieser Stelle nicht auseinandersetzen, sondern zunächst versuchen, Gandhis Standpunkt plausibel zu machen. Dieser war jedenfalls überzeugt, dass selbst bekennende Atheistinnen der Wahrheit (in seinem emphatischen Sinne) eine große Kraft zusprechen. Anzumerken ist, dass Gandhi keineswegs von Kind auf ein gläubiger Mensch war. In seiner Autobiographie wird deutlich, wie er sich nach der Auseinandersetzung mit Vertretern verschiedener Religionen (Christentum, Judentum, Islam) schließlich zu seinen eigenen Wurzeln im Hinduismus bekennt. Siehe z. B. Gandhi 2001, S. 110 f. Zudem verstand er Religion in einem sehr weiten Sinne: „Den Begriff ‚Religion‘ verwende ich in seiner weitesten Bedeutung und verstehe darunter Selbstverwirklichung oder Kenntnis des Selbst.“ (Gandhi 2001, S. 38).

¹³ Zu Gandhis Wahrheitsbegriff siehe auch Becke 1999, S. 19 f. und S. 70-79.

¹⁴ Siehe auch Gandhi 2011, S. 298.

¹⁵ Wie er auch selbst wiederholt erklärt hat: „For me truth and love are interchangeable terms. [...] [P]assive resistance is truth-force. I have variously defined it as truth-force, love-force or soul-force.“ (Gandhi 1987, S. 23).

¹⁶ Gandhi 1986, S. 166.

Das heißt, Wahrheit oder Gott sind das *Ziel*, und Liebe oder Nicht-Gewalt sind die *Mittel* es zu erreichen.¹⁷

Neben *Satyagraha* kommt also dem Prinzip von *Ahimsa*, das heißt Nicht-Gewalt oder Gewaltfreiheit, höchste Bedeutung zu. Gandhi sieht *Ahimsa* als „einzige[s] Mittel zur Verwirklichung der Wahrheit“¹⁸ und es ist sein Bestreben, *Ahimsa* vollkommen zu verwirklichen.¹⁹ Gewaltfreiheit bedeutet hier nicht nur, anderen Lebewesen kein Leid zuzufügen, sondern letztlich die Fähigkeit, „das geringste Geschöpf zu lieben wie sich selbst“²⁰. *Ahimsa* hat also zwei Bedeutungen: Im negativen Sinne meint es die Nicht-Schädigung jeglichen Lebens (das heißt auch Tiere und Mikroorganismen), im positiven Sinne meint es die weiteste Liebe und Wohltätigkeit.²¹ „If I am a follower of *ahimsa*, I must love my enemy.“²² Darin wird bereits klar, dass es Gandhi nicht nur um physische Unversehrtheit der Gegnerin geht, sondern auch um die Ausübung von *Ahimsa* im Denken, Sprechen und Fühlen. Das Prinzip der Gewaltfreiheit wird auch verletzt von schlechten Gedanken, übermäßiger Eile, Lügen, Hass oder Übelwollen.²³ So gesehen ist der Verzicht auf physische Gewalt nur die Manifestation einer inneren Haltung, die für die Wirkmächtigkeit von *Satyagraha* ausschlaggebend ist. Bezüglich der Verhältnisse von Zwecken und Mitteln betrachtet es Gandhi als „Naturgesetz, dass eine Sache nur durch die Mittel erhalten werden kann, durch die sie erworben wurde. Was durch Gewalt erworben wurde, kann auch nur durch Gewalt erhalten werden, während das, was durch Wahrheit erworben wurde, auch nur durch Wahrheit erhalten werden kann.“²⁴ Unabhängig davon, ob es sich dabei tatsächlich um ein Naturgesetz handelt, erscheint die Entsprechung von Mitteln und Zielen in jedem Falle erstrebenswert, wenn es um die Herstellung eines stabilen Friedens geht. Zur Schaffung und Aufrechterhaltung einer gerechten sozialen Ordnung sollten am besten diejenigen Mittel geeignet sein, die den Prinzipien dieser Ordnung nicht widersprechen.²⁵

¹⁷ Vgl. auch Gandhi 1986, S. 230: „[A]himsa is the means, and Truth is the end. Means to be means must always be within our reach, and so *ahimsa* becomes our supreme duty and Truth becomes God for us.”

¹⁸ Gandhi 2001, S. 421.

¹⁹ Auch wenn er immer wieder betont, dass seine Praxis von *Satyagraha* und *Ahimsa* noch sehr unvollkommen ist.

²⁰ Gandhi 2001, S. 422.

²¹ Vgl. Gandhi 1986, S. 212.

²² Ebd.

²³ Vgl. ebd., S. 230.

²⁴ Gandhi 2011, S. 348.

²⁵ Gandhi drückt es bildlich folgendermaßen aus: „The means may be likened to a seed, the end to a tree; and there is just the same inviolable connection between the means and the end as there is between the seed and the tree.“ (Gandhi 1921, S. 68 f.).

2.2 Grundsätze des Handelns nach *Satyagraha*

Aber worin besteht *Satyagraha* nun genau? – „*Satyagraha* means fighting oppression through voluntary suffering.“²⁶ Das heißt ganz konkret: Im Falle einer Konfrontation ist der *Satyagrahi*²⁷ bereit, physische Gewalt, Gefängnisstrafen, Beleidigungen, Folter, sonstige körperliche Leiden, den Verlust seines Vermögens und sogar den eigenen Tod auf sich zu nehmen.²⁸ Ziel dabei ist es, eine bestimmte Wirkung in der Gegnerin zu erzielen: „*Satyagraha* fordert, den Gegner durch Leiden in der eigenen Person zu gewinnen.“²⁹ Die Wirkmächtigkeit von *Satyagraha* besteht also in der ‚moralischen Kraft‘, durch den eigenen Gewaltverzicht an das Gewissen des Gegenübers zu appellieren. Oder, wie Gandhi es ausdrückt: „Wirkliches Leiden, mutig ertragen, bewirkt, dass selbst ein steinernes Herz schmilzt. Das ist die Stärke des Leidens oder des *tapas*. Und darin liegt der Schlüssel zu *Satyagraha*.“³⁰ Wichtig ist dabei, der Gegnerin gegenüber keine Feindseligkeit zu verspüren und ihr somit die Angst zu nehmen. Auf diese Weise sei es möglich an ihre ‚bessere Natur‘ zu appellieren.³¹

Gandhi hat seine Mitstreiter stets nachdrücklich auf die möglichen Folgen eines Entschlusses zum friedlichen Widerstand hingewiesen und betonte, dass jeder für sich allein diese Entscheidung treffen muss. Zu Beginn des *Satyagraha*-Kampfes in Südafrika verlangte er ein Gelöbnis von jedem einzelnen seiner Mitstreiter. Angesichts der ihnen im Widerstand drohenden konkreten Folgen für Leib und Leben, sollten sie ihre individuelle Opferbereitschaft unvoreingenommen prüfen: „Jedermann sollte nur sein eigenes Herz ergründen, und wenn die innere Stimme ihm sagt, er habe die erforderliche Kraft, durchzuhalten, dann und nur dann sollte er sich selbst verpflichten, denn nur dann wird sein Gelöbnis Früchte tragen.“³²

Damit ein solches Gelöbnis der Gewaltfreiheit tatsächlich durchgehalten wird und zudem das erhoffte Ergebnis bringt, müssen noch weitere der *Satyagraha*-Grundsätze erfüllt sein. Diese liegen nach Gandhis Verständnis weniger in äußeren Umständen, sondern vor allem *in* den Personen, die sich für den gewaltfreien Widerstand entscheiden. Dazu gehört erstens *Furchtlosigkeit*: Ein *Satyagrahi* darf keine Angst davor haben zu leiden. Erst diese Furchtlosigkeit

²⁶ Gandhi 1987, S. 55.

