

Dietrich Conrad

Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit — ein Brief Gandhis zur Universalen Menschenrechts- deklaration der UN

Der Gedanke, man könne von einem Repräsentanten „östlicher“ Kultur wie Gandhi etwas für die Theorie der Menschenrechte lernen, wäre vor nicht allzulanger Zeit wohl als abwegig erschienen bzw. gar nicht erst aufgekomen. Die Idee der Menschenrechte war eine Hervorbringung okzidentalens Geistes und der Institutionengeschichte einiger weniger westlicher Länder. Sie war zwar ihrem Anspruch nach, *per definitionem*, universal, wie die Idee *des* Menschen und der Menschheit überhaupt. Universalität bedeutete hier aber zunächst einmal die allgemeine Maßstäblichkeit *okzidentaler* Begriffe, wie sie die neuzeitliche europäisch-amerikanische Zivilisation aufgrund eines als einzigartig empfundenen Entwicklungsvorranges mit Selbstverständlichkeit in Anspruch nahm. Kaum daß man sich eine Einschränkung oder Modifikation dieser Allgemeingültigkeit auch nur als theoretische Möglichkeit vorstellen konnte.'

Es war deshalb etwas Neues, für eine tiefgehende Veränderung der Weltsituation Symptomatisches, daß sich im Frühjahr 1947 die UNESCO, im Rahmen einer Umfrage anlässlich der Vorarbeiten zur Universalen Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen, auch an Vertreter außereuropäischer geistiger Traditionen wandte mit dem Ansuchen, zu den theoretischen Problemen einer Menschenrechtserklärung im 20. Jahrhundert Stellung zu nehmen. In dem erläuternden Exposé, das dem eigentlichen Fragebogen beigegeben war, ist — als einziger — „Mahatma Gandhi“ persönlich genannt. Unzweifelhaft wird damit der Führer der damals exemplarischen, anti-kolonialen Unabhängigkeitsbewegung angesprochen, aber offenbar auch, wie der Text erkennen läßt, der Repräsentant der spirituellen, „mystischen“ Tradition Indiens, von der man sich Neues, Andersartiges verspricht.²

Gegenüber solchen, an die Person und die historische Stunde geknüpften Erwartungen und auch der intellektuell etwas präntiösen Ausführlichkeit des Fragebogens³ fällt die Antwort Gandhis recht nüchtern, ja

deutlich zurückhaltend aus. Sie ist enthalten in einem kurzen Schreiben an den Generaldirektor der UNESCO, Julian Huxley; die wesentlichen Sätze seien hier wörtlich angeführt:

"I am afraid I can't give you anything approaching your minimum. That I have no time for the effort is true enough. But what is truer is that I am a poor reader of literature past or present much as I should like to read some of its gems. Living a stormy life since my early youth, I had no leisure to do the necessary reading.

I learnt from my illiterate but wise mother that all rights to be deserved and preserved came from duty well done. Thus the very right to live accrues to us only when we do the duty of citizenship of the world. From this one fundamental statement, perhaps it is easy enough to define the duties of Man and Woman and correlate every right to some corresponding duty to be first performed. Every other right can be shown to be a usurpation hardly worth fighting for."

Dies, als repräsentativer Beitrag Indiens zu einem bedeutenden Anlaß vor dem Forum der Weltöffentlichkeit, wirkt zunächst wie das Dokument einer Verweigerung. Sicher, der einleitende, entschuldigende Hinweis auf mangelnde Zeit und auf Gandhis stürmisches Leben ist gerade in der damaligen Situation alles andere als eine Floskel. Der Brief ist im fahrenden Zug diktiert, auf der Reise nach Delhi zu der entscheidenden Sitzung, in der das Führungsgremium des Indischen Nationalkongresses über die Annahme des vom Vizekönig Mountbatten vorgelegten Planes zur Übertragung der britischen Herrschaft und zur gleichzeitigen Teilung Indiens zu beschließen hatte — ein Augenblick, der in aufwühlender Widersprüchlichkeit Erfolg und Scheitern von Gandhis Lebensmission in sich zusammenschloß. Gandhi kam aus der Provinz Bihar, wo er, wie zuvor schon in Kalkutta und Bengalen, unter persönlichem Lebenseinsatz sich bemüht hatte, dem aus Anlaß der Teilung zwischen Hindus und Moslems ausgebrochenen massenhaften wechselseitigen Morden Einhalt zu gebieten. Die schiere körperliche Leistung des damals 78 Jahre alten Mannes in der glühenden Sommerhitze Indiens ist erstaunlich. Abgeschrieben und abgesandt ist der Brief dann am 25. Mai 1947 in Delhi und zwar, wie beziehungsweise hinzugesetzt ist, in der *Bhangi Colony*, d. h. in der Siedlung einer der niedersten Unberühbarenkassen, am Stadtrand zwischen Neu- und Alt-Delhi, wo Gandhi damals demonstrativ Aufenthalt genommen hatte. Man kann sich die Distanziertheit des Blicks aus diesen Slums, inmitten eines Aufruhrs politischer Ereignisgeschichte, auf die gepflegte Atmosphäre internationaler Expertentreffen in westlichen Hauptstädten unschwer vorstellen.

Dennoch hat Gandhi es nicht bei der bloßen Entschuldigung belassen, wie etwa der gleichfalls angeschriebene Nehrus, sondern jene wenigen

Sätze zur Sache angeschlossen, die uns hier beschäftigen, weil sie merkwürdig eine Art Abweisung mit positivem Hinweis verbinden. Abweisend und befremdlich ist vor allem gegenüber dem Plan einer neuen Menschenrechtserklärung die Betonung von Pflichten als vorrangig. Dem historischen Ursprung nach sind Pflichten-Deklarationen ein im echten Sinne reaktionäres Programm, schon im Zeitalter der französischen Revolution gegen die Erklärung der Menschenrechte von den Konservativen in der Nationalversammlung von 1789 ebenso ins Feld geführt⁶ wie anschließend z. B. von dem vertrauten Mitarbeiter Metternichs, Friedrich v. Gentz.⁷ Erst recht befremdlich ist aber dieser Akzent in der Situation von 1947: es ist der Schock über die Exzesse einer ins Hybride gesteigerten Staatlichkeit, über die menschenverachtenden modernen Zwangsherrschaften, was mitten im 20. Jahrhundert, seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Bewegung für eine universale Erneuerung der Menschenrechtsidee angetrieben hat. Pflichten des Individuums sind demgegenüber etwas, dessen nähere Bestimmung und Durchsetzung sich unweigerlich wiederum der Staat zu eigen machen wird. § Wie einer der angesehensten Völkerrechtsgelehrten um diese Zeit schrieb, hat man zwar allen Grund, die Rechte des Individuums gegen den Staat, nicht aber, die Rechte des Staates auf Pflichtbefolgung durch die Individuen unter besonderen Schutz zu stellen: "There is no imperative need to safeguard the State against man."⁹ Ausgerechnet Gandhi, der Revolutionär und Führer einer Befreiungsbewegung, scheint sich solchen Gedankengängen zu verschließen und sich Sorgen um die „Usurpation“ von Individualrechten zu machen.

Abgewiesen wird im übrigen auch implizit das Ansinnen eines auf besondere Art „indischen“ und neuartigen Grundrechtsverständnisses. Was Indien beizutragen hat, ist offenbar nicht miraculöse Spiritualität, auch nicht der beliebte Hinweis auf esoterische Schätze der klassischen Literatur, sondern die Erinnerung an altbekannte, unliterarische Mutterweisheit und an *common sense*. Die selbstverständliche Voraussetzung einer gemeinsamen *conditio humana* — "Man and Woman" sagt Gandhi ausdrücklich für das herkömmliche (Rights of) Man — enthält nun allerdings eine für das Vorhaben der UNESCO wichtige Option für Universalität. Diese Option wird noch deutlicher, wenn man einmal hinter den Wortlaut des Textes zurückgeht und, Gandhis antiliterarische Attitüde durchbrechend, nach möglichen Quellen seiner Auffassung fragt. Man wird dann finden, daß der als Lehre einer illiteraten indischen Mutter vorgestellte Satz jedenfalls *auch* ein literarisches Muster hat — nicht in Indien, sondern in Europa. Er stammt, in fast wörtlicher Übersetzung, aus einer von Gandhi früh gelesenen Schrift des italienischen Revolutionärs Giuseppe Mazzini «Doveri dell'Uomo»: «... che ogni

vostro *diritto* non può esser frutto che d'un *dovere* compito.»¹⁰ Daß Gandhi, der die Urheberschaft Mazzinis sonst keineswegs verleugnet, an dieser Stelle den Gedanken in autochthoner, volkstümlicher Verkleidung vorbringt, hat offenbar den Sinn einer subtilen, aber um so entschiedeneren universalistischen Aussage. Damit ist zugleich ein Fingerzeig gegeben, in welcher Weise man den äußerlich einfachen, aber sorgfältig stilisierten Brief zu lesen hat.

