

**Perry
Anderson
Die indische
Ideologie**

Essays

**Aus dem Englischen
von Joachim Kalka**

BERENBERG

Unabhängigkeit

»Erstaunlicher Gedanke: daß eine Kultur oder Zivilisation eine solche Kontinuität über fünf- oder sechstausend Jahre hinweg besitzt, und das nicht in einem statischen, unveränderlichen Sinne, denn Indien hat sich ja die ganze Zeit verändert und weiterentwickelt«, wunderte sich Indiens zukünftiger Herrscher damals, ein paar Jahre ehe er an die Macht kam. Es war »etwas Einzigartiges« am Altertum des Subkontinents und seiner »ungeheuren Prägungskraft der Einheit«, welche seine Bewohner »in all diesen Jahrtausenden eindeutig zu Indern machte, mit dem gleichen nationalen Erbe und den gleichen moralischen und geistigen Qualitäten«. Tatsächlich »hat ein Traum von Einheit das Denken Indiens seit dem frühen Dämmer der Zivilisation beschäftigt«¹.

In patriotischen Träumereien dieser Art lassen sich auch die heutigen Bewunderer Nehrus (und sogar manche seiner Kritiker) nicht überbieten. Für Manmohan Singh, seinen derzeitigen Nachfolger in Delhi, ist Indiens Kampf um die Unabhängigkeit »ohne Vergleich in der Geschichte« und vollendete sich in einer Verfassung, welche »die kühnste Formulierung sozialer Demokratie aller Zeiten«² darstellt. Ohne eigentlich zu offiziellem Bombast gezwungen zu sein, liefern akademische Historiker doch Tiraden des Heimatlobs ab: Für Meghnad Desai ist die »Erfolgsgeschichte des modernen Indien« in der Verbindung von Einheit und Vielfalt »ein wahres Wunder«. Für Ramachandra Guha knistert »die alltägliche Verkörperung des Wunders Indien« bereits in den Banknoten der Nation, mit Gandhi auf der einen Seite

und der Währungsangabe in siebzehn Sprachen auf der anderen, und der Glanz dieses Wunders nimmt »den europäischen Versuch, eine vielsprachige, multireligiöse, multiethnische politische und wirtschaftliche Gemeinschaft zu schaffen, um etwa fünfzig Jahre« vorweg. Die indische Demokratie ist übrigens – erklärt Pratap Bhanu Mehta – »ein von Glaubenskraft getriebener Sprung nach vorn, der in der menschlichen Geschichte ohne Beispiel ist«. »Mit dem besonderen Vorteil« der tausendjährigen Traditionen »öffentlicher Auseinandersetzung, die intellektuelle Heterodoxie toleriert«, wurde Amartya Sen zufolge »das unabhängige Indien zum ersten Land außerhalb der westlichen Welt, das eine resolut demokratische Verfassung wählte« – womit ein Abenteuer seinen Lauf nahm, das laut Sunil Khilnani »das dritte entscheidende Moment in dem großen demokratischen Experiment darstellt, welches gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit den amerikanischen und französischen Revolutionen begann«. Und »es mag sich durchaus als das bedeutsamste von allen erweisen, teils wegen der schieren Größe Indiens, demographisch gesehen, teils wegen seiner Lage, bildet es doch einen bedeutenden Brückenkopf überschäumender Freiheit auf dem asiatischen Kontinent«. Dies ist »das interessanteste Land der Welt«, und selbst die nachgeordneten Aspekte seiner Geschichte verdienen Girlanden des Ruhms: Die Übernahme der fürstlich regierten Staaten nach der Unabhängigkeit war »ein stupendes Manöver«, Indiens Außenpolitik »eine unglaubliche Leistung«. Nehru selbst ist – »in den Herzen seiner Landsleute« – »George Washington, Lincoln, Roosevelt und Eisenhower zugleich«³.