²⁷ So die Bezeichnung für Menschen, die *Satyagraha* praktizieren.

²⁸ Vgl. Gandhis Instruktionen an die Inder zur Organisation des indischen Widerstands in Südafrika: Gandhi 2011, S. 120 f.

²⁹ Gandhi 2011, S. 129.

³⁰ Ebd., S. 30 f.

³¹ Vgl. Kraus 2001, S. 441.

³² Gandhi 2011, S. 120.

macht ihn frei, unabhängig, und überhaupt fähig, sich Unrecht zu widersetzen.³³ Gandhi betont außerdem, dass der Verzicht auf Gewalt niemals aus Angst geschehen sollte – dies wäre nicht im Sinne von *Ahimsa*:

Anyone who refrains from violence because he is afraid, is nevertheless guilty of violence. The mouse is not non-violent towards the cat. At heart, he always has a feeling of violence towards the cat. He cannot kill the latter because he is weak. He alone has the power to practise the *dharma* of *ahimsa* who although fully capable of inflicting violence does not inflict it. He alone practises the *ahimsa dharma* who voluntarily and with love refrains from inflicting violence to anyone.³⁴

Unabhängig davon, ob Mäuse tatsächlich einen Groll gegenüber Katzen empfinden, erscheint Gandhis Punkt mehr als deutlich: Nur, wer *frei* zwischen Gewalt und Nicht-Gewalt wählt, und sich aus Mitgefühl für Nicht-Gewalt entscheidet, praktiziert wahrhaft *Satyagraha*.

Darüber hinaus ist es geboten, der Gegnerin gegenüber *höflich* zu sein, um sie für die eigene Sache zu gewinnen. Gandhi möchte seine Kontrahenten nicht wütend machen, er schreibt ihnen aufrichtig Briefe und stattet ihnen Besuche ab.³⁵ Dahinter steht das Bestreben, „den Standpunkt der Partei zu verstehen, mit der ich mich befassen will, und den Versuch zu machen, mich mit ihr zu verständigen, soweit das möglich ist.“³⁶ Zudem geht es nicht um eine oberflächliche oder rein äußerliche Höflichkeit, „sondern eine angeborene Milde und das Verlangen, dem Gegner Gutes zu tun.“³⁷

Eng damit verbunden sind eine zutiefst *demütige* Haltung, *Aufrichtigkeit* in allen Phasen des Kampfes, sowie ein unerschütterliches *Vertrauen* in das Gegenüber:³⁸

Ein Satyagrahi sagt der Furcht Lebewohl. Er zögert darum niemals, dem Gegner zu vertrauen. Selbst wenn der Gegner ihn zwanzigmal betrügt, ist der Satyagrahi bereit, ihm beim einundzwanzigsten Mal zu vertrauen, denn das unbedingte Vertrauen in die menschliche Natur gehört zum Wesen seines Glaubensbekenntnisses.³⁹

All diese Anforderungen machen deutlich, dass von einer Person, die *Satyagraha* wahrhaft praktizieren will, nicht wenig erwartet wird: Sie muss ein nahezu perfekter, tugendhafter Mensch sein. Doch selbstverständlich wird niemand von heute auf morgen zum *Satyagrahi*.

³³ Vgl. Gandhi 1986, S. 31 f.

³⁴ Ebd., S. 217.

³⁵ Vgl. Gandhi 2001, S. 351.

³⁶ Ebd., S. 315.

³⁷ Ebd., S. 366.

³⁸ Gandhi hat sich an zahlreichen Stellen zum Zusammenhang von *Ahimsa* und Demut geäußert, die er als Bedingung für ein „Leben des Dienens“ angesehen hat (vgl. Gandhi 1986, S. 147). Die Aufrichtigkeit in *Satyagraha*-Aktionen besteht darin, die Gegnerin nicht zu täuschen, gegebenenfalls ihre Schwäche nicht auszunutzen, sowie die eigenen Vorhaben offen anzukündigen (vgl. Kraus 2001, S. 423 f.).

³⁹ Gandhi 2011, S. 173.

Vielmehr bedarf es einer langen Vorbereitung und eines dauernden Trainings. Gandhi selbst hat sich geeignete Mitstreiter herangebildet.⁴⁰

Wie sieht es nun jedoch mit der universalen Praktikabilität von *Satyagraha* aus, wenn wir die genannten Bedingungen voraussetzen? Im folgenden Abschnitt sollen einige Bedenken geäußert, und gleichzeitig der Versuch einer Verteidigung Gandhis unternommen werden.

⁴⁰ Vgl. Gandhi 1987, S. 22, 43 f. Siehe auch Kraus 2001, S. 436.

3. *Satyagraha* hier und heute?

3.1 Leiden umsonst – ein konsequentialistischer Einwand

Das erhoffte Ergebnis von *Satyagraha* ist natürlich eine bestimmte Wirkung auf den Gegner. Im besten Falle lässt er sich von meiner Selbstaufopferung beeindrucken, erkennt sein Unrecht an und lässt davon ab. Aber was, wenn er sich eben *nicht* beeindrucken lässt? Wenn ich mich unbewaffnet einem Angreifer in den Weg stelle, mich niederprügeln lasse, und dieser einfach fortfährt, sein übles Vorhaben auszuführen? Viele kritische Stimmen haben Zweifel daran geäußert, dass *Satyagraha* wirklich in jedem Falle erfolgreich und dass jeder Mensch auf diese Weise moralisch ansprechbar ist. Und wenn mein eigenes Leid nicht dazu führt, dass anderes und größeres Leid verhindert wird, dann war es letztlich umsonst. – Oder? Nur wenige Menschen scheinen bereit zu sein, freiwillig Schmerzen oder andere unkalkulierbare Unannehmlichkeiten auf sich zu nehmen, wenn sie diese vermeiden können. Und tatsächlich ist es ja ein Anliegen der meisten Pazifistinnen, unnötiges Leid in der Welt zu verhindern oder zumindest zu minimieren. Aus einer utilitaristischen pazifistischen Position könnte man beispielsweise argumentieren, dass Krieg (oder allgemein der Einsatz von Gewalt) moralisch falsch ist, wenn er voraussichtlich mehr Leid erzeugen wird als andere gewaltfreie Handlungsalternativen.⁴¹

Im Falle von *Satyagraha* ist es nun so, dass die gewaltfreie Handlungsalternative *selbst* zu Leid führen kann oder dieses geradezu verlangt. Wenn dem so ist, dann kann sie aus der utilitaristischen Perspektive nur gerechtfertigt werden, wenn ihre Folgen positiv sind (also zunächst weiteres Leid verhindern) *und* das erforderliche Selbstleiden der *Satyagrahis* aufwiegen können. Außerdem muss das insgesamt verursachte Leid geringer sein als bei einer anderen kriegerischen oder nicht-kriegerischen Handlungsoption (etwa: Nicht-Eingreifen). Mit anderen Worten: Wenn ich meinen Gegner mit gewaltfreiem Widerstand nicht von seinem üblen Tun abbringen kann, und zudem selbst dabei zu Schaden komme, dann scheint die utilitaristische Bilanz eindeutig *gegen* diese Methode zu sprechen. Hingegen, wenn der Erfolg einer solchen selbstlosen Handlung sicher wäre, würden sich vermutlich mehr Menschen bereit erklären, das Selbstopfer auf sich zu nehmen.