Ein weiteres Indiz für mögliche unerwartete Zusammenhänge ist die schon gestreifte Schlußwendung über Usurpation von Rechten. Im Umkehrschluß läßt sich ihr nämlich entnehmen, daß Rechte offenbar etwas sind, wofür man zu kämpfen hat. Der Gedankengang scheint nicht der einer obrigkeitlichen Rechtsgewährung und -verbürgung zu sein — und käme sie von der neuen internationalen Obrigkeit der UN —, sondern eher einer Identifizierung aus sich heraus verpflichtender Ansprüche, „für die es sich zu kämpfen lohnt“, einer Deklaration in diesem feststellenden, „deklaratorischen“ Sinn.

Diese Andeutung führt auf das eigentliche Auslegungsproblem des Briefes. Er steht nämlich unvermittelt, dem Anschein nach geradezu konträr, neben einer Fülle gänzlich andersartiger Äußerungen Gandhis zu Menschenrechtsfragen. Dazu muß in gewisser Weise schon die quasi anwaltlich-professionelle Berufung auf Freiheit und Gleichheit des britischen Reichsbürgers gerechnet werden, wie sie in den politischen Schriftstücken der südafrikanischen Zeit mit Regelmäßigkeit auftaucht — als Einforderung selbstverständlicher Rechte im unbedingten, abstrakten Sinn, ohne Relativierung durch vorgängige Pflichterfordernisse. Bei den entscheidenden Londoner Verhandlungen über den Status der indischen Minderheit in der geplanten südafrikanischen Union im Jahre 1909 ist die Frage des abstrakten *Rechts* und des „Prinzips“ der Rechtsgleichheit (unbeschadet praktisch hinzunehmender Modifikationen) geradezu Kernpunkt der von Gandhi vertretenen Position. Von Pflicht ist in einem für die Beurteilung unseres Brieftextes aufschlußreichen Zeitungartikel jener Zeit zunächst einmal als einer Durchsetzungspflicht die Rede:

"The genius of the British Constitution requires that every subject of the Crown should be free as any other, and, if he is not, it is his *duty to demand and fight for his freedom* so long as he does so without injuring anyone else."¹²

Die Begründung aus einem vagen Idealbild des „Genius“ oder materialer Prinzipien der britischen Verfassung — positiv-rechtlich kaum aufweisbar — geht mit dem Schwinden des Vertrauens in dieses Konstrukt in unbefangenen naturrechtliche Postulate einer „elementaren“, „natürlichen“ oder „unveräußerlichen“ Freiheit über.

Mit naturrechtlichem Pathos vorgetragene Freiheitsforderungen — und zwar bezogen sowohl auf *civil liberty* und die elementaren Rechte des Individuums¹³ wie auf die politische Freiheit der indischen Nation — sind in der Zeit des Unabhängigkeitskampfes an der Tagesordnung. Es mag genügen, hier aus zwei von Gandhi entworfenen Resolutionen der Kongreßführung zu zitieren. Die sog. Unabhängigkeitserklärung des indischen Nationalkongresses vom 26. 1. 1930 beginnt mit den Worten:

"We believe that it is the inalienable right of the Indian people, as of any other people, to have freedom and to enjoy the fruits of their toil and have the necessities of life, so that they may have full opportunities of growth."¹⁴

In einer Resolution vom 15. 9. 1940 heißt es:

"The All-India Congress Committee cannot submit to a policy which is a denial of India's natural right to freedom, which suppresses the free expression of public opinion, and which could lead to the degradation of her people and to their continual enslavement."¹⁵

Solche Sprache samt der Beschwörung geläufiger Formeln des westlichen Konstitutionalismus gehörte sicherlich zunächst einmal ganz einfach zum politischen Geschäft. Aber Gandhi trat neben solchen offiziellen Verlautbarungen immer wieder mit persönlichen Kommentaren und Konkretisierungen hervor, die gegenüber einem konventionellen Verständnis das rebellische und sozusagen undomestizierte Wesen der so geforderten Freiheit herauskehren: Freiheit ist die Fähigkeit, individuell oder kollektiv „Nein“ zu sagen¹⁶; sie ist nichts wert, wenn sie nicht das Recht einschließt, zu irren oder sogar zu sündigen¹⁷; nationale Freiheit entsteht nicht aus einer Machtübergabe an wenige Repräsentanten, sondern aus dem Erwerb der Fähigkeit aller, Widerstand gegen Mißbrauch der Regierungsautorität zu leisten.¹⁸ Schließlich, in letzter Instanz, ist Freiheit das natürliche, angeborene und unveräußerliche Recht des Individuums wie der Nation auf Gehorsamsverweigerung und zivilen Widerstand.¹⁹

Wer ein aufsässiges, ja anarchisches Temperament aus solchen Äußerungen heraushört, irrt sich nicht. Wir befinden uns nicht im Gedankenkreis von Ruhe und Ordnung als Primärwerten. Der Befriedungsfunktion einer als „Staat“ organisierten Gewaltmaschinerie begegnet der Tolstojaner Gandhi grundsätzlich mit Mißtrauen. Wenn sie dann als Rechtfertigungsargument für kolonialstaatliche Herrschaft herhalten muß — und die *Pax Britannica* spielte eine beträchtliche Rolle in der kolonialen Legitimationsideologie —, so fällt seine Option für primäre, anarchische

Freiheit unzweideutig aus. Drastisch z. B. in der berühmten Aufforderung an die Briten zum bedingungslosen Abzug 1942: "... they have to leave India in God's hands, but in modern parlance to anarchy..."²⁰, – mit der durchaus ins Auge gefaßten Konsequenz eines möglichen Bürgerkrieges, aus dem das wahre Indien dann hervorgehen werde.

Es handelt sich nicht um einen momentanen Einfall unter dem Eindruck der Kriegsereignisse. Bereits 1930, vor Beginn des zweiten großen Aufstandes, hatte er in gleichem Sinne, sogar noch krasser geäußert:

"We are so very much fear-stricken that a severance of the British connection means to us violence and chaos. Well, I want to make myself clear once more. Votary as I am of non-violence, if I was given a choice between being a helpless witness to chaos and perpetual slavery, I should unhesitatingly say that I would far rather be witness to chaos in India, I would far rather be witness to Hindus and Mussulmans doing one another to death than that I should daily witness our gilded slavery."²¹

Solche, bis in die Tage der Teilung und der schon beginnenden Zusammenstöße zwischen Hindus und Muslims wiederholten Stellungnahmen muß man sich in der erschreckenden Unbedingtheit, ja Wildheit des Freiheitswillens vor Augen halten und muß sie neben der moralischen Strenge des UNESCO-Briefes sehen, um nicht diesen Revolutionär als Prediger pflichteifriger Untertanengesinnung mißzuverstehen.

Wie aber soll man die Pflichtenpredigt verstehen? Auch sie ist kein Gelegenheitseinfall, kein frommer Kalenderspruch für UNESCO, sondern ein seit Gandhis frühem Manifest indischer Selbstbestimmung "Hind Swaraj"²³ ständig wiederholter Grundgedanke. Aber dieser Gedanke ist nicht — soviel dürfte aus dem merkwürdigen Nebeneinander schon hervorgehen — die übliche Entgegensetzung eines traditionell-indischen Pflichtkonzeptes (*dharma*) gegen westliches Denken in subjektiven Rechten.²⁴ Gandhi knüpft an dieses Klischee sogar gelegentlich an und nimmt dafür die Autorität des berühmten Indologen Max Müller in Anspruch.²⁵ Allein, wie häufig, verwandelt sich ihm der Gedanke unter der Hand. Denn die Erfüllung von Pflichten erscheint hier nicht so sehr als Vorbedingung und nicht als Prinzip des Gegensatzes oder der Einschränkung, sondern als *Quelle* von Rechten.