Alle Länder malen rosarote Bilder von sich selbst, und die großen Länder haben unvermeidlicherweise größere Rosinen im Kopf. Das Bemerkenswerte an dieser Blütenlese aber ist der Rang der Autoren: Sie zählen zu den höchstgeachteten indischen Intellektuellen der Zeit. Auch verhalten sich die Werke, denen diese Zitate entnommen sind – *The Rediscovery of India*, *India After Gandhi*, *The Burden of Democracy*,

The Argumentative Indian, The Idea of India, Makers of Modern India –, ihrem Gegenstand gegenüber durchaus nicht unbekümmert beiläufig oder unkritisch. Doch weisen diese Zitate auf etwas hin, das sie mit der dem Staat eigenen Rhetorik von Nehru bis Singh gemeinsam haben: die zentrale Rolle von vier Topoi in der offiziellen und intellektuellen Metaphorik Indiens. In aller Kürze könnte man sie mit den Begriffs-paaren Altertum/Kontinuität, Vielfalt/Einheit, Massenhaftigkeit/Demokratie und Multireligiosität/Säkularität benennen. Hervorgegangen aus einem Unabhängigkeitskampf, der in seiner Ausdehnung und Leidenschaft als einmalig gilt, bildet jeder dieser Doppelbegriffe einen Prüfstein für die (wie die nunmehr geheiligte Formel lautet) »Idee Indiens«. Obwohl keineswegs jeder bedeutende Geist alle diese Topoi unterschriebe, bilden sie doch insgesamt etwas, das man mit John Rawls einen »übergreifenden Konsens« nennen könnte. Welche Wirklichkeit entspricht ihnen?

Für die nationalistische Bewegung gegen die britische Herrschaft war es innerhalb der Kongreßpartei, auch kurz Kongreß genannt, ein Glaubensartikel, daß (mit Gandhis Worten) »Indien ein von der Natur geschaffenes, ungeteiltes Land« war, ein Land, in dem »wir bereits eine Nation waren, ehe die Briten nach Indien kamen«. Dieses ehrwürdige Land war »von einer weltweit einmaligen Nationalidee bestimmt. Wir Inder sind eins, wie dies keine zwei Engländer sein können.«⁴ Nehrus Anspruch auf eine sechstausend Jahre zurückreichende »Prägung der Einheit« hielt an von den Vorkriegsschriften, die in *The Unity of India* gesammelt sind, bis zu seinem finalen Disput mit China, in welchem sein Außenministerium das *Mahabharata* als Beweis dafür heranziehen konnte, daß die nordöstlichen Gebiete seit unvordenklichen Zeiten ein Teil von Mutter Indien waren (etwa so, als könne man aus dem *Nibelungenlied* diplomatische Ansprüche Deutschlands auf Marokko ableiten). Derartige Vorstellungen sind nicht verschwunden. Die Tatsachen wider-

sprechen ihnen. Der Subkontinent, wie wir ihn heute kennen, bildete in vormodernen Zeiten niemals eine politische oder kulturelle Einheit. Die meiste Zeit waren seine Gebiete zwischen einer wechselnden Zahl mittelgroßer Königreiche verschiedener Couleur aufgeteilt. Keines der drei größeren Reiche, die er erlebte, umfaßte das Territorium von Nehrus *Discovery of India*. Das Mauryareich und das der Moguln dehnten sich im Nordwesten bis zum heutigen Afghanistan aus, endeten im Süden mit dem Dekkan und erreichten im Nordosten niemals die Nähe von Manipur; das Gupta-reich war wesentlich kleiner. Zwischen diesen Reichen lagen fünfhundert beziehungsweise tausend Jahre, und es gab keinerlei politische oder ideologische Kontinuität, noch nicht einmal eine gemeinsame Religion – das erste war buddhistisch, das zweite hinduistisch, das dritte muslimisch. Hinter einem wechselnden Mosaik meist regionaler Herrscher wiederholten sich zwar bestimmte kulturelle und soziale Muster, wobei die Kasten – die den stärksten Anspruch darauf haben, eine eigene Kulturform zu bezeichnen – schon sehr früh bezeugt sind, jedoch ohne jede Einheitlichkeit. Die »Idee Indiens« war eine europäische und keine einheimische Erfindung, wie bereits der Name des Landes zeigt. In keiner einheimischen Sprache existierte der Begriff *Indien* oder ein Äquivalent. Das vom Fluß Indus abgeleitete Wort griechischer Prägung war dem Subkontinent so fremd, daß die Europäer noch im 16. Jahrhundert unter »Indern« schlicht »die Eingeborenen aller unbekanntener Länder« verstehen und die Bewohner Amerikas als Indianer bezeichnen konnten.⁵

