# ETWAS TUN! ABER WIE?

## Symposium zur aktiven Gewaltfreiheit aus Anlass von Gandhis 150. Geburtstag Ein Beitrag zur Entpolarisierung

**FR, 27. – SO, 29. SEPTEMBER 2019**
EINE VERANSTALTUNG
DER FRIEDENSSTADT LINZ
UND DER VHS LINZ

www.gandhi-symposium.info

MEHR ALS 25 KOOPERATIONS-
PARTNERINNEN AUS Ö, D, CH

Gandhi-Graffiti, Mural Harbor Gallery Linz

# READER

Textsammlung der Beiträge aller Vortragenden zum Symposium
Redaktion: Reiner Steinweg

friedensstadt linz

Volkshochschule Linz

Linz verändert

Ortstafel der Friedensstadt Linz

Mahnmal für aktive Gewaltfreiheit vor dem Neuen Rathaus in Linz

LIEBE LESERIN, LIEBER LESER!

**Frieden ist nicht selbstverständlich.**
**Frieden muss gelernt werden.**

Der vorliegende Reader dient der inhaltlichen Nachhaltigkeit unseres Gandhi-Symposiums, anlässlich des 150. Geburtstages von Mohandas Karamchand Gandhi. Sein Wirken war schon zu seinen Lebzeiten ein herausragendes Beispiel für aktive Gewaltfreiheit und zieht bis heute in unserem Denken und Handeln seine Kreise.

Frieden ist ein Zustand, ein Gefühl, ein Erlebnis oder eine Lebenshaltung. Frieden hat im persönlichen Leben eines jeden einzelnen und einer jeden einzelnen von uns eine andere Geschichte. Der Wunsch nach Frieden wohnt in uns, und unser Sehnen danach eint uns Menschen auf der ganzen Welt.

Die Herausforderungen auf unserem Planeten in Frieden zu leben, Frieden zu schaffen, Frieden zu erkennen nehmen ununterbrochen zu. Obwohl Frieden in uns Menschen angelegt ist, müssen wir beständig daran arbeiten, ihn auch hervorzubringen.

So bin ich persönlich sehr glücklich über das vorliegende schriftliche Zeugnis dieses außergewöhnlichen Symposiums und möchte allen beitragenden Personen herzlichst dafür danken.

Mögen diese komprimierten Texte Sie alle, liebe Leserinnen und Leser, auf dem Weg des Friedens und der aktiven Gewaltfreiheit begleiten und unterstützen, und uns allen dabei helfen, Frieden auf die unterschiedlichsten Weisen zu verwirklichen.

Cornelia Stanzel

**Cornelia Stanzel**
Friedensinitiative
der Stadt Linz

Das „Mahnmal für aktive Gewaltfreiheit“ befindet sich gegenüber dem AEC Ars Electronica Center Linz, am Brückenkopf beim Neuen Rathaus. Die Informationstafel des Mahnmals befindet sich wenige Schritte entfernt an der Mauer des Stiegenaufgangs zu den Dachterrassen des Neuen Rathauses.

**ETWAS TUN! ABER WIE?**

**Symposium zur aktiven Gewaltfreiheit**

# READER

**Textsammlung der Beiträge aller Vortragenden zum Symposium**

**Redaktion: Reiner Steinweg**

**September 2019**

**Download unter: www.gandhi-symposium.info**

# INHALT


*Vorwort* 3

*Theodor Ebert* 5
Statt eines Geleitworts: Konrad Tempel als Vermittler der Konzepte Gene Sharps

**FREITAG, 27. September 2019**

*Reiner Steinweg* 6
*Was wir für heute von Gandhi lernen können*

*Severin Renoldner* 10
Was wir von Gandhi lernen können

*Christine Schweitzer* 13
Neuere Forschungsergebnisse zur Kraft der Gewaltfreiheit
Informationen über die Literatur, auf die sich der Vortrag beziehen wird

*Martin Arnold* 18
Von der „erleuchteten Affenhorde" bis zum Zivilen Peacekeeping:
700 Jahre gewaltfrei-gütekräftige Handlungskonzepte für mehr Gerechtigkeit und Frieden

*Christian Bartolf* 23
Satyagraha: Emanzipation von Krieg und Sklaverei
Multimediapräsentation über die Schlüsselerfahrungen Gandhis in Südafrika

*Wolfgang Weilharter* 25
Gandhi und Otto Bauer: Die Reaktion Gandhi's auf das Massaker von Amritsar im Vergleich zu Otto Bauers Reaktion auf den Justizpalastbrand in Wien.