Man kommt dem Zusammenhang näher, wenn man das Augenmerk neben dem pauschalen, insbesondere nationalen Freiheitsanspruch auf Einzelrechte richtet. Sie begegnen ebenfalls nicht selten als politische Forderungen oder theoretische Postulate, durchweg ohne augenscheinliche Verknüpfung mit dem Pflichttheorem, eher konventionell im Rahmen des als "civil liberty" Erwartbaren oder in konkreter Pointierung, allerdings mit charakteristischen Unterschieden der Emphase.

Nimmt man zunächst wiederum ein eher offizielles Schriftstück, den 1931 gemeinsam mit Nehru verfaßten Entwurf einer Erklärung von Grundrechten und sozialen Programmsätzen für die Verfassung eines freien Indiens²⁶, so findet man unter "1. Fundamental Rights" allen anderen Rechten vorangestellt die Gruppe Vereinigungsfreiheit, Rede- und Pressefreiheit, Gewissens- und Religionsausübungsfreiheit. Oben sahen wir schon in der Kongreß-Resolution vom 15. 9. 1940, daß der Vorwurf der Verweigerung von Indiens natürlichem Recht auf Freiheit an *einem* bestimmten Recht näher konkretisiert wird: als Unterdrückung des freien Ausdrucks der öffentlichen Meinung. Insbesondere Freiheit der Rede, der Schrift und der Presse, aber auch der Versammlung und Vereinigung werden beständig mit derselben Unbedingtheit wie die (nationale) Freiheit schlechthin, als elementare Rechte, als Fundament der Freiheit, als beinahe schon die ganze Freiheit (*swaraj*)²⁷ eingefordert, als etwas, was dem Menschen ebensowenig verboten werden könne wie Atmen, Essen und Trinken²⁸, etwas, worüber es kein Verhandeln und keinen Kompromiß geben dürfe.²⁹

Der Zusammenhang dieser Freiheiten der öffentlichen Meinungsbildung mit den eigenartigen, gewaltlosen Kampfmethoden Gandhis liegt auf der Hand. Den gewaltlosen Aufstand insgesamt hat er einmal als Kampf zwischen dem Reich der Gewalt und der öffentlichen Meinung bezeichnet.³⁰ Entsprechend mußte die gegen diese Methoden gerichtete staatliche Repression die Freiheit der Meinungsäußerung, in ihren individuellen wie kollektiven Erscheinungsformen, fast zwangsläufig zum besonderen Kampftema machen.

Umgekehrt dürfte es eben diesem praktischen Zusammenhang zuzuschreiben sein, daß das Recht der persönlichen Freiheit im engeren Sinne, d. h. Schutz vor willkürlichen Verhaftungen, Strafen und entsprechende Verfahrensgarantien, nur formelhaft und konventionell in Gandhis Rhetorik auftaucht. Man klagt sie ein als selbstverständlichen Bestandteil von *civil liberty*, im Rahmen einer zivilisierten Rechtstradition zumal angelsächsischer Prägung schon aus Gründen indischer Selbstachtung ohne weiteres zu beanspruchen, nicht aber gedanklich zu elaborieren. Dieser Ton ist bemerkenswerterweise auch für die direkt gegen ein Ausnahmegesetz über Präventivhaft gerichtete Agitation des Jahres 1919 ("Rowlatt Satyagraha") kennzeichnend.³¹ Allein sehr viel anders läßt sich kaum argumentieren im Rahmen von Kampagnen, deren Pointe die Provozierung von Verhaftungen durch demonstrative Gesetzesübertretungen ist (*courting arrest*). "We seek arrest because the so-called freedom is slavery."³² Wer dergestalt den Gang ins Gefängnis inszeniert, um dramatisch klarzumachen, daß in Wahrheit ganz Indien ein Gefängnis ist, wer einem verehrten Freund und Mitstreiter auf die Nachricht von

seiner Verhaftung als *civil resister* und bevorstehender Verurteilung zu Gefängnisstrafe ein Telegramm mit der Botschaft schickt: "Good. Hope you get maximum penalty"³³, der kann kaum im selben Atemzug über persönliche Freiheit als unverzichtbares Elementarrecht philosophieren. In dem erwähnten Grundrechtsentwurf der sogenannten Karachi-Resolution von 1931 fehlt die persönliche Freiheit nicht; aber sie erscheint als letzter Punkt zusammen mit dem Schutz vor willkürlichen Eingriffen in das Eigentum — in dieser Zusammenstellung und in der Sprache an die amerikanischen *due-process-Formeln* angelehnt, aber ohne das entscheidende Garantieelement des *due-process*: unter uneingeschränktem Gesetzesvorbehalt.³⁴

Allerdings verdeckt die konventionelle Zusammenstellung einen gerade an dieser Stelle verlaufenden fundamentalen Bruch mit der okzidentalen Tradition. Während Detailregelungen zum Schutz der persönlichen Freiheit in der Situation des Jahres 1931 vielleicht aus lediglich pragmatischen Gründen als nicht vordringlich erscheinen mochten, beruht die schwache Stellung des Eigentums — z. B. das Fehlen jeglicher Entschädigungsgarantie bei Enteignung — auf einer grundsätzlichen Abwertung. Diese Haltung hat jedenfalls bei Gandhi eine religiöse Wurzel in der hinduistischen asketischen Tradition, in welcher Besitzlosigkeit (*aparigraha*) eine der fünf Kardinaltugenden ist.³⁵ Besitz (im Sinne von Eigentum) ist eine der religiösen Wahrheitserfahrung hinderliche Verstrickung in die Dinge der Welt. Gandhi, der die traditionellen weltflüchtigen Asketenideale in solche innerweltlicher Askese und tätigen Dienstes an der Gesellschaft umsetzt, ist schon in Südafrika zu der Überzeugung gelangt, daß die Sorge um eigenen Besitz der geforderten Konzentration und Risikobereitschaft bei seiner politischen, gesellschaftsreformerischen Tätigkeit im Wege steht und hat sein damals beträchtliches Vermögen als Trustvermögen der zur Produktion seiner Wochenzeitung "Indian Opinion" gegründeten Siedlerkolonie bei Durban übermacht. Um diese Zeit hatten sich seine Anschauungen unter dem Einfluß der Schriften Tolstois³⁷ zu einer allgemein sozialkritischen Position ausgeweitet. Eigentum, die Ansammlung großer Vermögensmassen in den Händen weniger und die dadurch entstehende Ungleichverteilung sind es eigentlich, was die staatliche Gewaltmaschinerie in Bewegung setzt. Eigentum produziert Gewalt durch seine Ausschließungs- und zugleich Akkumulationstendenz, d. h. einerseits durch den mit der Eigentumskonzentration zwangsläufig verbundenen Eingriff in den lebensnotwendigen Bedarf der Vielen, andererseits durch die notwendig gewaltsame Verteidigung der so entstandenen „unnatürlichen“ Ungleichheit, insbesondere der mittels des Eigentums begründeten Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse. Eine katastrophale, im wörtlichen Sinne tödliche Un-

gleichverteilung, abenteuerlicher Luxus auf der einen, Massenelend auf der anderen Seite, stand ja im kolonialen Indien handgreiflich vor Augen. Vor diesem Hintergrund ergeben sich in individual-ethischer Reflexion krasse Formulierungen wie: „Besitz erscheint mir als Verbrechen“³⁸, ebenso aber im großen Maßstab politischen Programms etwa die Ankündigung auf der *Round Table* Konferenz in London 1931, der indische Nationalkongreß werde, zur Macht gelangt, Vermögens- und Landumverteilungen größtenteils durchzuführen, und zwar durch Enteignung ohne Entschädigung.

Es mag durchaus mit der Entschiedenheit solcher Ankündigungen zusammenhängen, daß man im Britischen Parlament sich veranlaßt sah, von der Ablehnung aller indischen Wünsche nach einer Grundrechtsdeklaration gerade an diesem Punkt eine Ausnahme zu machen und eine vereinzelte grundrechtsartige Schutzgarantie für das Eigentum in das neue Verfassungsgesetz für Indien aufzunehmen.⁴⁰ Man hatte richtig verstanden, daß mit dem selbstverständlichen, angelsächsischem Rechtsdenken geläufigen Gleichklang von *liberty* und *property* bei der revolutionären Kongreßführung nicht zu rechnen war — entgegen dem in der Karachi-Resolution erweckten Anschein.