Als die Engländer kamen, war es die unübersichtliche Heterogenität des Gebietes, die es ihnen erlaubte, relativ rasch und einfach die Kontrolle zu erlangen, wobei sie die lokalen Mächte oder Bevölkerungsgruppen gegeneinander ausspielten – in einer Reihe von Allianzen und Annexionen, die über ein Jahrhundert nach der Schlacht von Plassey mit der Errichtung eines Reiches endeten, das sich nach Osten und Süden, wenn auch nicht nach Nordwesten, weiter erstreckte als

alle früheren Imperien. »Indiens segmentierte Gesellschaft und seine denationalisierten Regierungen stellten keine ernsthafte Herausforderung für England dar«, schrieb ein führender einheimischer Historiker, B. B. Misra; »indische Truppen eroberten das Land für die Briten.«⁶ Dieses Urteil ist eine Spur übertrieben und anachronistisch, aber es ist grundsätzlich richtig. Fremde Eroberer waren nichts Neues auf dem Subkontinent, dessen nördliche Ebenen seit dem 10. Jahrhundert immer wieder Invasionen erlebt hatten. Für viele waren die Engländer nicht unbedingt fremdartiger als andere frühere Herrscher; auch die neuesten Eroberer würden natürlich eigene Soldaten benötigen. Doch konnten die Engländer ein so riesiges Gebiet allein deshalb einnehmen und fest im Griff behalten, weil sie auf seine vielfachen Fragmentierungen bauen konnten – ethnische, sprachliche, dynastische, gesellschaftliche, religiöse.

Ein Jahrhundert lang nach der Eroberung Bengalens waren bei den Truppen der Ostindischen Kompanie Sepoys, indische Soldaten, gegenüber den weißen sechs zu eins in der Überzahl. Nach der Meuterei 1857 – ein schwerer Schock für die Briten – änderte sich diese Zusammensetzung.⁷ Von nun an war es die Strategie der englischen Krone, das Verhältnis bei zwei zu eins zu halten und sicherzustellen, daß einheimische Truppenteile keine gemeinsame Identität ausbildeten. Charles Wood, Staatssekretär für Indien unter Lord Palmerston, sprach es unumwunden aus: »Ich wünsche, daß in verschiedenen Regimentern ein ganz verschiedener, rivalisierender Geist herrscht, so daß im Notfall Sikhs ohne Skrupel auf Hindus feuern könnten oder Gurkhas auf beide.«⁸ Oder mit den Worten der Eden-Kommission von 1879: »Da wir ohne eine große Eingeborenenarmee in Indien nicht auskommen, ist es unser Hauptziel, diese Armee sicher zu machen; und neben dem entscheidenden Gegengewicht ausreichender europäischer Truppen steht als weiteres Gegengewicht Eingeborene gegen Eingeborene« – beispielsweise »jene wertvolle Eigenart, die, solange sie fort-