⁴¹ Vgl. Müller 2007, S. 27. Der Utilitarismus kann als Musterbeispiel konsequentialistischer Moralvorstellungen gelten, wonach die moralische Richtigkeit einer Handlung nur nach ihren Konsequenzen bemessen wird. Klassische utilitaristische Theorien betrachten eine Handlung als moralisch richtig, wenn sie das Gute maximieren, das heißt, wenn die guten Konsequenzen die schlechten überwiegen, und zudem die Nettosumme des Guten größer ist als bei anderen möglichen Handlungsalternativen. Sie sind häufig mit der hedonistischen Auffassung verbunden, dass nur Lust intrinsisch gut ist und Schmerz (Leid) intrinsisch schlecht. Vgl. Sinnott-Armstrong 2015. Diese eher grobe Darstellung soll für unsere Zwecke genügen.

Das unmittelbare Ergebnis einer *Satyagraha*-Aktion ist natürlich keinesfalls sicher. Aber abgesehen davon, dass auch der Erfolg eines gewaltsamen Eingreifens niemals verlässlich vorhergesagt werden kann, muss der Maßstab des Erfolgs bei *Satyagraha* letztlich woanders angesetzt werden.

Zunächst ist festzustellen, dass die obige Abwägung nur funktioniert, wenn wir jegliches Leid als gleichwertig und gleichermaßen verhinderungswürdig behandeln. Ich behaupte jedoch, dass es einen maßgeblichen Unterschied macht, ob sich eine Person *freiwillig* zum Leiden entscheidet, oder ob sie zufällig und unglücklicherweise zu Schaden kommt. Eine *Satyagraha*-Kämpferin ist sich im Voraus im Klaren darüber, dass sie möglicherweise Schmerzen und Entbehrungen auf sich nehmen muss. Und sie ist gemäß ihren Überzeugungen bereit, diesen Preis zu bezahlen. Hingegen ein Mensch, der ungewollt zum ‚Kollateralsoffer‘ einer Kriegshandlung wird, wird dieses Leiden als Unrecht und als sinnlos empfinden.⁴²

Darüber hinaus scheint das kurzfristig sichtbare Ergebnis einer *Satyagraha*-Handlung für Gandhi weniger eine Rolle zu spielen als eine langfristige Entwicklung. Er hat viele Male betont, dass wir uns nicht von unmittelbaren Ergebnissen täuschen lassen sollten und dass der Erfolg von *Satyagraha* nicht immer sofort sichtbar wird:

We should remain non-violent, unmindful of whether we succeed or fail in our undertaking. This is the only natural way of demonstrating the principle of non-violence. It would be more correct to say that the result of *ahimsa* is always good. Such being our firm faith, we are not concerned whether our efforts are crowned with success today or years later. [...] We are as a rule misled by immediate results. In the history of a great community, two hundred years are a mere nothing.⁴³

Hinzuzufügen ist, dass der entsprechende unmittelbare Erfolg einer *gewaltsamen* Handlung für Gandhi nur einen *scheinbaren* Erfolg darstellt. Vielmehr werde dadurch zu neuerlicher Gewalt eingeladen und das Gesetz der Gewalt verewigt.⁴⁴ In dieser Betrachtungsweise ist der konsequentialistische Einwand, der nur auf eine einzelne Handlung schaut, zu kurz gefasst. Selbst wenn mein Selbstopfer nicht unmittelbar dazu führt, dass die Gegnerin bekehrt und weiteres Leiden verhindert wird, kann es sich auf lange Sicht als die moralisch richtige Handlung erweisen. Etwa dadurch, dass die Gegnerin ihre Handlung später bereut und ihr

⁴² Anders steht es vermutlich um freiwillige Kämpferinnen und Soldatinnen, die überzeugt in den gewaltsamen Konflikt eintreten, weil sie glauben, für eine gute und gerechte Sache zu kämpfen. Auch sie nehmen freiwillig mögliches Leid auf sich.

⁴³ Gandhi 1986, S. 215.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 355 f.

Unrecht erkennt, oder mein gewaltloses Erleiden ein Beispiel für andere gibt, die sich ebenso zur Gewaltlosigkeit entscheiden.⁴⁵

Als Satyagrahi glaube ich, dass alle Tätigkeit, die mit einem reinen Herzen ausgeführt wird, zwangsläufig Frucht trägt, gleichgültig, ob solche Frucht für uns sichtbar ist oder nicht. Und letztendlich habe ich zu zeigen versucht, dass alle wahrhaftigen Bewegungen spontan jede Art von reiner und uneigennütziger Hilfe anziehen.⁴⁶

So gesehen können wir Gandhis Moralphilosophie als eine Art *umfassenderen* Konsequentialismus verstehen, der auch die späteren Folgen von gewaltfreien bzw. gewaltsamen Akten mit einbezieht. Dennoch ist es schwierig, Gandhis Denken mit einem konsequentialistischen Ansatz gerecht zu werden.

Dies wird zum einen darin deutlich, dass er felsenfest von der Wirksamkeit seiner Methode überzeugt war. *Satyagraha*, richtig ausgeführt, könne gar nicht fehlschlagen.⁴⁷ Hierin werden Gandhis metaphysischer bzw. religiöser Hintergrund, sein Glaube an die Wahrheit, und die Grundsätze von *Satyagraha* offenbar. Gandhi hatte ein tiefes Vertrauen dahinein, dass jeder Mensch im Grunde moralisch ansprechbar ist, egal wie unerweichlich oder grausam er nach außen hin wirken und handeln mag.⁴⁸ Zu seinen religiösen Grundsätzen gemäß der hinduistischen Schrift *Baghavat Gita* gehörte es auch, „zu handeln, ohne sich um die Frucht des Handelns zu kümmern.“⁴⁹ So kam er auch zu dem Schluss, dass *Satyagraha* seine Kraft verliert, wenn Zweifel über seine Wirksamkeit bestehen: „An essentially non-violent man does not calculate the consequences.“⁵⁰

Zum anderen trägt *Satyagraha* nach Gandhis Auffassung seine Frucht in sich.⁵¹ Er behauptet sogar, dass Leiden für einen *Satyagrahi* dasselbe sei wie Freude.⁵² Wir können dies so

⁴⁵ In Gandhis Beschreibung von *Satyagraha in Südafrika* findet sich die beeindruckende Geschichte von Mir Alam, der Gandhi zuerst niederprügelt, und später mit ihm Seite an Seite im *Satyagraha*-Kampf steht. (Wobei Gandhi sich gegen eine strafrechtliche Verfolgung der Täter aussprach.) Siehe Gandhi 2011, S. 181 ff., 201, 217. Gandhi war überzeugt, dass ein Einzelner, der aufrichtig Selbstleiden auf sich nimmt, andere dazu bringt, es ihm nachzutun: „Moreover the sacrifice of one will evoke the sacrifice of many and may possibly produce big results.“ (Gandhi 1987, S. 82).

⁴⁶ Gandhi 2011, S. 197.