*Lucia Hämmerle, Pete Hämmerle* 29
Hildegard Goss-Mayr und ihr lebenslanges Engagement für gewaltfreie Bewegungen
Aktive Gewaltfreiheit in der Überwindung von Unrecht und Diktatur in Lateinamerika

**Samstag, 28. September 2019**

*Lou Marin* 33
Arundhati Roys Angriff trifft den Falschen
Die emanzipative Entwicklung von Gandhis Positionen zu Rassismus und Kastensystem

*Claudia Brunner* 38
Vom Ringen mit der Utopie. Wissen(schaft) und Gewalt(freiheit) in der kolonialen Moderne

*Giovanni Scotto* 41
Martin Luther King und die Übertragung von Gandhis Gewaltfreiheit in die USA

*Sruti Bala* 45
Was wir von den Kritikern Gandhis in Indien lernen können

*Julian Rachel, übersetzt von Reiner Steinweg* 50
Civilian Peacekeeping Today/ Reducing Violence and Creating a Safe Environment in Conflict Zones: Is there a Connection to Gandhis Thoughts and Practise?
Zivile Friedensmissionen heute / In Konfliktzonen Gewalt reduzieren und eine sichere Umgebung schaffen – gibt es da einen Zusammenhang mit Gandhis Denken und Praxis?

*Egbert Jahn* 58
Gandhis gewaltfreie Politik

*Michael Schmidt-Salomon* 61
Warum Ungehorsam Schule machen sollte

*Lou Marin* 62
Buchbesprechung: Gandhis ethische Normen

*Anhang und Namensregister* 65
*Saskia Thorbecke:* Gewaltfreie Aktionen und Kampagnen aus dreieinhalb Jahrhunderten.
Fünfzehn prominente Fälle

# Vorwort

*Zu Anlage, Sinn und Zweck dieses Readers*

Der vorliegende Reader hat zum einen den Sinn, dass sich Teilnehmer*innen am Symposium dann, wenn zwei Vorträge parallel stattfinden, oder wenn sie sich an einem der parallel stattfindenden „Schnuppertrainings“ beteiligen, nachträglich und mühelos über das informieren können, was sie „versäumt“ haben. Das dürfte besonders dann hilfreich sein, wenn man sich nur schwer zwischen zwei Themen entscheiden konnte. Der Reader könnte auch bei der Entscheidungsfindung selber hilfreich sein: Wenn man unschlüssig ist, kann vielleicht ein kurzer Blick in den Reader helfen, die für sie richtige Wahl zu treffen.

Zum anderen soll er die Vortragenden entlasten: Sie dürfen frei sprechen, sie werden sicher das eine oder andere hinzufügen oder – wie im Fall von Christine Schweitzer – mündlich noch ganz andere Inhalte darbieten.

Und vielleicht haben ja einzelne Symposiums-Teilnehmer*innen auch nach dem Symposium noch das Bedürfnis, den einen oder anderen Beitrag zur Vertiefung noch einmal nachzulesen. Man darf den Reader auch weitergeben und kann ihn von der Website www.Gandhi-symposium.info herunterladen und weitermailen. Dort findet man auch das vollständige, 15 Seiten umfassende Programm dieses Symposiums.

Die komprimierten Fassungen der Beiträge (keine „Abstracts“!) werden hier in der Reihenfolge wiedergegeben, in der sie beim Symposium gehalten werden. Auf der letzten Seite des Readers befindet sich ein alphabetisches Namensregister der Autoren. Das mag helfen, den gesuchten Beitrag schnell zu finden.