Im Menschenrechtsverständnis Gandhis hat die Zerreißung des traditionellen Zusammenhanges von Eigentum und Freiheit eine systematisch zentrale Bedeutung weit über die pragmatischen Fragen bestimmter Umverteilungsprogramme hinaus. Jener Zusammenhang bezeichnete die eine Hauptentwicklungslinie der abendländischen Menschenrechtstradition, von der englischen Naturrechtsphilosophie ausgehend, in Frankreich von der Physiokratie aufgenommen und bis zur Überhöhung von Arbeitsfähigkeit und Eigentum als „heiligen“, „unantastbaren“ usw. Rechten gesteigert, noch in der marxistischen Arbeitswertlehre nachwirkend. Die Vorstellung von Eigentum als Fähigkeit und Produkt tätiger Aneignung verband sich hier mit der als aktive Lebensentfaltung aufgefaßten Freiheit zu einem integralen Recht expansiver Selbstverwirklichung und Selbstherrschaft im eigenen Bereich. Den bündigen Ausdruck solcher Identifikation gab John Locke mit dem Gebrauch des Wortes "property" als umfassender Bezeichnung für Leben, Freiheit und Eigentum.⁴² Die mit diesem Vorstellungsmuster einhergehende, eigentümliche Blindheit des Liberalismus für das *freiheitsbedrohende* Potential eines undifferenzierten Eigentumsrechtes hat umgekehrt später die Menschenrechtsidee insgesamt den Verdächtigungen der marxistischen Kritik ausgesetzt, lediglich Ideologisierung des Eigentümerinteresses zu sein, „des auf sich, sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogene(n) und vom Gemeinwesen abgesonderte(n) Individuum(s) ...“^{a3}

Was allerdings Marx als Allheilmittel erschien, Aufhebung des Privat-

eigentums durch Kollektivierung, macht in Gandhis Augen das Übel nur schlimmer. Denn damit wird das Gewalt- und Herrschaftspotential des Eigentums mit dem noch gefährlicheren des Staates verschmolzen. In dem Dilemma zwischen privater und staatlicher Freiheitsbedrohung entwickelt er seine sogenannte Treuhandtheorie des Eigentums. Nach dieser, von Prinzipien der englischen Equity-Rechtsprechung angeregten Lehre⁴⁴ kann Eigentum, auch „großes“, über den persönlichen Bedarf des Eigentümers hinausgehendes Eigentum, insbesondere Eigentum an Produktionsmitteln und die darin liegende Bestimmungsmacht, in der modifizierten Form weiterbestehen, daß der Eigentümer es fremdnützig als Treuhänder für den jeweils relevanten Personenkreis (etwa Betriebsbelegschaft, Gemeinde oder größeres Gemeinwesen) verwaltet. Die Einzelheiten gehören nicht hierher. Der Grundgedanke ist jedoch klar: anstelle einer Aufhebung des Privateigentums seine „Entschärfung“ durch Ent-Privatisierung und soziale Inpflichtnahme herbeizuführen.

Dieser Grundgedanke, viel gescholten wegen seiner Vagheit und angeblichen Konsequenzlosigkeit und insbesondere von sozialistischen Kritikern mit ebensoviel Schärfe wie Unverstand abgetan, wird nur angemessen beurteilt, wenn man ihn als allgemeines Gerechtigkeitsprinzip versteht, das näherer konkreter, situationsangemessener Ausgestaltung bedürftig und fähig ist. Sie kann entweder freiwillig, punktuell ins Werk gesetzt werden — wie in dem schon erwähnten persönlichen Beispiel Gandhis — oder auf dem Wege allgemeiner gesetzlicher Regelung. Menschenrechtliche Qualität behält jedenfalls das Eigentum nur in einem eng mit der Person und dem Recht auf Leben zusammenhängenden Bereich: als Recht auf den lebensnotwendigen Bedarf, dem wir oben in der sog. Unabhängigkeitserklärung des Nationalkongresses bereits begegnet sind.⁴⁵ Über diesen Bereich hinaus aber ist das Eigentum gewissermaßen entlastet vom Pathos menschenrechtlicher Affirmation wie Negation, und vernünftiger Regelung zur Disposition gestellt.

Die prinzipielle Abwertung des Eigentums, in der Gandhi sich mit Nehru und dem linken Kongreßflügel von ganz verschiedenen Prämissen aus begegnete, hat erhebliche Auswirkungen auf die indische Verfassung gehabt. Mit ihr hängt zusammen, daß unter den wesentlichen Grundrechtszielen der Verfassung, wie sie in der sog. *Objectives Resolution* der Verfassungsgebenden Versammlung und in der Verfassungspräambel umrissen werden, das Eigentum nicht auftaucht.⁴⁶ So konnte die zunächst aus dem *Government of India Act* 1935 übernommene Eigentums-garantie durch eine Folge von Verfassungsänderungen zunehmend eingeschränkt und schließlich auf Initiative „Gandhianischer“ Politiker gänzlich aus dem Grundrechtsabschnitt herausgenommen werden, ohne daß der vom *Supreme Court* für unantastbar, d. h. einer Verfassungsän-

derung entzogen erklärte Wesenskern (*essential features, basic structure*) der Verfassung berührt schien.⁴⁷ In diesem Vorgang liegt ein unüberhörbares Votum einer der führenden außereuropäischen Nationen — und zwar nicht des sozialistischen Lagers — gegen westliche Tendenzen, ein undifferenziertes Eigentumsrecht als universales Menschenrecht zu etablieren.

Die Eigentumsproblematik und Gandhis eigenwillige Treuhandlösung sind nun zugleich die Stelle, an welcher die gesuchte Verbindung zwischen der Rhetorik subjektiver Rechte und dem Pflicht-Räsonnement deutlich hervortritt. In der Treuhandbindung erscheint das Prinzip der Legitimation eines Rechts durch Pflichtausübung. Und zwar, wie wir gesehen haben, zunächst gar nicht im Kern eigentlichen Menschenrechts, sondern in einem weiteren Bereich gesellschaftspolitischer Gestaltungsfreiheit. Dem entspricht eine bezeichnende Abweichung vom Vorbild Mazzinis. Dieser bezieht seine Pflichten-Rechte-Formel ganz in der Tradition Lockes auf den Ursprung des Eigentums aus der Bearbeitung der Natur: Das Eigentumsrecht ist ihm „Zeichen“ der erfüllten Menschenpflicht zur Naturveränderung.⁴⁸ Bei Gandhi hingegen ist die legitimierende Pflichterfüllung die soziale In-Dienst-Stellung, fort und fort andauernd; der naturwüchsige Ursprung interessiert nicht, ist eher suspekt. Berechtigung erwächst nicht aus der Individualisierungsleistung der Aneignung, sondern aus „Re-sozialisierung“ des zunächst Abgesonderten.

Dergestalt abgelöst von Gedanken ursprünglicher Eigentumsbegründung durch Bearbeitung wird das Prinzip übertragbar auf jede Art von Dauerprivilegierung. In einer Rede aus der Zeit des UNESCO-Briefes exemplifiziert Gandhi auf die geforderte Umwandlung indischer Fürstentokratie in treuhänderischer Verwaltung für das Volk, im öffentlichen Interesse.⁴⁹ Weiter werden gesellschaftliche Positionsvorteile aller Art, ererbte (z. B. im Kastensystem) ebenso wie in Verwertung natürlicher Begabungen und „Eigen“schaften erworbene, dem Treuhandprinzip dahingehend unterworfen, daß ihre Legitimierung von der Nutzbarmachung des geistigen wie materiellen Gewinnes für die Gesellschaft abhängt.⁵⁰ Damit bemächtigt sich das Prinzip auch des eigentlichen Menschenrechtes, des Rechtes auf Subsistenz und sogar des Rechtes auf Leben selbst. So kommt es zu dem befremdlichen Satz im UNESCO-Brief über die Abhängigkeit des Lebensrechtes von der Erfüllung der Pflicht einer „citizenship of the world“ — letzteres dürfte nicht als Weltbürgerschaft im Sinne des Kosmopolitismus zu verstehen sein, sondern als Zuwendung zur „irdischen“ Welt im Gegensatz zu weltflüchtiger Askese. Der Satz bedeutet nicht, daß Gandhi hinsichtlich der Tötung anderer Menschen, etwa durch kriegерische Gewalt oder Todesstrafe, laxen Anschauungen Vorschub leisten wollte. Das Leben des anderen ist selbst-

verständlich reflexweise durch das allgemeine Tötungs- und Verletzungsverbot (*ahimsa, non-violence*) geschützt. Aber eine individuelle Berechtigung im emphatischen Sinne eines Anspruches auf Teilnahme und Teilhabe am Leben (einschließlich des lebensnotwendigen Bedarfs) entsteht erst aus der moralisch-praktischen Zuwendung zum Leben mit anderen Menschen, z. B. in Form körperlicher Arbeit.⁵¹