⁴⁷ Vgl. Gandhi 1987, S. 35 f.

⁴⁸ Selbst in Bezug auf tyrannische Regime machte Gandhi keine Abstriche von seiner Überzeugung. *Ahimsa* muss universell einsetzbar sein: „For me if *ahimsa* is not applicable to all walks of life, it is no use.“ (Gandhi 1986, S. 242). Wenig bekannt ist in diesem Zusammenhang sein kontroverser Beitrag „The Jews“ (veröffentlicht am 26.11.1938 in der Zeitschrift *Harijan*) zur Judenverfolgung in Nazi-Deutschland. Gandhis uneingeschränktes Vertrauen in die bessere Natur des Menschen äußert sich auch in der folgenden Aussage: „*Ahimsa* was born along with man. Hitler too does not kill his own people. This is *ahimsa* though in a very limited measure.“ (Gandhi 1987, S. 251).

⁴⁹ Gandhi 2001, S. 229.

⁵⁰ Gandhi 1986, S. 481.

⁵¹ Vgl. Gandhi 2011, S. 197.

⁵² Vgl. ebd., S. 344, und Gandhi 1987, S. 70.

verstehen, dass eine Handlung in Übereinstimmung mit *Ahimsa* für Gandhi bedeutet, gemäß dem eigenen Gewissen zu handeln, die Wahrheit zu verwirklichen, und daher Freude bereitet. In diesem Sinne lässt sich Gandhis Ethik eher als eine Tugendethik verstehen, wie sie etwa Aristoteles vertreten hat. Auch letzterer hebt hervor, dass tugendhafte Handlungen für den Menschen, der sie ausführt, erfreulich sind.⁵³

Doch kann *Ahimsa* wirklich in jeder Situation als höchstes Prinzip gelten? Macht sich Gandhi nicht des Dogmatismus schuldig, wenn er um jeden Preis gewaltfrei handeln möchte? Diese Fragen sollen im nächsten Kapitel beleuchtet werden.

3.2 Gewaltfreiheit um jeden Preis – der Vorwurf des Dogmatismus

Die eben besprochenen Überzeugungen erwecken leicht den Eindruck, dass Gandhi bereit war, ohne Rücksicht auf Verluste an seinem Prinzip der Gewaltfreiheit festzuhalten und bereitwillig sein Leben (und das Leben anderer) dafür geopfert hätte. Dies ist jedoch nicht der Fall. Es ist verblüffend, zu erfahren, dass der große Vorkämpfer gewaltfreien Widerstands selbst an mehreren Kriegen teilgenommen und andere zur Teilnahme ermutigt hat.⁵⁴ Dies hat ihm mitunter scharfe Kritik von Freunden und gleichgesinnten Pazifisten eingebracht.⁵⁵

Dabei war sich Gandhi durchaus bewusst, dass seine Teilnahme am Krieg mit *Ahimsa* unvereinbar war. Seine Entscheidung erklärte er damit, dass wir als Menschen notwendig in *Himsa* (Gewalt) leben, und gar nicht umhin können, ein Stück weit an Gewalt und Zerstörung teilzuhaben:

Der Mensch kann keinen Augenblick leben, ohne äußerlich, bewußt oder unbewußt, *Himsa* zu begehen. Die bloße Tatsache seines Lebens – Essen, Trinken und äußere Bewegung – schließt notwendig etwas *Himsa*, Zerstörung von Leben, und sei sie noch so winzig, ein. Ein *Ahimsa*-Bekenner bleibt daher seinem Glauben treu, wenn der Ursprung all seines Tuns Mitleid ist, wenn er, so gut er es vermag, die Zerstörung des kleinsten Lebewesens vermeidet [...]. Er wird ständig an Selbstzucht und Mitleid zunehmen, doch völlig von äußerer *Himsa* frei werden kann er nie.⁵⁶

⁵³ Vgl. Aristoteles (2011), S. 60. Weitere Übereinstimmungen mit einem tugendethischen Ansatz liegen darin, dass Gandhi einzelne Handlungen nicht unabhängig vom Lebenskontext einer Person beurteilt, und dass es ihm darum geht, bestimmte Tugenden ein Leben lang zu kultivieren bzw. zu vervollkommen. Siehe dazu auch Fiala (2014), § 5.1.

⁵⁴ Es handelt sich um den Burenkrieg (1899-1902) und den sogenannten ‚Zulu-Aufstand‘ (1906) in Südafrika, in denen Gandhi freiwillig seine Dienste als Sanitäter in einem von ihm ins Leben gerufenen Ambulanzkorps zur Verfügung stellte. Im Ersten Weltkrieg half Gandhi bei der Rekrutierung indischer Soldaten für die britische Armee.

⁵⁵ Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang der Briefwechsel zwischen Gandhi und Bart de Ligt, nachzulesen in Gandhi / Ligt (2000).

⁵⁶ Gandhi 2001, S. 295.

Seine Partizipation an den britischen Kriegen in Südafrika begründete er damit, dass er sich außer Stande sah, dem Krieg Widerstand zu leisten und ihn damit zu beenden. Daher erschien es ihm als Pflicht, seinen Dienst im Krieg zu leisten:

Wenn ich nur eine Wahl habe zwischen den Möglichkeiten: für die Armee von Soldaten bezahlen, um meine Nachbarn zu töten, oder selbst Soldat zu sein, würde ich, wie ich es in Übereinstimmung mit meinem Glauben muß, mich freiwillig als Soldat melden in der Hoffnung, die Kräfte der Gewalt zu kontrollieren und sogar meine Kameraden zu bekehren.⁵⁷

Dabei machte er keinen Unterschied zwischen Kombattantinnen und Nicht-Kombattanten. Er sah sich auch als Sanitäter in der von ihm gebildeten Sanitätseinheit des Krieges schuldig.⁵⁸ Unabhängig davon hoffte er, die Stellung der Inder durch loyale Pflichterfüllung gegenüber dem Britischen Empire zu verbessern.⁵⁹

Gandhis Argumentation ist nicht leicht nachzuvollziehen und scheint denjenigen, die Krieg als *Ultima Ratio* befürworten, in die Hände zu spielen. Mir geht es jedoch an dieser Stelle darum, drei Punkte aufzuzeigen: (1) Gewaltfreiheit bedeutet nicht Dogmatismus; (2) Gandhis Methode erfordert langfristiges Denken; und (3) niemand kann zur Gewaltfreiheit gezwungen werden.

Zu (1): Die obigen Ausführungen zeigen, dass Gandhi im Zweifel nicht vor dem Einsatz von Gewalt zurückschreckte. Passivität betrachtete er in diesem Fall als feige und gab der Gewalt den Vorzug.⁶⁰ Gewaltlosigkeit darf nicht auf Angst beruhen, sondern nur auf dem freiwilligen Entschluss zu Mitgefühl und Liebe: „If I refrain from beating up a man who comes to attack me, it may or may not be *ahimsa*. If I refrain from hitting him out of fear, it is not *ahimsa*. If I abstain from hitting him out of compassion and with full knowledge, it is *ahimsa*.“⁶¹ Ein weiteres Beispiel für einen Bruch mit *Ahimsa*, den Gandhi nicht für moralisch falsch hielt, war etwa der Entschluss, eine giftige Schlange zu töten.⁶² Auch in allen anderen Konfliktsituationen versuchte Gandhi stets, sich zunächst einen umfassenden Überblick über die Lage zu verschaffen, mit allen Parteien zu reden, und wohlüberlegte Entscheidungen zu treffen.⁶³

⁵⁷ Gandhi in: Gandhi / Ligt (2000), S. 74.