Das Symposium selbst hat gewissermaßen zwei Schwerpunkte: zum einen die Würdigung und Auseinandersetzung mit dem Denken und dem Vermächtnis Gandhis, dem die gewaltfreien Bewegungen seit den 1950er Jahren so sehr viel zu verdanken haben, und zum anderen die Geschichte und Aktualität der aktiven Gewaltfreiheit.

Da aus Alters- und Krankheitsgründen weder Helga noch Konrad Tempel noch Theodor Ebert, die großen Inspiratoren und Erforscher der politisch aktiven Gewaltfreiheit im deutschsprachigen Raum, an diesem Symposium mitwirken können, habe ich in Absprache mit *Theodor Ebert* statt eines Geleitworts, das er gern geschrieben hätte, einen kurzen Abschnitt aus einem Aufsatz vorangestellt, in dem er den noch älteren Konrad Tempel zu dessen 70. Geburtstag 2002 gewürdigt hat.

Am Ende des Readers stehen Kurzbeschreibungen von 15 prominenten Beispielen gewaltfreien politischen Handelns aus 3 1/2 Jahrhunderten, von denen einige in Beiträgen zum Symposium zwar erwähnt, aber nicht beschrieben werden. Dieser Aufsatz von Saskia Thorbecke hat 2011 den von mir herausgegebenen Sammelband „Gewaltfreie Aktion. Erfahrungen und Analysen“ (erschienen bei Brandes & Apsel) eröffnet.

*Danksagung*

Ich bedanke mich ganz herzlich bei allen Vortragenden und Mitwirkenden an diesem Symposium, die nur um der Sache willen zum Teil sehr weite Reisen auf sich genommen haben, bei der Friedensstadt Linz sowie bei Otto Hirsch und Heinrich Staudinger für ihre finanzielle Unterstützung. Ohne die organisatorische Unterstützung durch das Kulturamt und die Volkshochschule der Stadt Linz wäre ein Symposium dieser Größenordnung nicht durchführbar gewesen. Der Dank gilt ganz besonders folgenden städtischen Mitarbeiterinnen: *Katja Fischer* (VHS Linz), *Gerda Forstner* und *Sarah Lang* (Kulturamt der Stadt Linz).

*Cornelia Stanzel* von der „Friedensinitiative der Stadt Linz“ danke ich für die kompetente Gestaltung des Symposium-Programms (siehe www.Gandhi-symposium.info), ihren großen Einsatz bei der Organisation und das Layout des vorliegenden Readers. Sie alle haben mich unter großem Einsatz manchmal bis weit in die Nacht bei der Vorbereitung des Symposiums unterstützt. Außerdem danke ich *Paul Ettl* von der „Friedensakademie Linz“, dass er die Website des Symposiums eingerichtet und die von *Christian Bartolf,* einem der Vortragenden, gestaltete *Gandhi-Ausstellung* im Erdgeschoss unseres Tagungsortes, dem „Wissensturm“ der Volkshochschule Linz, aufgebaut hat.