dauert, den Mohammedaner des einen Landes [die Wortwahl ist bemerkenswert] den Mohammedaner eines anderen verachten, fürchten oder scheel ansehen läßt«. ⁹ Da die Meuterer in Delhi eine Restauration der Mogul-Herrschaft angestrebt hatten, waren Muslime als Rekruten suspekt und wurden in einer Armee, die sich auf partikularistische Identitäten gründete, zur Ausnahme – rein muslimische Einheiten wurden niemals gestattet. Die für die Briten wichtigsten Gruppen waren – wie Wood es andeutet – Sikhs und Gurkhas, also relativ kleine und marginale Gemeinschaften, zu denen später noch Paschtunen und Punjabis kamen. Die Rekruten stammten aus der am wenigsten alphabetisierten Bevölkerung auf dem Lande, vorzugsweise waren es arme Bauern. ¹⁰ Anders als in den französischen Kolonialarmeen konnte kein Einheimischer Offizier werden.

Mit einer Friedensstärke von 200 000 bis 250 000 Mann war die Indische Armee der größte Arbeitgeber Britisch-Indiens, und sie verbrauchte stets ein Drittel bis die Hälfte der Steuereinnahmen. Mit Lord Salisburys berühmten Worten war Indien »eine britische Kaserne im östlichen Meer, aus der wir jede Menge Truppen beziehen können, ohne dafür zu bezahlen«. Unter anderem lieferte die Armee Soldaten für die imperiale Ausdehnung im Nahen Osten, in Afrika und Südostasien und Kanonenfutter von heroischem Ausmaß im Ersten Weltkrieg, als 1,3 Millionen Mann für Premierminister Asquith und Lloyd George aufmarschierten. Doch blieb ihre Hauptfunktion die Einschüchterung im Inneren, die Aufrechterhaltung der britischen Herrschaft durch Androhung oder Ausübung von Gewalt. Die flächendeckend stationierten Truppen waren eine ständige Mahnung, welche Macht Herr im Lande war. Im Nordwesten, in den Grenzmarken zu Afghanistan, hielten Scharmützel und der Alptraum einer russischen Invasion umfangreiche Streitkräfte im Feld. Aber die innere Sicherheit hatte immer Vorrang und forderte den Einsatz vorrangig britischer Truppen, eine Umkehrung der Truppenzusammensetzung an

der Grenze. Die Gurkhas – ebenfalls Fremde – waren »Prätorianer für den äußersten Notfall«¹¹. Ein großer Polizeiapparat, der in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts schon 150 000 Mann umfaßte, bildete den ersten Abwehrschirm der Repression. Bis zum Ende blieb Britisch-Indien ein Garnisonsstaat, wie der Vizekönig dem Kabinett 1942 ganz offen darlegte: »Indien und Burma haben keine natürliche Verbindung mit dem Empire, das ihnen nach Rasse, Geschichte und Religion fremd ist und für welches sie keine natürliche Zuneigung empfinden. Beide gehören zum Empire, weil es eroberte Länder sind, die ihm gewaltsam eingegliedert worden sind und durch unsere Kontrolle in ihm verbleiben – und weil es ihnen bisher nützlich erschien, unter unserem Schutz zu stehen.«¹² Der spätere Premierminister Clement Attlee, den solch offen ausgesprochene Wahrheiten wie jeden guten Sozialdemokraten schockierten, klagte, dies sei »eine erstaunliche Aussage für einen Vizekönig«, die eher »wie ein Auszug aus einer antiimperialistischen Propagandarede« klinge.¹³