⁵⁸ Gandhi 2001, S. 296.

⁵⁹ Ebd., S. 295. Anzumerken ist jedoch, dass sich Gandhis Haltung gegenüber dem British Empire später änderte und er die Nicht-Zusammenarbeit für geboten hielt. Vgl. Gandhi / Ligt (2000), S. 39.

⁶⁰ Vgl. Kraus 2001, S. 426.

⁶¹ Gandhi 1986, S. 22.

⁶² Diesen begründet er wie folgt: „Der Überzeugung zu sein, dass ein bestimmtes Verhalten Gewalt oder Sünde einschließt, ist eine Sache; die Kraft aufzubringen, sich dieser Überzeugung gemäß zu verhalten, ist eine ganz andere. Eine Person, die Schlangen fürchtet und nicht bereit ist, ihr eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, kann es nicht vermeiden, notfalls Schlangen zu töten.“ (Gandhi 2011, S. 266).

⁶³ Vgl. Gandhi 2001, S. 356.

Seine Überzeugung von der moralischen Richtigkeit von *Ahimsa* darf also nicht als blind zu befolgendes ‚Patentrezept‘ oder mit Dogmatismus verwechselt werden.

Zu (2): Diese Haltung Gandhis wird verständlich, wenn wir uns seine langfristige Denkweise vor Augen führen. Im Falle der Inderinnen unter der britischen Kolonialmacht befürwortete er sogar deren Bewaffnung, sofern sie ihnen dazu verhalfen, mutig und stark zu werden.⁶⁴ Das heißt zunächst, dass er den Griff zu Waffen überall dort billigt, wo Menschen unterdrückt werden und beginnen, für ihre Rechte zu kämpfen. In diesem Falle bedeutet der gewaltsame Widerstand einen mutigen Entschluss, auf den eigenen Rechten zu bestehen, an der ‚Wahrheit festzuhalten‘, und damit eine *Stärkung* der Menschen, die eine notwendige Vorbedingung für die (mögliche spätere) Praxis der Gewaltfreiheit ist. Das heißt: Auch wenn Gewalt und Krieg für Gandhi ein „reines Übel“⁶⁵ darstellen, sind sie unter bestimmten Umständen dem Nichtstun vorzuziehen.⁶⁶

Das heißt jedoch nicht, dass Gandhi an Krieg als Lösung für Konflikte glaubte. Sein langfristiges Motiv war stets eine soziale Transformation hin zu einem friedlichen Zusammenleben, und gewaltsame Mittel als solche konnten seines Erachtens niemals zu wahrhaftem Frieden führen.⁶⁷

Zu (3): Dass er trotzdem den Einsatz von Gewalt befürwortete (oder als notwendiges Übel hinnahm), wo die Alternative nur passives Nichtstun wäre, liegt auch an seinem Wissen darüber, dass nicht alle Menschen gleichermaßen an Gewaltfreiheit glauben: „Es ist nicht möglich, eine Person oder eine Gesellschaft durch Zwang gewaltfrei zu machen.“⁶⁸ *Ahimsa* zu erzwingen, würde dem Prinzip selbst widersprechen.

In diesen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, dass Gandhis Plädoyer für Nicht-Gewalt nicht losgelöst von spezifischen Kontexten und einer langfristigen Denkweise betrachtet werden darf. Die Grenzen der Praktikabilität von Gewaltfreiheit liegen in der Furchtlosigkeit des Einzelnen und in seiner Fähigkeit, Leiden auf sich zu nehmen. Die Frage, inwiefern dies zumutbar oder gar vorbildlich im alltäglichen Leben ist, möchte ich im nächsten Kapitel beleuchten.

⁶⁴ Vgl. dazu Gandhis Vergleich von Katzen und Mäusen in Gandhi / Ligt (2000), S. 46: „Aber welches sollte ihre Einstellung, wo sie doch Liebhaber des Friedens sind, gegenüber den Mäusen sein, die sich entscheiden, sich zu bewaffnen und ihrem Feind eine Schlacht zu liefern, anstatt daß sie vor ihren Unterdrückern davonlaufen?“

⁶⁵ Gandhi in: Gandhi / Ligt (2000), S. 44.

⁶⁶ Das sagt allerdings noch nichts darüber aus, inwiefern Gandhi auch ein gewaltsames Eingreifen von *Dritten* in einen bestehenden Konflikt, wie es etwa heute in Humanitären Interventionen geschieht, befürworten würde.

⁶⁷ Auf die Notwendigkeit der Übereinstimmung von Mitteln und Zielen wurde in Abschnitt 2.1 hingewiesen.

⁶⁸ Gandhi in: Gandhi / Ligt (2000), S. 39.

3.3 Praktikabel für Nicht-Heilige?

Die Aufforderung Gandhis, unsere Feinde und jedes Lebewesen zu lieben wie uns selbst, erinnert nicht umsonst an die Bergpredigt Jesu. Die Opferbereitschaft, die *Satyagraha* von jedem Einzelnen fordert, scheint die moralischen Qualitäten eines Heiligen oder (friedfertigen) Helden zu verlangen. Gandhi ist jedoch der Ansicht, dass jeder *Ahimsa* praktizieren kann: „I go so far as to say that if *ahimsa* cannot be practised by the millions, I have no use for it for myself. [...] People say that *ahimsa* is only for the saint and the seer. I think otherwise. If what they say is right, it ceases to have any value in my eyes.“⁶⁹

Wie sieht es also aus mit der Praktikabilität von Gandhis Methode im unserem Alltag? Betrachten wir ein Beispiel, das tatsächlich aus dem Leben gegriffen ist.⁷⁰ Vor kurzem erzählte mir eine Freundin, wie sie in ihrer südamerikanischen Heimat im Bus überfallen wurde:

Ich hatte gerade mein Monatsgehalt bekommen, 350 US-Dollar. Ich steckte es in die hintere Hosentasche, das war ziemlich unvorsichtig. Auf dem Weg nach Hause waren wenige Leute im Bus. Normalerweise setzt man sich an den Gang, das ist die einfachste Sicherheitsregel, denn da kann man nicht so leicht in die Enge gedrängt werden. Ich setzte mich ans Fenster, weil ich Lust dazu hatte. Nach ein paar Stationen kamen zwei Typen von den hinteren Sitzplätzen vor, einer setzte sich neben mich, der andere gegenüber auf der anderen Seite des Ganges. Ich wusste, was jetzt passieren würde, und schon spürte ich ein großes Messer an meinen Rippen. Der Typ sagte: ‚Gib mir alles, was du hast.‘ Ich dachte an mein Monatsgehalt und sagte: ‚Ich hab’ nichts dabei.‘ Ich trug einen silbernen Ring am Finger und eine Armbanduhr, die mir mein Vater geschenkt hatte. Ich gab ihm den Ring. Er sagte: ‚Was soll ich damit, gib mir deine Uhr.‘ Ich gab sie ihm schweren Herzens, aber ich hatte auch große Angst. Schräg gegenüber saß eine Frau, ich starrte sie hilfeschend an, aber sie starrte nur zurück, so als wollte sie sagen: ‚Ich sehe, dass du ausgeraubt wirst, aber ich kann nichts machen!‘ Der Typ sagte: ‚Gut, dann bezahlst du mein Busticket.‘ Er stand auf und rief dem Busfahrer zu: ‚Das Mädchen bezahlt die Tickets!‘ und die beiden Diebe verließen schnell den Bus. In dem Moment stand die Frau auf und schrie: ‚Sie haben das Mädchen ausgeraubt!‘ Aber es war schon zu spät. Sie erklärte mir dann, dass sie nichts tun konnte, weil sie der andere Typ ebenfalls mit einem Messer bedrohte, während ich ausgeraubt wurde. Ich wusste nicht, ob ich ihr glauben sollte, zumindest habe ich es nicht mitbekommen. Ich habe mit meinem letzten Kleingeld das Busticket für die Diebe bezahlt. Als ich selber ausstieg, musste ich dann mit einem großen 50-Dollar-Schein von meinem Gehalt bezahlen.