Linz, am 18. September 2019 Reiner Steinweg

Theodor Ebert

## Statt eines Geleitworts: Konrad Tempel als Vermittler der Konzepte Gene Sharps[1]

Aus einem Freundeskreis von Stuttgarter Mitgliedern des Verbandes der Kriegsdienstverweigerer, die sich auf Gandhi und die Bergpredigt beriefen und deren Gewährsmann in der Evangelischen Kirche Martin Niemöller war, ist im Winter 1961/62 das Pilotprojekt "Gewaltfreie Zivilarmee" hervorgegangen. Wir wollten – in Erinnerung an Gandhis Shanti Sena (Friedensarmee) – durch unsere Präsenz demonstrieren, dass der gewaltfreie Widerstand an die Stelle militärischer Verteidigung treten könne. Praktisch beteiligten wir uns weiterhin an den Ostermärschen und der Förderung der Kriegsdienstverweigerung, agitierten mit der Parole "Der Tierschutz ist für alle Viecher, der Luftschutz für die Katz" und demonstrierten beim de Gaulle Besuch in Ludwigsburg auch ohne Genehmigung für die Anerkennung der Kriegsdienstverweigerung und eines Zivildienstes in Frankreich.
Bei der Vorbereitung des Ostermarsches 1962 sah ich Konrad Tempel im Freundschaftsheim in Bückeburg wieder und er besuchte dann auch die "Gewaltfreie Zivilarmee" zu einem Training. Ich erinnere mich noch an Übungen zum schnellen Entscheiden und zur Zusammenarbeit in der Kleingruppe. In einem Vortrag setzte sich Konrad kritisch mit der Manipulation der öffentlichen Meinung durch die Massenmedien, insbesondere durch die Bild-Zeitung, auseinander, hatte diese doch zum ersten Ostermarsch getitelt "Sie küssten und sie schlugen sich", womit die Atmosphäre beim (harmlosen, aber kühlen!) Übernachten in Scheunen auf dem Marsch nach Bergen-Hohne charakterisiert werden sollte.
Aus diesen Jahren habe ich Tagebücher, Briefe, Protokolle von Gruppentreffen, Flugblätter und Zeitungsausschnitte aufbewahrt [die systematisch aufzuarbeiten lohnend wäre]. Vorweg nehmen lässt sich hier und jetzt ein bestimmter Aspekt der Vermittlungstätigkeit Helga und Konrad Tempels. Sie hatten es Ende der 50er Jahre verstanden, Verbindungen herzustellen zu den Theoretikern und Praktikern der gewaltfreien Aktion im Umkreis der Londoner pazifistischen Wochenzeitung "Peace News". Der wegweisende Denker unter den Redakteuren war Gene Sharp, der in Oslo bei Professor Arne Naess auch Philosophie studiert und in dieser Zeit mehrere norwegische Lehrer über ihren Widerstand gegen das Quisling-Regime befragt hatte.[2] Der [von den beiden Tempels gegründete] Hamburger „Aktionskreis für Gewaltlosigkeit“ hat im ersten Heft seiner Reihe von Texten zur Gewaltlosigkeit einen grundlegenden Aufsatz Gene Sharps über die Erscheinungsformen und die Wirkung gewaltlosen Handelns publiziert. [Gene Sharp hat durch seine umfangreichen wissenschaftlichen Arbeiten und Handlungsanleitungen ganz erheblich zur Systematisierung und Verbreitung möglicher Formen gewaltfreien Handelns beigetragen.]

---

[1] Aus: Bund für Soziale Verteidigung (Hg.): Begegnungen und Weggefährten. Lasst uns den Frieden in die eigenen Hände nehmen. Festschrift für Helga und Konrad Tempel zu deren 70. Geburtstagen, Minden, Mai 2002, S. 19-43; Ergänzungen in eckigen Klammern von Reiner Steinweg

[2] Aus diesen Interviews entstand die Fallstudie von Gene Sharp "Tyranny could not quell them", die in Fortsetzungen in *Peace News* erschien. Diese Fallstudie widerlegte die herrschende Lehre, dass gewaltloser Widerstand gegen totalitäre Regime nicht möglich sei.

Reiner Steinweg

## Was wir für heute von Gandhi lernen können

Die Folgen der Kolonialisierung der sog. Dritten durch die Erste Welt sind noch immer nicht bewältigt, die von 1949-1989 das Leben auf der Erde bedrohende Atomkriegsgefahr ist noch nicht gebannt, sondern wächst derzeit fast täglich wieder angesichts der Spannungen zwischen dem Iran, Israel und den USA und der Kündigung der Rüstungs-Begrenzungsverträge, die Stromversorgung durch Atomkraftwerke stellt in vielen Ländern noch immer eine große Gefahr dar – und schon sehen wir uns mit zwei weiteren, möglicherweise kaum noch aufzuhaltenden globalen Bedrohung konfrontiert: die Erstickung der Meeresbewohner durch Plastik und der Klimawandel.