Zwang reichte allein natürlich niemals aus – als Ergänzung brauchte es stets die Kollaboration. Diese kam hauptsächlich von zwei Gruppen. Zwei Fünftel des Territoriums von Britisch-Indien (und ein Fünftel der Bevölkerung) blieben in den Händen von meist hinduistischen Fürsten, unter der wachsamen Aufsicht britischer Kolonialbeamter: Feudalherren, die den Erhalt ihres Reichtums und ihrer Macht der britischen Oberherrschaft verdankten. In den anderen Teilen Indiens, die unter direkter britischer Herrschaft standen, profitierten die Grundbesitzer – Muslime wie Hindus – vom Kolonialregime, das ihnen oft genug ihren Besitz überhaupt erst zugeteilt hatte und sie bei der Ausbeutung ihrer Pächter und Arbeiter beschützte. Diese Schichten waren die natürlichen Hilfskräfte der britischen Herrschaft. Dies galt nur in geringerem Maße für Kaufleute und Fabrikanten, aus denen sich im Lauf der Zeit der Nukleus einer industriellen Bourgeoisie bildete, die durch das imperiale Wirtschaftssystem (das darauf angelegt war, briti-

schen Exporten die Kontrolle über die indischen Märkte zu verschaffen) eher behindert als gefördert wurde. Da es für sie keine Schutzzölle gab, hegten viele eine Abneigung gegen das Empire. Andererseits verdankten sie den britischen Eisenbahnen, die den Subkontinent geographisch zusammenschlossen, eine größere Reichweite ihrer profitablen Operationen und der britischen Justiz stabile Eigentumsrechte und gesicherte Handelsbeziehungen.

Und selbstverständlich beschränkte sich die Modernisierungskraft der britischen Herrschaft nicht auf die Lokomotiven und Gesetzbücher. Es war die offizielle Politik, eine einheimische Elite heranzuziehen, deren Bildung britischen Maßstäben entsprach – wie es Thomas Macaulay an einer berühmten Stelle formuliert: »eine Klasse von Personen, indisch nach Blut und Hautfarbe, aber englisch in ihrem Geschmack, ihren Meinungen, ihrer Moral und ihrem Intellekt«. Diese zuversichtliche Rezeptur übersah den Umstand, daß zu jenen Meinungen liberale Wahrheiten gehörten, die in den östlichen Gewässern unbequeme Konsequenzen haben konnten. Zwei Generationen später gab es eine Schicht von eloquenten Freiberuflern – Juristen, Journalisten, Ärzte und dergleichen –, die Pflanzschule der Kongreßpartei und ihres Nationalismus. Die Briten hatten den Subkontinent relativ mühelos erobern können, weil er politisch und sozial so verworren und zersplittert war, doch indem sie ihm nun ein gemeinsames infrastrukturelles, juristisches und kulturelles Raster aufprägten, vereinheitlichten sie ihn zum ersten Mal in seiner Geschichte administrativ und ideologisch. Von ihnen stammte die »Idee Indiens«. Doch einmal als bürokratische Norm durchgesetzt, konnten die Untertanen sie gegen die Herrscher kehren, und der Nimbus des Empire löste sich im Charisma der Nation auf.¹⁴

Der Zusammenbruch kam allmählich. Die Kongreßpartei, die in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts von einer Gruppe Juristen unter Führung eines Engländers gegründet wurde, blieb eine Zeit-

lang eine Lobby von Notabeln, die nichts weiter wollten als koloniale Selbstverwaltung. Der erste Ausbruch radikalerer nationalistischer Agitation kam zwei Jahrzehnte später, ausgelöst durch den Zorn, mit dem die Hindus auf Lord Curzons Teilung der Provinz Bengalen reagierten. Um dem entgegenzuwirken, führte die 1906 gewählte liberale Regierung in London ein sorgfältig justiertes parlamentarisches Element in die provinzielle wie die zentrale Legislative Britisch-Indiens ein, das es erlaubte, einige wenige Mitglieder beider Versammlungen in einem komplizierten Verfahren von etwa zwei Prozent der Bevölkerung wählen zu lassen. Diese sogenannten Morley-Minto-Reformen von 1909 waren rein prophylaktischer Natur. Wie man aus Delhi nach London telegraphierte: »Wir rechnen damit, daß die aristokratischen Elemente der Gesellschaft und die Moderaten, für die es im Augenblick keinen Platz in der indischen Politik gibt, sich auf die Seite der Regierung stellen und sich gegen weitere Verschiebungen der Machtverhältnisse und jegliche Demokratisierungsversuche indischer Institutionen aussprechen werden.«¹⁵ Die Kongreßpartei bedauerte zwar die vorgesehene separate Repräsentanz der Muslime, hieß die Änderungen jedoch als liberale Verfassungsreform willkommen und versicherte George V. ihrer Loyalität, als dieser 1911 in Delhi zum Kaiser von Indien gekrönt wurde. Drei Jahre später unterstützte sie das Empire uneingeschränkt im Weltkrieg.