Ich habe die Geschichte so ausführlich wiedergegeben, damit sie uns plastisch vor Augen steht. Was hieße es nun, in dieser Situation nach den Grundsätzen von *Satyagraha* und *Ahimsa* zu handeln?

Fest steht, dass der Raubüberfall Unrecht war. Fest steht aber auch, dass solche (und schlimmere) Überfälle an der Tagesordnung sind, wo Menschen aufgrund gravierender gesellschaft-

⁶⁹ Gandhi 1986, S. 260.

⁷⁰ Bis zu diesem Punkt bin ich eher einer unklaren Abgrenzung zwischen Krieg und individuellem Einsatz von Gewalt gefolgt. Daher möchte ich an dieser Stelle die Fragestellung etwas konkreter machen, und einen Einzelfall betrachten. Wenn *Satyagraha* im Kleinen funktioniert, dann kann die Frage nach der Anwendbarkeit im Großen immer noch gestellt werden. Andersherum gilt dies weniger. Außerdem soll uns die Betrachtung von Beispielen davor bewahren, der Bequemlichkeit einer ‚Schreibtisch-Pazifistin‘ zu verfallen, die ihre gewaltfreie Haltung aufgrund mangelnder Notwendigkeit und Gelegenheit in der Praxis nie unter Beweis stellen muss.

licher Ungleichheiten und sozialer Not zu kriminellen Handlungen greifen. Was also tun, um das Unrecht zu verhindern? Wie hätte meine Freundin anders reagieren, und was hätte die mitfahrende Frau tun sollen?

Betrachten wir verschiedene Handlungsalternativen: Die Diebe mit Gewalt abwehren? Angesichts der Bedrohung mit dem Messer war meine Freundin eindeutig in der schwächeren Position. Sich in diesem Falle gewaltsam zur Wehr zu setzen, hätte sie wohl eher in noch größere Gefahr gebracht; schließlich war nicht absehbar, ob die Diebe zum Äußersten bereit sind und ihr das Messer tatsächlich in die Seite rammen. Also lieber still sitzen und ihnen aus Angst alles geben, was sie wollen? Aber das allein kann nicht im Sinne von *Satyagraha* sein. Angenommen, die mitfahrende Frau wurde nicht selbst mit einem Messer bedroht, wie sie behauptete – hätte sie aufspringen und laut um Hilfe rufen sollen? Sich schützend zwischen meine Freundin und den Dieb stürzen sollen (wenn das irgendwie möglich gewesen wäre)?

Es ist klar, dass all diese Optionen die Situation vermutlich nur zum Eskalieren gebracht hätten. Und wenn wir uns erinnern, was die Grundsätze des Handelns nach *Satyagraha* sind, dann wird schnell deutlich, dass keine davon der richtige Weg ist.

Wenn wir Gandhi beim Wort nehmen, dann muss die richtige Handlung von Furchtlosigkeit, Höflichkeit, Vertrauen, Demut und Aufrichtigkeit gekennzeichnet sein. Mehr noch: Meine Freundin dürfte keine Feindseligkeit gegenüber den Dieben verspüren, sondern müsste diese lieben wie sich selbst. Nehmen wir also einmal an, sie ließe sich nicht von den trüben Gestalten einschüchtern, und hätte Vertrauen in die Menschlichkeit ihres Gegenübers, dann könnte sie etwa ruhig und höflich sagen: „Ich gebe dir alles, was du brauchst. Ich schenke dir sogar mein Monatsgehalt, das ich heute bekommen habe. Dein Messer ist nicht nötig.“⁷¹

Zugegeben, das ist schwer vorstellbar und erscheint geradezu übermenschlich. Aber es wäre eine Reaktion nicht aus Angst, sondern aus Mitgefühl und Verständnis, und – wie Gandhi es fordert – aus dem Verlangen, dem Gegner Gutes zu tun. Aber gerade deshalb wäre es vermutlich auch für den Dieb unerwartet. Wenn wir davon ausgehen, dass es nicht das erste Mal ist, dass er jemanden ausraubt – wer könnte mit Sicherheit sagen, dass eine solch unerwartete Reaktion nicht Eindruck auf ihn machen könnte? Und sei es erst im Nachhinein, während er mit allen Habseligkeiten meiner Freundin aus dem Bus verschwindet?

⁷¹ Eine analoge Handlungsweise ist auch für die mitfahrende Frau denkbar, die anstatt laut um Hilfe zu rufen, den Dieben ihre eigenen Habseligkeiten freiwillig anbieten könnte.

Gandhi schlägt im Falle eines Diebes, der in ein Haus eindringt, eine ähnlich entgegenkommende Haltung vor: „You set this armed robber down as an ignorant brother; [...] you argue that he is, after all, a fellowman [...]. You therefore, decide that, when you can, you will destroy the man's motive for stealing. [...] Henceforth, you, therefore, keep your doors and windows open; you change your sleeping place, and you keep your things in a manner most accessible to him” (Gandhi 1921, S. 72).

Das sind alles kühne Gedanken und offene Fragen. Und ich möchte an dieser Stelle keinesfalls behaupten, dass *ich selbst* zu solch einer heroischen Reaktion fähig wäre. (Ich habe Angst – vielleicht nicht um mein Geld, aber um mein Leben.) Aber es geht mir darum, solche für uns *ungewohnten* Handlungsweisen überhaupt erst einmal zu *denken*. Denn wenn wir sie nicht einmal denken können, werden wir erst Recht nicht imstande sein, danach zu *handeln*.⁷²

Zum Umgang mit Dieben hat sich Gandhi im Übrigen verschiedentlich geäußert. Er plädiert dafür, Diebe als unsere Freunde zu betrachten, sie nicht für ihre Taten zu bestrafen und damit den Teufelskreis zu durchbrechen:

Since we regard the thieves as our kith and kin, they must be made to realize the kinship. And so we must take pains to devise ways and means of winning them over. This is the path of *ahimsa*. It may entail continuous suffering and the cultivating of endless patience. Given these two conditions, the thief is bound in the end to turn away from his evil ways and we shall get a clearer vision of truth.⁷³

Welche Schlussfolgerung lässt sich also aus diesem Szenario ziehen? Ist die vorgeschlagene Handlungsweise nun wirklich besser als das, was tatsächlich geschehen ist? – Als Pessimistin würde ich sagen: Nein, meine Freundin kann froh sein, dass sie so glimpflich und ohne größere Verluste davon gekommen ist. Und warum sollte man Dieben auch noch etwas schenken? – Als Optimistin würde ich sagen: Ja, denn die Konsequenzen des Selbstopfers meiner Freundin (ihr Monatsgehalt anzubieten) können sehr weitreichend sein. Möglicherweise machen sie solchen Eindruck auf den Dieb, dass er von nun an aufhört zu stehlen. Es wäre also vorbildlich, nach den Prinzipien von *Satyagraha* zu handeln.