Nach alledem dürfte klarer werden, warum die Freiheiten der Kommunikation anscheinend eine "preferred position" einnehmen. Die rechtsbegründende Kraft der Pflichtausübung wirkt nämlich beim Eigentum (und allen diesem Bereich zuzuordnenden Rechten einschließlich des durch den Körperbesitz vermittelten Rechtes auf physische Existenz) als Aufhebung einer dieser Art von Recht innewohnenden Tendenz antisozialer Selbstabsonderung, Selbstbehauptung und letztlich Gewaltsamkeit. Die Möglichkeit der Legitimation entsteht, mit einem Ausdruck A. Gehlens⁵², durch „Umkehr der Antriebsrichtung.“ Eben dies ist bei den Kommunikationsfreiheiten anders. Hier ist die Pflichtausübung unmittelbar, gleichsinnig, die Praxis des Rechtes selbst. Denn was dieses Recht sichern soll, ist die Mitteilung von Information, Gedanken und Überzeugungen. Die das Kommunikationsrecht antreibende Pflicht ist demnach das, was Gandhi schon seit einem biographisch frühen Zeitpunkt als Inbegriff menschlicher Bestimmung, Grund der Würde und fundamentalen Gleichheit aller menschlichen Existenz erschien: Bemühung um Wahrheit (in einem umfassenden, metaphysische wie profane Wahrheit und vor allem die moralische Richtigkeit der Lebensführung und soziale Interaktion einschließenden Sinne).⁵³ Wahrheit nicht nur in einsiedlerischer Versenkung zu erfahren, sondern in Diskussion und sozialem Lebensexperiment einschließlich des Konfliktes, herauszubringen und auch auszusprechen, ist gemeinsame für alle verbindliche Menschenpflicht (*sadharana dharma*).⁵⁴ Und da die Wahrheit, nach einer ständig wiederholten, hier nur zu erwähnenden Formel, *Gott* ist, "devotion to Truth" die Religion mit Politik verbindende Haltung, kann Freiheit der Meinungsäußerung auch einmal "full religious liberty" genannt werden.

Wahrheitsbemühung als Grundpflicht gibt endlich den Schlüssel zu der systematischen Frage, deren bisherige Übergehung vielleicht die Geduld des Lesers schon strapaziert hat: Befinden wir uns in einem rein moralisierenden Diskurs und faßt Gandhi eigentlich das spezifische Problem *rechtlicher* Rechte und Pflichten ins Auge? Die eingangs vorgebrachten Bedenken gegen allgemeine Pflichtenlehren im rechtlichen, d. h. auch staatlichen Bereich, beziehen sich ja im Kern auf die Gefahr moralischer Fremdbestimmung und fremdbestimmter Funktionalisierung des Rechts und der Person.

Die Antwort ergibt sich aus der kritischen Überzeugung, daß die

Wahrheit nicht sicher verfügbar, sozusagen nicht eigentumsfähig ist. Sie verpflichtet alle, ist aber in keines Besitz, am allerwenigsten im Besitz des Staates. Sie kommt zu uns nur als sogenannte Wahrheit⁵⁷, bedarf daher, gerade im hier interessierenden Bereich praktischer Wahrheit, der unaufhörlichen kommunikativen Erprobung und Interpretation. Die letzte Interpretationskompetenz kann nur beim Individuum liegen. Sie bezieht sich mit „Wahrheit“ zugleich auf die Bestimmung der dem Individuum jeweils zukommenden Pflicht. Hier folgt Gandhi im Verhältnis zur hinduistischen Tradition der seit dem 19. Jahrhundert herrschend gewordenen vollständigen Individualisierung des *svadharma*, d. h. der ursprünglich nach Kaste und Lebensstadium typisierten „eigenen“ Pflicht des einzelnen.⁵⁸ Pflicht ist die dem persönlichen, gewissenhaft bemühten Urteil sich jeweils (selbst irrtümlich), „von Stunde zu Stunde“ aufdrängende Aufgabe.⁵⁹ Aus der sozialen Anerkennung dieser Interpretationskompetenz erwächst das subjektive Recht.

Das subjektive Recht hat demnach die Funktion, dem Individuum den erforderlichen Freiraum zur Beurteilung und guten Erfüllung seiner subjektiven Pflicht zu sichern. In diesem Sinne, läßt sich in einer ersten Annäherung an das Verständnis des Brieftextes sagen, „kommt“ es aus gut erfüllter Pflicht, d. h. geht in seiner Begründung als Recht — als etwas, das sein *soll*, jenseits des bloßen Faktums oder der „Usurpation“ —, auf sie zurück. Die in Rede stehende Pflicht aber ist die moralische Pflicht. Dies wird schon durch die Wendung von der *gut* erfüllten Pflicht nahegelegt. Gandhi unterstreicht an anderer Stelle — in Auslegung einer berühmten Paradoxie der Bhagavadgita⁶⁰ —, daß nur die je eigene Pflicht gut erfüllte Pflicht sein kann. Mit der entscheidenden, aus dem Brieftexte nur andeutungsweise hervorgehenden Wendung, daß Pflicht das sein soll, was das Individuum in seinem Gewissen für sich persönlich jeweils als Pflicht erkennt oder zu erkennen glaubt, ist die das Individuum von außen, schematisch festlegende Rechtspflicht hier ausgeschlossen. Damit scheidet ein großer Teil der gewöhnlich die entsprechenden Verfassungskataloge füllenden Grundpflichten — alle jene aufs Verfassungspodest gehobenen einfach-gesetzlichen Pflichten wie die Pflicht zum Militärdienst, zur Zahlung von Steuern, zum Gehorsam gegen die Gesetze — aus der Betrachtung aus. Aus solchen rechtlich bestimmten Pflichten folgt nur die Festlegung auf eine einfache Ja-Nein-Entscheidung über Befolgung oder Rechtsbruch.

Das eigenartige Ableitungsverhältnis von Rechten aus erst zu bestimmenden moralischen Pflichten ergibt dagegen ein Prinzip des Überschusses des Rechtes über die Funktion: ein Bestimmungs- oder Dispositionsrecht. Dies ist die Bedeutung der von Gandhi betonten Rechte, Nein zu sagen, zu irren, zu sündigen etc. Es erklärt auch die scheinbar inkonsistente, aber beständig und prononciert erhobene Forderung nach dem

Recht auf Waffenbesitz für Inder — als Voraussetzung des moralisch geforderten Verzichts: „Denn der allein kann Gewaltlosigkeit (*ahimsa*) praktizieren, der zu töten versteht, d. h. weiß, was Gewalt ist.“⁶¹ Das Freiheitsrecht sichert die Freiwilligkeit der moralischen Entscheidung, ohne die jede sozial verantwortliche Lebensführung und menschliche Gesellschaft überhaupt unmöglich ist.⁶² In diesen Zusammenhang gehört auch — jenseits der Grundrechtsfragen — die in der Treuhandlehre liegende Hinnahme weitgehender Ungleichverteilung der Eigentümermacht. Die primär als freiwillige, moralische Verpflichtung avisierte Treuhandbindung soll die Flexibilität und Produktivität weit gestreuter sozialer (nicht: privatnütziger!) Initiativrechte erhalten. Das Lebensrecht insgesamt ist die Sicherung der persönlichen Dispositionsbefugnis über die spezifische persönliche Weise, die Pflichten der Bürgerschaft in der Welt zu erfüllen.

All dies läuft zusammen in dem Zentralbegriff der Gandhischen Grundrechtsvorstellung: *swaraj* — individuelle und kollektive Selbstbestimmung in der doppelten Bedeutung von moralischer Selbstkontrolle **und** rechtlich geschützter Unabhängigkeit von Fremdbestimmung. Aus dem Vorigen dürfte schon klar sein, daß dabei Vorstellungen von Selbstherrlichkeit des Individuums (und der Nation) fernzuhalten sind; das Grundrecht sichert den im Gewissensdialog (im nationalen Maßstab: in der aufgeklärten öffentlichen Meinung) sich herstellenden Prozeß moralischer Selbstvergewisserung.