Wenn die Eiskappen des Nordpols tatsächlich weiter abschmelzen, wie derzeit allein schon aufgrund der Arktis-Brände und der dadurch mitverursachten Erwärmung der Permafrost-Schichten zu erwarten ist, die eine Folge des von uns verursachten $CO_2$-Ausstoßes sind, drohen nicht nur einzelne Flüchtlingswellen von jeweils einigen zehntausend Menschen, sondern regelrechte Völkerwanderungen aus den Überschwemmungsgebieten der Tiefebenen im Norden und den zur Wüste werdenden Gebieten des Südens.

Der Titel unseres Symposiums wurde angesichts dieser Situation gewählt. Wenn wir jetzt nicht alle unsere Kräfte mobilisieren und bündeln, könnte das Leben auf der Erde früher zu Ende gehen als selbst die größten Pessimisten der letzten Dekaden befürchtet haben, und zwar auf äußerst qualvolle Weise. Die Frage, *o b* man etwas tun muss, stellt sich also nicht mehr. Ja, wir alle wissen und *wollen*, dass energische Schritte auch von unten, an der gesellschaftlichen Basis, gegen diese und vielleicht noch weitere globale Bedrohungen gesetzt werden müssen. Also:

Etwas tun!

*Aber wie?*

Wenn wir nicht aufpassen, könnte es leicht zu einer Polarisierung kommen zwischen denjenigen, die die Zeichen der Zeit erkannt haben wie die großartigen jungen Aktivisten der *Fridays for Future* und jenen, denen noch immer ihr Wohlstand, ihre Lebensgewohnheiten wichtiger sind als das Schicksal ihrer und unserer Kinder und Enkelkinder.

Auch die zunehmende Polarisierung zwischen der „neuen Rechten“ und den „alten“ demokratischen Parteien, die sich vor allem an der Frage des Umgangs mit den Migranten aus dem Süden entzündet hat, könnte noch ganz andere Ausmaße annehmen und sich mit den Armutsfolgen der immer bizarrer auseinanderfahrenden Einkommensschere in fast allen Ländern der Welt unheilvoll verknüpfen und die demokratischen Systeme grundlegend erschüttern.

Polarisierungen wiederum haben in der menschlichen Geschichte fast immer zu gewalttätigen Revolutionen oder/und Bürgerkriegen sowie in der Folge zu internatio-

nalen Kriegen geführt. Jeder Krieg aber verschärft durch den damit automatisch verbundenen gewaltigen $CO_2$-Ausstoß den Klimawandel. Wir müssen also jetzt aus gleich *zwei* Gründen eine Polarisierung in unseren Gesellschaften vermeiden.

Wie und wodurch das geht, hat niemand so überzeugend gezeigt und gelebt wie Gandhi in seinem Kampf mit dem Doppelziel: Erlangung der Unabhängigkeit Indiens (zuvor in Südafrika: Abwendung der extremen Diskriminierung der Inder) und ein Leben in Würde für alle Bewohner Indiens.

Was war das Besondere daran?
Soweit ich sehe, war Gandhi seit vielen Jahrhunderten der einzige Mensch mit großem politischem Einfluss, der in der Lage war, über den eigenen kulturellen Tellerrand hinauszuschauen und zwei Kernelemente von (mindestens) drei großen Religionen miteinander zu verbinden bzw. ihre Ähnlichkeit zu erkennen *und* praktisch umzusetzen: Im Hinduismus gilt der Grundsatz, dass j e d e r Mensch, selbst der ärgste Verbrecher, einen göttlichen Kern in sich trägt. (Der Jainismus, der Gandhi über die vielen Gespräche, die in seinem Elternhaus mit Jainisten geführt wurden, vertraut war, geht noch einen Schritt weiter und gesteht diesen göttlichen Kern sämtlichen Lebewesen zu. Daraus folgt, dass man sie nicht töten darf.)