Dies war die Bühne, die Gandhi bei seiner Ankunft in Bombay 1915 betrat, nach 21 Jahren in Südafrika. Obwohl ihm der Ruf eines furchtlosen Sprechers der dortigen indischen Minderheit vorausging, hatte er keinerlei Erfahrung mit dem politischen Leben Indiens und beschränkte sich zunächst auf Studienreisen und die Einrichtung eines Ashram in Ahmedabad. Doch gegen Ende des Krieges hatte ihn seine aktive Unterstützung der Kämpfe von Indigoarbeitern in Bihar sowie von Bauern und Textilarbeitern in Gujarat (durch Taktiken, die er in Südafrika entwickelt hatte) landesweit bekannt gemacht. Inner-

halb zweier weiterer Jahre hatte er die indische Politik grundlegend verändert; er führte die erste antibritische Massenbewegung seit der Meuterei an und wandelte den Kongreß zu einer politischen Volksbewegung um. Nach den Unruhen zwischen 1919 und 1921 forderte er die britische Regierung in den Jahren 1930 und 1931 sowie 1942 und 1943 mit zwei weiteren, immer größeren Kampagnen heraus und markierte damit bedeutende Etappen im Kampf um die nationale Unabhängigkeit.

Bei der Orchestrierung dieser Massenbewegungen zeigte sich, daß in Gandhi Begabungen in einer Weise zusammentrafen, wie es bei einem politischen Führer selten der Fall ist. Die wichtigste war seine charismatische Fähigkeit, die Emotionen der Berührung zu mobilisieren. Auf dem Lande empfingen ihn ehrfürchtige Menschenmengen wie einen Halbgott. Doch dieser Zug, so ausgeprägt und spektakulär er in seinem Falle auch war, ist bei der Führerschaft jeder nationalistischen Bewegung mehr oder weniger vorauszusetzen. Was Gandhi einmalig machte, war die Kombination seines Charismas mit drei weiteren Begabungen. Er war ein hervorragender Organisator und Spendeneinwerber – fleißig, effizient, sorgfältig –, der die Kongreßpartei von oben bis unten umbaute, ihn auf nationaler Ebene mit einer ständigen Exekutive ausstattete, heimat Sprachliche Führungsgremien in den Provinzen schuf und lokale Vertretungen in den Distrikten, und der dafür sorgte, daß die Zahl der Delegierten dem Bevölkerungsanteil entsprach – von einer wohlgefüllten Kasse nicht zu reden. Andererseits war er – obwohl von seinem Temperament her in vieler Hinsicht ein Autokrat – an der Macht *per se* nicht interessiert und blieb immer ein vorzüglicher Vermittler zwischen verschiedenen Individuen und Interessengruppen sowohl innerhalb der Partei als auch bei den bunt gemischten Unterstützern in der Gesellschaft. Schließlich war er, obwohl kein großer Redner, ein außerordentlich scharfsinniger und gewandter Kommunikator, wie die hundert Bände mit seinen Artikeln,

Büchern, Briefen, Telegrammen belegen (weit umfangreicher als die Werke von Marx oder Lenin, gar die von Mao). Zu diesen politischen Talenten kamen eine stete Herzlichkeit, ein koboldhafter Humor und ein eiserner Wille. Es überrascht nicht, daß eine derart magnetische Persönlichkeit solch leidenschaftliche Bewunderung auf sich ziehen sollte, damals wie seither.