Mit all dem steht Gandhi keineswegs außerhalb des Horizonts westlicher Traditionen. Er nimmt aber innerhalb dieser Traditionen Partei: gegen die Eigentumsphilosophie, zugunsten der älteren Herkunftslinie der Menschenrechte aus Religions-, Gewissens- und Gedankenfreiheit, wie sie zuerst von Georg Jellinek herausgearbeitet worden ist.⁶³ Damit leistet er zunächst einen für die Situation der „Dritten Welt“ politisch wichtigen Beitrag. Er unterläuft die marxistische, auf das Eigentumsphänomen fixierte Kritik der Menschenrechte, indem er auf der Höhe des 20. Jahrhunderts eine Begründung nicht aus dem possessiven, sondern dem kommunikativen Wesen der menschlichen Person gibt.

Hiermit ist indessen unser Text noch nicht ausgeschöpft. Unübersehbar geht es darin nach dem primären Wortsinn ja doch um ein Prinzip nicht nur der Legitimierung, sondern der Entstehung von Rechten. Entstehung kann allerdings unmöglich heißen: formelle Rechtsschöpfung im Sinn einer juristischen Rechtsquellenlehre. Eine subjektiv als Pflichterfüllung angesehene Praxis schafft für sich genommen keine Rechte. Offenbar ist eher an die allmähliche Genese von Rechtsvorstellungen gedacht, die sich aus der mit einer bestimmten Tätigkeit erhobenen *Pflichtbehaftung*, Pflichtdemonstration, ergeben. Die eigentliche Pointe des

Satzes ist aber das Übergehen der staatlichen Rechtsbestätigung, der Legalordnung überhaupt. Es wird eine Automatik der Rechtsentstehung aus pflichtmäßigem Verhalten behauptet — *praeter legem* und möglicherweise sogar *contra legem* —, der offenbar schließlich auch formelle Anerkennung als Recht nicht versagt werden kann.

Es liegt nahe, hier an das Beispiel der Entstehung des legalen Kriegsdienstverweigerungsrechtes aus den vielen tatsächlichen, zunächst gesetzwidrigen Gewissensakten der Verweigerung zu denken. Aber auch weniger konflikträchtige Fälle kommen in Betracht (und stehen vielleicht sogar im Vordergrund), in denen ohne Rechtsverstoß eine Art Geschäftsführung ohne Auftrag wahrgenommen wird, z. B. die Unternehmen des sog. "parallel government" durch den Kongreß während des Unabhängigkeitskampfes. Gedacht ist offenbar, daß aus der Inanspruchnahme eines pflichtlegitimierten Handlungs„rechtes“ eine Art Rechtsanwartschaft entsteht, ein faktisches Mandat aus Sachkompetenz, nach dem Satz des von Gandhi früh und viel gelesenen Emerson: "The law of nature is, Do the thing, and you shall have the power."

Wir befinden uns also im Bereich dessen, was Gandhi als seine Methode des Festhaltens an der Wahrheit (*satyagraha*) bezeichnet, nämlich des Sich-Einsetzens für moralisch-praktische Wahrheitsansprüche im Wege der gewaltlosen direkten Aktion, deren Konfliktvariante die *civil disobedience* ist. Wiederum ist dieser rebellische Sinn nur aus Andeutungen des Textes zu erschließen, aus der Erwähnung von „Kampf“, der Subjektivierung der Pflicht usw. Daß die Auslegung aber nicht zu weit geht, bestätigt jene bereits erwähnte, annähernd gleichzeitige Rede Gandhis, in der er die Rechte-Pflichten-Formel erläutert:

"The beauty of it is that the very performance of a duty secures us our right.... This is how satyagraha was born, for I was always striving to decide what my duty was."⁶⁵

In diesem, die Entscheidung über die eigene Pflicht einbegreifenden Sinne ist

„das Recht, seine Pflichten zu erfüllen, das einzige Recht, für das es wert ist zu leben und zu sterben.“⁶⁶

Deshalb wohl nennt Gandhi einzig das umfassende, konkretisierungsbedürftige Lebensrecht mit Namen — das Recht, die Pflichten der Bürgerschaft dieser Welt zu tun, von dem aus alle Einzelpflichten „leicht genug“ zu definieren wären und eben damit subjektiv relativiert sind.

Der Brief an UNESCO enthält also in einer fast kryptischen Art den Hinweis auf das, für Gandhi, eigentliche und unverzichtbare Geburts-

recht des Menschen: *satyagraha* oder *civil resistance*.^o Ein Recht, zunächst im unspezifischen Sinne einer inneren Rechtfertigung wird dies genannt, weil es Teil der, im neuzeitlichen Verständnis axiomatischen Rechtfertigung politischer Herrschaft aus dem Einverständnis (*consent*) der Verbandsangehörigen ist. Als Recht aktualisiert es jenes in der Staatslehre gemeinhin allzu abstrakt oder sogar fiktiv unterstellte Einverständnis zum Prinzip wirklicher, freiwilliger Zustimmung durch die wirkliche Option, auch einmal Nein zu sagen. Hinzuzufügen, wenngleich hier nicht Gegenstand der Diskussion, ist Gandhis Überzeugung, daß dem einzelnen damit eine *à la longue* außerordentlich wirksame Sanktion gegen Unrecht an die Hand gegeben ist; denn auch faktisch beruht Herrschaft auf Gehorsams- und Kooperationsbereitschaft der Beherrschten (*oboedientia facit imperantem*), und der anscheinend ohnmächtige individuelle Protest kann, wenn seine Wahrheit „die Massen ergreift“, Weltreiche erschüttern. Doch nicht um die Wirksamkeit geht es in dem Brief, sondern um die Begründung als Menschenrecht. Damit allerdings stellt sich für den Leser die Frage: was eigentlich bewog Gandhi in der Situation des Jahres 1947, seinem Beitrag zu dem Vorhaben der Weltorganisation eine Form zu geben, die den Kerngedanken zunächst geradezu verhüllt, ihn jedenfalls nur bei einigem Nachdenken deutlich werden läßt? Geht man einmal davon aus, daß der alte Mann weder Zeit noch Neigung hatte, einen Fragebogen zu beantworten oder eine Abhandlung der vorliegenden Art zu schreiben, dann konnte es ihm in seiner besonderen Autoritätsposition richtig erscheinen, statt umständlicher Deduktionen einen Hinweis zu Entstehung und Legitimation von Menschenrechten zu geben, und zwar einen Hinweis der Art, die einen aufmerksamen, zum Weiterdenken bereiten Leser auf die Spur bringt. Diese Spur läuft — wenn man einige der für den Horizont der UNESCO-Umfrage wichtigen Punkte nochmals hervorheben will — über die folgenden Stationen:

1. die Betonung praktischer Verwirklichung gegenüber einer nur deklamatorischen Rechte-Verkündung;
2. die Warnung vor der am Besitztypus orientierten, durch eigene Praxis nicht sanktionierten, „usurpatorischen“ und somit gewalt-trächtigen Rechtsbehauptung, welche letztlich nur den Staat stärkt;
3. die Universalität eines menschenrechtlichen Prinzips, welches zugleich im Abstellen auf die „je eigene“ Pflicht unterschiedlicher kultureller und individueller Ausarbeitung Raum läßt;
4. schließlich die Überzeugung, daß Grundrechte nicht von staatlicher Anerkennung abhängen dürfen, sondern in letzter Instanz auf dem Ursprungsgrundrecht individueller Selbstbestimmung und Sanktion (im Widerstand) beruhen.

Was das letztgenannte Prinzip angeht: Konnte Gandhi hoffen, wenn er dergleichen direkt in dogmatischer Zuspitzung präsentierte, Berücksichtigung in einem Dokument zu finden, das von weisungsabhängigen Vertretern der Regierungen und Staaten formuliert wurde — Staaten, von denen ein großer Teil damals (noch) keineswegs gesonnen war, den im Kampf mit den Achsenmächten errungenen „Sieg der Freiheit“ allen Menschen und Völkern gleichermaßen zugute kommen zu lassen?