Und diesem Göttlichen kann ich nur mit Ehrfurcht, Bescheidenheit und Anerkennung begegnen. Ich werde also das aus meiner Sicht schädliche Handeln meines Gegners deutlich von seiner Person mit ihrem göttlichen Kern unterscheiden. In der christlichen Religion entspricht dem der Schlüsselsatz der Bergpredigt: *„Liebet eure Feinde!“* Was aber kann man an einem grausamen, Tod und Schrecken verbreitenden oder in Kauf nehmenden Feind lieben? Das kann nur etwas sein, was der hinduistischen Vorstellung von einem „göttlichen Kern“ entspricht! In Europa nennen wir das manchmal „die menschliche Seite“ eines „Unmenschen“. Mit dieser gilt es, in Kontakt zu kommen.

Gandhi hat durch seine Sozialisation in Indien und im christlichen England beides in sich aufgenommen und miteinander verbunden.

Eine Schlussfolgerung, die Gandhi aus dieser Einsicht gezogen und praktiziert hat, war die folgende: Wenn auch in meinem Gegner, der mich oder unsere Existenz bedroht, ein göttlicher Kern, etwas Verehrungswürdiges steckt, dass der *Liebe* wert ist, dann kann und will ich nichts tun, was ihm schadet. Wenn es sich also in einem Konflikt als unmöglich erweist, Leiden zu vermeiden, dann nehme ich dieses Leid lieber auf mich selbst als dass ich es dem Gegner zufüge. Gandhi hat jahrelang das Gefängnis als seine Adresse angegeben, in das ihn die Engländer am häufigsten eingesperrt haben. Und seine Anhänger haben sich sogar, während er dort einsaß, im Kampf um das Recht, das indische Salz selbst und direkt nutzen zu dürfen, klaglos und ohne jede Gegenwehr niederschlagen lassen.

Es ist also *möglich,* nach der Bergpredigt zu handeln, *ohne* sich zu unterwerfen, ohne in einer gerechten Sache klein beizugeben oder die Wahrheit einer erkannten großen Ungerechtigkeit oder Gefahr zu verleugnen. Es ist nicht nur ein fernes, „weltfremdes“ Ideal. Und wenn man es mit aller Konsequenz praktiziert, kann dieses Handeln eine ganz enorme politische Kraft entfalten!

Wir haben im Programmheft dieses Symposiums angekündigt, dass wir bei dieser Gelegenheit einen *Schatz* heben wollen. Es handelt sich um das allererste Buch des damals noch nicht einmal 25 Jahre alten Johan Galtung, der wenige Jahre später als erster Europäer ein Institut für Friedensforschung gegründet hat. Dieses erste, 320 Seiten umfassende Buch war Gandhi, genauer seiner *politischen Ethik* gewidmet. Er hat es, als Kriegsdienstverweigerer im Gefängnis sitzend, in Kooperation mit seinem 18 Jahre älteren Mentor, dem später als Umweltphilosophen bekannt gewordenen *Arne Naess* geschrieben. Es ist die systematischste und sorgfältigste Analyse der einzelnen Komponenten dieser Ethik, die ich kenne. Sie ist in Norwegen in drei Auflagen erschienen, aber da es sich um ein so dickes Buch handelte, nie in eine andere Sprache übersetzt worden. Also kannte sie in Europa außerhalb Norwegens so gut wie niemand, nicht einmal Theodor Ebert, der Nestor der deutschen Forschung zur aktiven Gewaltfreiheit, wie ich mich kürzlich überzeugt habe.

Es ist mir gelungen, das Kernkapitel dieses Buches und ein wenig darum herum, also knapp die Hälfte des Originals, pünktlich zu diesem Symposium auf Deutsch herauszubringen, mit Unterstützung einer ganzen Reihe von Personen, von denen *Christian Bartolf* und *Xaver Remsing* heute anwesend sind. Eine Besonderheit dieser Untersuchung von Gandhis Denken und Handeln in bestimmten schwierigen Situationen ist, dass die gut begründeten Einsichten jeweils am Ende eines Unterkapitels in knapper Form auf den Punkt gebracht werden.