Doch Gandhis Erfolge gingen zu Lasten der Sache, der er diente. Im 20. Jahrhundert gab es eine ganze Reihe von religiösen Führern nationaler Bewegungen – unter anderen den Großmufti und den Abbé Youlou, Erzbischof Makarios und Ajatollah Khomeini. Für die meisten war ihr Glaube den politischen Absichten nachgeordnet, ein Instrument oder ein Zierat wesentlich irdischer Ziele. In einigen Fällen (wie bei Khomeini) gab es keinen wesentlichen Unterschied, religiöse und politische Ziele waren eins, ein Konflikt zwischen beiden war ausgeschlossen. In dieser Galerie hängt Gandhis Bildnis für sich allein. Nur ihm galt die Religion mehr als die Politik. Und es gab einen weiteren Unterschied: Gandhi hatte nicht nur kein religiöses Amt inne, seine Religion war in besonderem Maße von ihm selbst formuliert, sie entsprach keinem damals existierenden Glaubenssystem. Welch seltsames Potpourri Gandhis Glaube war, darüber wird man in den zahllosen beschönigenden Kommentaren nichts finden, die seine Schriften für den heutigen Gebrauch zurechtstutzen – so wie der Pentateuch plötzlich eine Blaupause für den Universalismus und der Koran fast schon eine Ouvertüre zum Feminismus sein soll. Die erste sorgfältige Darstellung von Gandhis Glauben verdanken wir Kathryn Tidricks Werk *Gandhi: A Political and Spiritual Life*, das 2006 unter dröhnendem Schweigen der Öffentlichkeit erschien – nicht nur in Indien (was vielleicht zu erwarten war¹⁶), sondern auch in England.

Gandhis Glaube entsprang, wie die Autorin zeigt, einer Kreuzung aus jainistisch akzentuierter Hindu-Orthodoxie und spätviktorianischem Mystizismus – Madame Blavatsky, der Theosophie, spiritisti-

schen Techniken und der *Esoteric Christian Union*. Die beiden Ideenwelten stehen in einer gewissen Verbindung, da deformierte Vorstellungen aus der ersteren – Karma, Reinkarnation, asketische Selbstvervollkommnung, Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen – in der letzteren okkultistische Form annahmen. Als junger Mann war Gandhi mit dem hinduistischen Kanon wenig vertraut, und er formte ihn für sich mit Hilfe des westlichen Spiritualismus jener Zeit um. Sein einziges Ziel im Leben, entschied er, sollte es sein, *moksha* zu erreichen: jenen Zustand der Vollkommenheit, in welchem der Zyklus der Wiedergeburt ans Ende kommt und die Seele zur endgültigen Vereinigung mit Gott gelangt. »Ich strebe nach dem himmlischen Königreich, das da *moksha* heißt«, schrieb er, »und zwar in diesem jetzigen Leben.« Der Weg dorthin sei »die Kreuzigung des Fleisches«, ohne die es unmöglich sei, »Gott von Angesicht zu Angesicht zu sehen« und eins mit ihm zu werden. Doch könnte eine solche Vollkommenheit erreicht werden, dann ginge das Göttliche auf Erden umher, denn »es hat keinen Sinn, den Unterschied zwischen einem vollkommenen Menschen und Gott erfassen zu wollen«. Dann wäre seine Befehlsgewalt über seine Landsleute grenzenlos: »Wenn ich ein vollkommenes Wesen bin, muß ich nur ein Wort sagen, und die Nation hört mir zu.«¹⁷