Was aber kann es im heutigen Horizont von Staat und Recht bedeuten, von einem Grundrecht auf *satyagraha*, *civil disobedience*, *civil resistance* zu sprechen, wenn es doch zum allgemein anerkannten Verständnis dieses „Rechtes“ gehört, sich legalen Sanktionen für die Gesetzesübertretung zu unterwerfen? Antwort gibt die Anknüpfung an die Legitimationstheorie des Staates, welche dieses „Recht“ genau auf die Schwelle zwischen Legitimität und Legalität placiert. Staatliche Legalität erhält ihre Rechtsqualität letztlich von einer aus Überzeugung („Wahrheit“) hervorgehenden allgemeinen Befolgungsbereitschaft. Wer sich auf diese Rechtsqualität in der Weise beruft, daß er an Stellen eines unerträglichen Widerspruches offen, ohne Gewalttätigkeit und unter Sanktionsrisiko den Gehorsam verweigert und damit zum Ausdruck bringt, daß die sofortige Korrekturbedürftigkeit im Interesse eines Wahrheitsanspruches richtigen Verhaltens das bloße Ordnungsinteresse der Legalität zu überwiegen scheint, der kann zwar als einzelner nicht das Nachgeben aller andern und der Legalordnung erwarten, allerdings aber die *Achtung* vor der in seiner Entscheidung sich äußernden staatsbürgerlichen Moralität. Solche Achtung gehört zur Achtung der Menschenwürde, die einen blinden „Kadaver“-Gehorsam nicht erträgt.

„Recht“ auf staatsbürgerlichen Ungehorsam heißt demnach, daß der Staat zwar die legale Sanktion, den Leidenspreis für die Gesetzesverletzung verhängen, nicht jedoch den „civil resister“ darüber hinaus moralisch abqualifizieren, mit Ehren- und Illoyalitätsstrafen (Disziplinarstrafen) überziehen oder als gemeinen Verbrecher behandeln darf.

Ob dieser Beitrag Gandhis zur Menschenrechtsidee etwas völlig Neues ist — etwa ein Zuwachs aus genuin orientalischer Humanitätstradition — oder nur die Re-aktualisierung alter okzidentaler Lehren der passiven Resistenz: darüber kann mit großer Gelehrsamkeit nach beiden Seiten lang gestritten werden. Unbestreitbar dürfte sein, daß die Radikalität und Dimension, in der Gandhi seine Vorstellungen praktizierte, ein neues Kapitel demokratischer Theorie begonnen haben. Es läßt sich auch schwerlich sagen, die Botschaft sei trivial — ganz gewiß nicht in einem Lande, in dem man es bis heute mit demokratischer Zivilität für vereinbar hält, Akte des zivilen Ungehorsams mit einer Strafnorm zu verfolgen, deren Anwendbarkeit auf der Qualifizierung jenes Verhaltens als „verwerflich“ beruht.⁶⁸

Anmerkungen

- 1 Ausdruck dieser Situation der bekannte Anfangssatz von Max Webers „Vorbemerkung“ zu den gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie (Bd. I, Tübingen 1920, 1) mit seiner zaghaft zweifelnden Parenthese: „...welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gerne vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von *universeller* Bedeutung und Gültigkeit lagen?“
- 2 Die UNESCO-Umfrage und eine Auswahl der eingegangenen Antworten sind veröffentlicht in *Human Rights. Comments and Interpretations*. A Symposium edited by UNESCO with an Introduction by Jacques Maritain, N. York 1949 (Französische Ausgabe unter dem Titel *Autour de la nouvelle déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris 1949); darin p. 251 "Memorandum and Questionnaire circulated by UNESCO on the theoretical bases of the Rights of Man", der im folgenden erörterte Antwortbrief Gandhis abgedruckt p. 18.
- 3 Vgl. etwa Frage Nr. 3 (*loc. cit.* p. 256):
 "3. How far have the personal relations and group relations (e. g. class, national and international) of man been altered in the main advanced regions of the world during the last hundred years:
 (a) by intellectual and cultural developments in the fields of the sciences, the arts and philosophy?
 (b) by material and social developments in the field of applied science and technology, social and economic structure and national and international organisation?"
- 4 Für Gandhi findet sich in dem der Veröffentlichung beigegebenen Autorenverzeichnis nicht wie sonst die Angabe biographischen Details, des vollständigen Namens, von Ämtern, Publikationen etc., sondern nur der lapidare Eintrag: "Mahatma Gandhi. The Father of Modern India."
- 5 Brief J. Nehrus an J. Huxley v. 14. 5. 1947, in: *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, ed. S. Gopal, 2nd series, New Delhi 1984ff., vol. 3, 499.
- 6 W. Rees, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789*, Leipzig 1912, 121ff.; S.-J. Samwer, *Die französische Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789/91*, Hamburg 1970, 128.
- 7 Friedrich v. Gentz, „Über die Deklaration der Rechte“, *Ausgewählte Schriften*, ed. W. Weick, Bd. 2, Stuttgart und Leipzig 1837, 63ff., 81.
- 8 In den von UNESCO veröffentlichten Antworten findet sich dieser Gesichtspunkt insbesondere von Kurt Riezler ausgeführt (*loc. cit.* n.2 p.2).
- 9 H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights*. London 1950, 326-7.
- 10 G. Mazzini, *Doveri dell'Uomo*, Napoli 1860, p. VIII (Vorrede an die Arbeiter Italiens). Gandhi führt diese Schrift in der Liste von "Authorities" für seine *eigene*, 1910 erschienene Programmschrift *Indian Home Rule* (authentische englische Übersetzung der ursprünglichen Gujarati-Fassung *Hind Swaraj*) an. Dort findet

- sich bereits der Satz "real rights are a result of performance of duty", vgl. *Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi 1958ff. (im folgenden abgek. CW, Band, Seite), Bd. 10, 44 (ch. XVI).
- 11 Letter to Private Secretary to Lord Morley 16. 9. 1909 (CW 9, 406); Notizen über die Unterredung mit dem Colonial Secretary Lord Crewe 16. 9. 1909 (*ibid.* 408); Deputation Notes (*ibid.* 416).
- 12 "Indian Opinion" 24. 6. 1911, CW 11, 111 (Hervorhebung von mir).
- 13 Als "unjust, subversive of the principle of liberty and justice, and destructive of the elementary rights of individuals" werden die Entwürfe der sog. Rowlattgesetze in der Selbstverpflichtungserklärung der Teilnehmer an der ersten gesamt-indischen Civil-Disobedience-Kampagne im Jahre 1919 bezeichnet (Erklärungsentwurf Gandhis vom 24. 2. 1919, CW 15, 101).
- 14 Resolution des *Congress Working Committee* vom 26. 1. 1930, zit. nach Gandhis Entwurf vom 10. 1. 1930, CW 42, 384.
- 15 CW 73, 2.
- 16 *Young India* 1.6. 1921, CW 20, 161 (gegen Tagores Kritik am negativen Charakter der Non-cooperation-Bewegung); 1. 12. 1931, CW 48, 363 auf der *Round Table Conference* in London.
- 17 3. 11. 1917, CW 14, 54 (Rede auf Gujarat Political Conference); 5.3. 1931, CW 45, 250ff., 253 (Presse-Erklärung zum Gandhi-Irwin-Pakt).
- 18 *Young India* 29. 1. 1925, CW 26, 52 (Interview).
- 19 Zahllose Äußerungen, z. B. *Young India* 5. 1. 1921, CW 22, 143; Telegramm an Vizekönig Lord Willington 1. 1. 1932, CW 48, 472ff., 476; *Autobiography* V, 36, CW 39, 384.
- 20 Interview mit "News Chronicle", 14. 5. 1942, CW 76, 105.
- 21 *Young India* 16. 1. 1930, CW 42, 388.
- 22 Bericht über Unterredung Gandhis mit dem Vize-König Mountbatten am 1. 4. 1947 bei A. Campbell-Johnson, *Mission with Mountbatten*, London 1951, 52.
- 23 oben Anm. 10.
- 24 Beispiele hierfür in dem von W. Doniger O'Flaherty und J. D. M. Derrett herausgegebenen Sammelband *The Concept of Duty in South Asia*, N. Delhi 1978, etwa p. ix ("Preface"), p. 190 (Titel des Beitrages von Kenneth A. Ballhatchet: "British Rights and Indian Duties") und p. 214-5 (Zitat des zeitgenössischen indischen Nationalisten B. C. Pal im Beitrag von D. Taylor "Concepts of Duty Held by Indian Nationalist Thinkers": in einer indischen Demokratie würden alle Interessen harmonisiert, "all rights... shall be resolved or dissolved in duty.").
- 25 "Max Muller (*sic*) has told us... our religion consists of the four letters 'Duty' and not the five letters 'right'." (Rede in Madras 27.4. 1915, CW 13, 66 (Es ist mir nicht gelungen, einen derartigen Satz Max Müllers nachzuweisen, und ich habe Zweifel an der Zuschreibung.).
- 26 V. 31. 3. 1931, CW 45, 370, sog. *Karachi Resolution* des *Indian National Congress*, für die Mitwirkung Nehrus dessen *Autobiography*, London 1936, 266 ff.
- 27 *Young India* 12. 1. 1922, CW 22, 78.
- 28 *ibid.* 9. 2. 1922, CW 22, 368.