Aber die Wirklichkeit ist natürlich meistens noch komplizierter: Nehmen wir an, meine Freundin hätte zwei Kinder zu Hause, und sie braucht ihr Monatsgehalt, um diese zu ernähren. (Geschweige dessen, dass die Kinder sie lebend und möglichst körperlich unverehrt brauchen.) Wäre das Befolgen von *Ahimsa* immer noch vorbildlich, wenn nicht nur sie, sondern auch ihre Kinder (unfreiwillig!) darunter leiden?

Gandhi gibt in diesem Falle eine klare Antwort. Im Rahmen des *Satyagraha*-Kampfes in Südafrika erklärte er, dass ein *Satyagrahi* verpflichtet sei, sich von Familienbindungen loszusagen: „A *satyagrahi* is obliged to break away from family attachments. [...] When

⁷² Ich habe bewusst ein unpolitisches Beispiel gewählt, um nicht durch politische Nebenschauplätze von der eigentlichen moralischen Fragestellung abzulenken. Aber einmal angefangen, lassen sich unzählige kleine *Satyagraha*-Akte ausdenken und auf ihre moralische Vorbildlichkeit und Wirksamkeit hin (skeptisch) befragen. Man stelle sich vor: Eine linke Aktivistin, die sich in einer gewaltsamen Demo schützend vor einen Polizisten stellt. Ein Fahrradfahrer, der auf der Sternfahrt (der weltweit größten Fahrrad-Demonstration) anhält und geduldig ein Auto passieren lässt. Ein AfD-Mitglied zum Kaffee einzuladen. Antifa-Mitglieder, die Nazis Blumen schenken. Usw.

⁷³ Gandhi 1986, S. 229.

faced with suffering of any kind – loss of wealth or imprisonment – one need not be concerned about the future of one’s family.“⁷⁴

Ist *Satyagraha* also doch nur praktikabel für Heilige und Menschen, die sich dazu berufen fühlen? – Nein. Denn es gibt noch eine andere Möglichkeit, Gandhi zu verstehen. Er sieht in familiären Beziehungen letztlich den Ursprung oder den Prototypen für liebevolle Beziehungen zwischen Menschen: „[O]ur family relations are largely guided by truth or love. And we therefore consciously or unconsciously apply *satyagraha* in regulating these relations.“⁷⁵

Wenn Menschen nun einen Schritt weiter gehen würden, würden sie dieses „Gesetz der Liebe“ von der Familie auf die Gemeinde, auf den Staat, und letztlich auf alle Menschen ausweiten.⁷⁶ Gandhi sieht die Familie als Lernort für *Ahimsa*, dessen Lehre auf alle anderen Kontexte übertragen werden kann.⁷⁷ In diesem Sinne hieße *Satyagraha* also nicht, sich von familiären Bindungen loszusagen, sondern die affektive Verbundenheit auf alle Menschen auszudehnen.

Was bedeutet das nun für meine Freundin, ihr Monatsgehalt und die zwei Kinder? Zur Erinnerung: Niemand kann zu Gewaltfreiheit oder zu *Satyagraha* gezwungen werden. Auch meine Freundin kann also nur so weit im Sinne von *Satyagraha* handeln, wie sie sich selbst dazu bereit fühlt.⁷⁸ So hat Gandhi sich auch skeptisch gezeigt gegenüber allgemeingültigen Aussagen zu Einzelfällen, die ihm unterbreitet wurden:

Can we kill a snake? Can we use violence against a ruffian attempting to rape a woman? Can we plough a field, though knowing that we kill germs thereby? A votary of *ahimsa* need not concern himself with such problems. Let them solve themselves when they will. If we lose ourselves in this labyrinth, we shall forget *ahimsa*.⁷⁹

Ich verstehe dies als eine Aufforderung, *Ahimsa* im Kleinen zu üben, und Schritt für Schritt auszuweiten, anstatt hypothetische Einzelfälle zu diskutieren. Gandhi ruft uns dazu auf, unseren alltäglichen Umgang mit Menschen zu beobachten und zu prüfen, ob wir dabei frei von schlechten Gedanken oder eigennützigem Handeln sind.⁸⁰ Somit fängt *Ahimsa* bei den

⁷⁴ Gandhi 1986, S. 37 f. Gandhi ist übrigens überzeugt, dass die Familienmitglieder dem *Satyagrahi* in seinem Handeln folgen werden. Darüber hinaus sollte der *Satyagrahi* das Vertrauen in Gott haben, dass seine Familie ernährt wird. Vgl. Gandhi 1987, S. 38.

⁷⁵ Gandhi 1987, S. 56.

⁷⁶ Vgl. ebd.

⁷⁷ Wörtlich: „I can say from experience that, if we secure success there, we are sure to do so everywhere else. For a non-violent person the whole world is one family.“ (Gandhi 1986, S. 244).

⁷⁸ Dies hat Gandhi auch gegenüber seinen Mitstreitern immer wieder ausdrücklich klar gemacht: „Es kann nötig werden, sich auf Gefängnishaft gefaßt zu machen, doch so sehr ich es gern sähe, wenn Sie dieses Risiko eingingen, brauchen Sie doch nur so weit zu gehen, wie Sie sich fähig fühlen. [...] Alles muß aus Liebe und im Geiste des Dienens getan werden.“ (Gandhi 2001, S. 343).

⁷⁹ Gandhi 1986, S. 237.

⁸⁰ Vgl. ebd.

zwischenmenschlichen Beziehungen in Familie und Freundeskreis an, und kann auf den größeren gesellschaftlichen Bereich erst erfolgreich übertragen werden, wenn es im Kleinen praktiziert wird.

Die Fähigkeit, auch außerhalb der Familie *Satyagraha* zu praktizieren, verlangt laut Gandhi kontinuierliches Training. Um die erforderliche Furchtlosigkeit zu erlangen, schlägt er vor, genau mit denjenigen Menschen Kontakt zu suchen und Freundschaft zu schließen, denen man feindlich oder ängstlich gegenüber steht: „I would seek opportunities to serve them without any feeling of fear or unnaturalness.“⁸¹

Schlussendlich heißt das: Nicht nur Heilige, sondern jede Person kann in dem ihr gegebenen Kontext *Satyagraha* praktizieren. Dafür muss man nicht als Gandhi geboren werden, sondern sich aufrichtig bemühen, die Grundsätze von *Satyagraha* und *Ahimsa* im eigenen Leben zu verwirklichen.

⁸¹ Gandhi 1986, S. 247.

4. Fazit und Ausblick

Die vorliegende Hausarbeit beschäftigte sich mit der Frage, inwiefern Gandhis Methode des *Satyagraha* universell einsetzbar und eine ernstzunehmende Handlungsalternative zur Anwendung von Gewalt und Krieg sein kann. Das zugrundeliegende Prinzip *Ahimsa* fordert von den ausführenden Personen, ihre Gegnerinnen nicht zu verletzen und stattdessen selbst Leid auf sich zu nehmen. Ich habe die These vertreten, dass selbstaufopfernde Handlungen dem Einsatz von Gewalt vorzuziehen sind. Im Laufe der Argumentation sollte deutlich geworden sein, dass dies jedoch nur unter bestimmten Voraussetzungen gelten kann.