Die Kasteiung des Fleisches bedeutet in diesem Zusammenhang viel mehr als die vegetarischen Vorschriften, die seine Kastentradition mit sich brachte. Nicht in der Nahrung, sondern in der Sexualität lag die höchste Gefahr für die Befreiung der Seele. In Gandhis wildem Ekel vor dem Geschlechtsverkehr vermengen sich christliche Ängste vor der Sünde mit hinduistischen Befleckungsphobien. Ein zölibatäres Leben war nicht lediglich die Pflicht einiger Auserwählter. Es wurde allen abverlangt, die ihrem Land wirklich dienen wollten. »Ein Mann, der unkeusch ist, verliert seine Kraft, er wird schwächlich und feige. Wessen Gedanken tierischen Leidenschaften hingegeben sind, der ist keiner großen Anstrengung fähig.« Wenn ein Ehepaar diese Leiden-

schaften befriedigt, ist dies immer noch »eine Hingabe ans Tierische«, die »außer zur Fortpflanzung der Rasse strikt verboten ist«¹⁸. Auf der Höhe der politischen Mobilisierung 1920 war sogar die eheliche Vereinigung unstatthaft: Alle Inder mußten auf den Geschlechtsverkehr verzichten, als »gegenwärtig notwendige Maßnahme im augenblicklichen Stadium der nationalen Entwicklung«. Vollkommene Enthaltsamkeit – *brahmacharya* – war von so überragender Wichtigkeit, daß eine unwillentliche Ejakulation im Alter von 65 Jahren Thema eines selbstquälerischen Kommuniqués wurde. Mit 77 prüfte er sich, indem er nackt neben seiner Großnichte schlief, und schrieb: »Und wenn nur ein einziger *brahmachari* nach meiner Vorstellung entsteht, wird die Welt erlöst.« Würden seine Vorstellungen allgemein befolgt, wäre die logische Folge »nicht die Auslöschung der menschlichen Spezies, sondern deren Übergang auf eine höhere Ebene«¹⁹.

Der Extremismus dieser Art beschränkte sich nicht auf das Schlafzimmer. Dort regierte ein uraltes Böses, doch andere, nicht weniger tödliche Gefahren waren jüngerer Ursprungs. Gandhi zählte einige von ihnen in der einzigen zusammenhängenden Darlegung seines Glaubens auf, in *Hind Swaraj*, verfaßt 1909. Dort erklärte er, daß Maschinen »eine große Sünde darstellen«, daß »Eisenbahnen die Pest verbreiten« und »Hungersnöte vermehrt haben« und »die böse Natur des Menschen« begünstigen. Krankenhäuser sind »Institutionen für die Verbreitung der Sünde. Die Menschen achten weniger auf ihren Körper, und die Unmoral steigt.« Ein Bauer braucht keine »Kenntnis des Alphabets«, die ihn nur »unzufrieden mit seinem Schicksal« machen würde. Weder »Grundschule noch höhere Bildung« werden »für die Hauptsache benötigt«, die darin besteht, »uns zu Männern zu machen«. All diese ruinösen Neuerungen sind Exporte der »satanischen Zivilisation« des Westens, deren »Anhänger seelenruhig aussprechen, daß es ihnen nicht darum geht, Religion zu lehren« – »einige halten diese«, unglaublicherweise, »sogar für einen abergläubischen Auswuchs.«

Leseprobe aus:

Perry Anderson
Die indische Ideologie

Aus dem Englischen von Joachim Kalka

208 Seiten · Halbleinen · fadengeheftet

Die englischsprachige Originalausgabe erschien 2012 unter dem Titel »The Indian Ideology« bei Three Essays Collective in Gurgaon, Indien. Die deutsche Übersetzung der Essays von Joachim Kalka – für diese Ausgabe durchgesehen – wurde zuerst in »Lettre International« veröffentlicht.

© 2012 Perry Anderson

© der deutschen Übersetzung:

2014 Berenberg Verlag, Sophienstraße 28/29, 10178 Berlin

Konzeption|Gestaltung: Antje Haack|Lichten.com

Satz|Herstellung: Büro für Gedrucktes, Beate Mössner

Reproduktion: Frische Grafik, Hamburg

Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-937834-70-2



BERENBERG