- 29 *ibid.* 5. 1. 1922, *CW* 22, 142.
- 30 *ibid.* 15. 12. 1931, *CW* 22, 29.
- 31 Vgl. Anm. 13. Gandhis Charakterisierung des Rowlatt Act in seiner Aussage vor dem als Hunter Committee bekannten britisch-indischen Untersuchungsausschuß: "I thought it was very restrictive of human liberty and that no self-respecting person or nation could allow such legislation." (*CW* 16, 381). Noch eindeutiger die lediglich in *Young India* überlieferte Variante: "My fundamental objection to the Rowlatt Act is that it constitutes a libel (*Schmähschrift*) on the whole Indian nation." (*Young India 1919-1922*, by Mahatma Gandhi, Madras 1922, 36).
- 32 *Young India* 15. 12. 1921, *CW* 22, 28.
- 33 Telegramm an C. Rajagopalachari 15. 12. 1921, *CW* 22, 35.
- 34 *Loc. cit.* (Anm. 26) p. 371, Nr. 1 (i): "no person shall be deprived of his liberty nor shall his dwelling or property be entered, sequestered or confiscated, save in accordance with law." — Zum Vergleich Amendment V (1791) zur Verfassung der USA: ... nor shall any person ... be deprived of life, liberty, or property, without due process of law;" ... ähnlich Amendment XIV (1868).
- 35 Zu dieser Tradition im Überblick P. V. Kane, *History of Dharmasastra*, Vol. V, Poona 1962, pp. 29, 943ff., 1419ff. — Für Gandhi vgl. *Autobiography* IV eh. 5, *CW* 39, 211 ff.
- 36 Trust-Urkunde veröffentlicht in *Indian Opinion* 14. 9. 1912, *CW* 11, 320ff.
- 37 Insbesondere *The Slavery of Our Times* (Moderne Sklaven), aufgeführt im Verzeichnis von "Authorities" in *Hind Swaraj* (oben Anm. 10).
- 38 Rede über "Voluntary Poverty" 23. 9. 1930, *CW* 48, 51.
- 39 Rede in der Sitzung des *Federal Structure Committee* 19. 11. 1931, *CW* 48, 315ff.
- 40 sec. 299 des *Government of India Act*, 1935 (26 Geo. 5. eh. 2). Zur Begründung vgl. *Joint Committee on Indian Constitutional Reform*, London H. M. S. O. 1934, Vol. II, "Chairman's Draft Report" Nr. 349 (p. 209): "This would quiet doubts which have been caused in India by certain Indian utterances and would tend to strengthen the forces of law and order."
- 41 In Turgots Edikt über die Aufhebung der Zünfte von 1776, und in Art. 17 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789.
- 42 John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, §§ 87, 123, 173.
- 43 K. Marx, „Zur Judenfrage“, in *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin 1956, 347ff., 366.
- 44 Über die Herleitung des näheren mein Aufsatz "The Influence of Western Liberal Ideas on Gandhi's Philosophy", in: *Internationales Asienforum* 14, 1983, 363ff., 369.
- 45 S. zur systematischen Ausführung meinen Aufsatz „Das Menschenrecht auf Sicherung des Grundbedarfs“ in N. Wagner/H. C. Rieger (eds.), *Grundbedürfnisse als Gegenstand der Entwicklungspolitik*, Wiesbaden 1982, 93ff., insbesondere 113f.
- 46 *Objectives Resolution* v. 22. 1. 1947, bei B. Shiva Rao (ed.), *The Framing of India's Constitution*, N. Delhi 1967, Vol. II, 3. Die Präambel der indischen Verfassung (v. 1949) nennt als Verfassungsziele für alle Bürger:
JUSTICE, social, economical and political;

LIBERTY of thought, expression, belief, faith and worship;
 EQUALITY of status and opportunity;
 FRATERNITY assuring the dignity of the individual and the unity of the Nation.

- 47 Constitution (Forty-fourth Amendment) Act, 1978, sec. 2. Für die Herkunft des Vorschlags vgl. Jayaprakash Narayan, *Towards Total Revolution*, Bombay 1978, vol. 2, 40 (Brief an Prime Minister Mrs. Indira Gandhi v. 27.6. 1973); Manifest der von J. P. Narayan inaugurierten Janata Partei 1977 "Both Bread and Liberty. A Gandhian Alternative", bei: C. P. Bambhri, *The Janata Party*, N. Delhi 1980, 143ff., 152. — Das Grundrecht auf Eigentum kein Teil der *basic structure* der Verfassung: Khanna, J. in: *Kesavananda vs. State of Kerala* AIR 1973 S. Ct. 1461ff.; 1881 (§ 1496).
- 48 *Loc. cit.* (Anm. 10) XI, p. 118-9.
- 49 28. 6. 1947, CW 88, 230ff.
- 50 Interview mit Sozialisten, London 21. 10. 1931, CW 48, 241; Vorteile der Kastensstellung: Einleitung einer Sammlung von Gandhis Schriften zum Kastensystem 23. 9. 1934, CW 59, 61ff.; "For the Princes", *Harijan* 2. 8. 1942, CW 76, 333ff.
- 51 *Young India* 20. 9. 1928, CW; *ibid.* 13. 8. 1925, CW 28, 51 f. mit harten Worten der Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal arbeitsscheuer Bettler.
- 52 *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, 264.
- 53 Zur Herausbildung dieser Vorstellungen in Gandhis südafrikanischer Zeit D. Conrad, "Gandhi's Egalitarianism and the Indian Tradition", in: G.-D. Sontheimer/P. K. Aithal (eds.), *Indology and Law. Studies in Honour of Professor J. Duncan M. Derrett*, Wiesbaden 1982, 359ff.
- 54 "Discourses on the `Gita'", CW 32, 183 (1926); Interview mit N. K. Bose 1934, CW 59, 316ff.
- 55 *Autobiography*, "Farewell", CW 39, 401.
- 56 Rede vor dem All-India Congress Committee 16. 9. 1940, in der wörtlichen Wiedergabe M. Desais, *Harijan* 22. 9. 1940, 293.
- 57 Rede in Madras 16. 2. 1916, CW 13, 236.
- 58 G.-D. Sontheimer, "Die Ethik im Hinduismus", in: *Ethik der Religionen*, Stuttgart 1980, 349ff., 393; W. Halbfass, *Indien und Europa*, Stuttgart 1981, 385ff.
- 59 "Discourses on the `Gita'", CW 32, 369.
- 60 "Discourses on the `Gita'" CW 32, 365, zu Vers III, 35: Besser ist es, die eigene Pflicht unvollkommen, als die Pflicht eines andern vollkommen zu erfüllen.
- 61 Rede bei Anwerbung von Kriegsfreiwilligen (!) 1918, CW 14, 454. — Für das Recht auf Waffenbesitz z. B. Karachi-Resolution (oben Anm. 26) Nr. 1-h.
- 62 *Harijan* 1. 2. 1942, 27, CW 73, 93-4.
- 63 G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, zuerst 1895, jetzt zusammen mit Kritiken und Antikritik in der von R. Schnur herausgegebenen Sammlung *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964.
- 64 R. W. Emerson, "Essay on Compensation" (Essays 1st series, 3).

65 28. 6. 1947, CW 88, 230 (Hervorhebung von mir).

66 *Harijan* 27. 5. 1939, CW 69, 50.

67 *Satyagraha* als *birthright*, wie *swaraj*: CW 25, 489. Vgl. weiter oben Anm. 19.

68 § 240 Abs. 2 StGB (Nötigung) und die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 11. 11. 1986, BVerfGE 73, 206ff. (Sitzblockaden).