Die Erläuterung von Gandhis Philosophie hat gezeigt, dass sein Konzept auf einem speziellen Begriff von ‚Wahrheit‘ beruht, wobei diese mit Gott gleichgesetzt wird. Zudem liegt *Satyagraha* die Prämisse zugrunde, dass Zwecke und Mittel einander entsprechen müssen: Zur Herstellung eines (wahrhaft) friedlichen Zusammenlebens sind nur friedliche Mittel geeignet. Weiter konnte dargelegt werden, dass ein Handeln gemäß den Grundsätzen von *Satyagraha* nicht nur äußerliche Gewaltfreiheit, sondern auch innere Qualitäten wie Furchtlosigkeit, Demut, Höflichkeit, Aufrichtigkeit und Vertrauen erfordert.

In der Auseinandersetzung mit möglichen Einwänden gegen meine These, hoffe ich Folgendes gezeigt zu haben: Ein Selbstopfer, das unter den Bedingungen von *Satyagraha* erbracht wurde, kann nicht umsonst sein. Konsequentialistische Abwägungen werden Gandhis Ansatz nicht gerecht, solange sie nur die unmittelbaren Handlungsfolgen einbeziehen. *Satyagraha* setzt ein langfristiges Denken voraus, also eine Art umfassenderen Konsequentialismus, der auf die Etablierung eines stabilen friedlichen Miteinanders abzielt. Des Weiteren habe ich zu verdeutlichen versucht, dass *freiwillig* aufgenommenes Leiden anders zu beurteilen ist als ungewolltes Leiden, und dass ersteres sogar Freude mit sich bringen kann. Darüber hinaus wurde aufgezeigt, dass selbst Gandhi nicht dogmatisch an dem Prinzip der Gewaltfreiheit festgehalten, sondern situationsabhängig entschieden hat, was das richtige Handeln ist. Dabei ist deutlich geworden, dass er gewaltvollem Handeln gegenüber feigem Nichtstun den Vorzug gab. *Ahimsa* kann nur verwirklicht werden, wenn sich Menschen frei und furchtlos dazu entscheiden – ein Zwang zur Gewaltfreiheit widerspricht dem Prinzip selbst. Unter dieser Bedingung konnte schließlich auch gezeigt werden, dass die Praxis von *Satyagraha* in unserem Alltag möglich ist, soweit wir uns dazu fähig fühlen und uns um die Einhaltung seiner Grundsätze bemühen. Erst wenn wir im alltäglichen Handeln und Denken dem Ideal von *Ahimsa* näherkommen, kann die Handlungsfähigkeit in größeren gesellschaftlichen Kontexten wachsen.

Zum Abschluss möchte ich noch auf die Worte Sternsteins aufmerksam machen: „Wir verneigen uns zwar in Ehrfurcht vor dieser großen ethisch-religiösen Gestalt, doch nur, um danach unverzüglich zur Tagesordnung unseres Alltagslebens, der Mehrung unseres Wohlstands und der Förderung unserer beruflichen Karriere überzugehen.“⁸² Mit anderen Worten: Gandhi theoretisch hochzuhalten und im Alltag weiter zu machen wie bisher, wird keine Veränderung bringen.

Auf die Gefahr hin, dass ich in dieser Hausarbeit die Welt zu einseitig und wohlwollend interpretiert habe⁸³, und dass die folgenden Zeilen für eingefleischte ‚Realistinnen‘ etwas pathetisch anmuten mögen: Selbstverständlich liegt *Satyagraha* ein zutiefst positives Menschenbild und ein robuster Optimismus zugrunde, dem sich vielleicht nicht alle Menschen anschließen können. Doch Gandhi lädt uns ein, unsere üblichen Reaktionsmuster in Frage zu stellen und ungewohnte Gedanken und Handlungen zu wagen. Ich finde, wir sollten diese Einladung annehmen. Das Schöne daran ist, dass jede Einzelne hier und heute damit anfangen kann, ohne auf die anderen zu warten. Um Gandhi ein letztes Mal zu zitieren: „There is an almost unlimited field for this kind of work and it does not call for any other talent in one besides pure love.“⁸⁴

⁸² Sternstein 2011, S. 354.

⁸³ Was nicht unbedingt verwerflicher ist als das Gegenteil zu tun. Zu einseitigen Vereinfachungen in diesem Kontext, siehe Müller 2007, S. 39 f.

⁸⁴ Gandhi 1986, S. 247.

5. Literaturverzeichnis

Aristoteles (³2011): *Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. v. Ursula Wolf, Reinbek: Rowohlt.

Becke, Andreas (1999): *Gandhi zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Fiala, Andrew (2014): „Pacifism“, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), in: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/pacifism/>, letzter Zugriff: 1.10.2017.

Gandhi, Mohandas Karamchad (³1921 [1908]): *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Madras: G. A. Natesan & Co.

Gandhi, Mohandas Karamchad (1938): „The Jews“, in: *Harijan* (26.11.1938).

Gandhi, Mohandas Karamchad (1986): *The moral and political writings of Mahatma Gandhi, Vol. II: Truth and Non-Violence*, hrsg. v. Raghavan Iyer, Oxford: Clarendon Press.

Gandhi, Mohandas Karamchad (1987): *The moral and political writings of Mahatma Gandhi, Vol. III: Non-violent resistance and social transformation*, hrsg. v. Raghavan Iyer, Oxford: Clarendon Press.

Gandhi, Mohandas Karamchand (⁷2001 [1925]): *Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit*, übers. v. Fritz Kraus, Gladbach: Hinder + Deelmann. Original: Gandhi, Mohandas Karamchand (1925): *An Autobiography or The Story of My Experiments With Truth*, Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

Gandhi, Mohandas Karamchand (2011 [1924/25]): *Satyagraha in Südafrika*, übers. v. Wolfgang Sternstein, in: ders.: *Ausgewählte Werke in 5 Bänden, Bd. 2*, hrsg. v. Shriman Narayan, bearb. v. Wolfgang Sternstein, Göttingen: Wallstein.

Gandhi, Mohandas Karamchad / Ligt, Bart de (2000): *Der Atem meines Lebens: Der Dialog von Mahatma Gandhi (Indien) und Bart de Ligt (Holland) über Krieg und Frieden*, hrsg. u. übers. v. Christian Bartolf, Berlin: Gandhi-Informations-Zentrum.

Iyer, Raghavan (1986): „Introduction“, in: Gandhi (1986), S. 1-15.

Kraus, Fritz (⁷2001): „Nachwort des Übersetzers“, in: Gandhi (2001), S. 423-447.

Müller, Olaf L. (2007): „Pazifismus mit offenen Augen“, in: Strub, Jean-Daniel / Grotefeld, Stefan (Hrsg.): *Der gerechte Friede zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg: Paradigmen der Friedensethik im Diskurs*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 23-59.

Sinnott-Armstrong, Walter (2015): „Consequentialism“, in: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), in: <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/consequentialism/>, letzter Zugriff: 1.10.2017.

Sternstein, Wolfgang (2011): „Ist Gandhis Botschaft heute noch aktuell?“, in: Gandhi (2011), S. 352-361.