Dabei unterscheiden die Autoren drei Phasen eines politischen Kampfes: 1. Die Schaffung der Voraussetzungen dafür, dass er gewaltfrei, also nach den Prinzipien dessen abläuft, was Gandhi mit einem Kunstwort belegte, das bei diesem Symposium noch öfter fallen wird, Satyagraha; 2. die Bedingungen dafür, dass er im Sinne von Satyagraha beendet werden kann; 3. die eigentlichen Kampfprinzipen und 4. noch zwei Korrektive, damit das Ganze von denen, die bereit sind, den Kampf zu unterstützen, nicht missverstanden wird und in eine von Gandhi auf keinen Fall für gut befundene Richtung läuft:

***Voraussetzungen für den Beginn einer Satyagraha-Kampagne:***

$N_1$ Befolge Ahimsā in Gedanken und Sinn!
$N_2$ Identifiziere dich mit denen, für die du kämpfst!

***Bedingungen für die Beendigung des Satyagraha-Kampfes*:**

$N_3$ Gib dem Kampf einen positiven Inhalt!
$N_4$ Dehne das Ziel des Kampfes nicht aus!
$N_5$ Schenke deinem Gegner Vertrauen!
- $N_{5,1}$ Begegne dem Gegner persönlich!
- $N_{5,2}$ Beurteile andere nicht härter als dich selbst!

***Normen für den Kampf:***

$N_6$ Sei kompromissbereit!
$N_7$ Du sollst nicht töten!
$N_8$ Zwinge den Gegner nicht – überzeuge ihn!

- $N_{8,1}$ Richte den Kampf gegen die Sache, nicht gegen die Person!
- $N_{8,2}$ Nütze nicht die Schwächen des Gegners aus!
- $N_{8,3}$ Provoziere den Gegner nicht!

$N_9$ Wähle Mittel, die das Ziel widerspiegeln!

- $N_{9,1}$ Feilsche nicht!
- $N_{9,2}$ Mach dich nicht abhängig von einer Hilfe von außen!

$N_{10}$ Sei hingabebereit!
$N_{11}$ Befolge Ahimsā in Wort und Schrift!

- $N_{11,1}$ Versetze dich in die Sichtweise des Gegners!
- $N_{11,2}$ Verbirg deine Pläne nicht!
- $N_{11,3}$ Gestehe deine Fehler ein!

$N_{12}$ Entziehe dem Übeltäter das Ziel seiner Zerstörungsabsicht!
$N_{13}$ Unterlasse Sabotage!

***Korrektive:***

$N_{14}$ Sei, wo immer möglich, loyal!
$N_{15}$ Wähle Gewalt vor Duckmäuserei!

Von diesen insgesamt 25 Aspekten dessen, was Gandhi unter Satyagraha verstand, sind die beiden provozierendsten die Normen

> *Nütze nicht die Schwächen des Gegners aus!* (8.2*)* Und *„Schenke deinem Gegner Vertrauen!“* (11.3)

Das aber, so meinen wir aufgrund unserer persönlichen Lebenserfahrung mit Menschen, die uns wiederholt hintergangen haben, die anscheinend nur darauf aus sind, uns aufs Kreuz zu legen usw., kann ich doch nicht machen! Ja, es wäre doch geradezu verrückt!

Doch genau das ergibt sich logisch aus der oben angedeuteten Grundeinsicht der Feindesliebe. Und: Gandhi hat bereits in seiner Kampagne gegen die von General Smuts in Südafrika und seiner Regierung u. a. verkündete Ungültigkeitserklärung sämtlicher nicht nach christlichem Ritus geschlossener Ehen bewiesen, dass man es doch kann und auf lange Sicht damit mehr bewegt als mit allen Tricks und Listen, die wir uns auszudenken im Stande sind.

Es sind diese beiden in Südafrika eingenommenen Haltungen, die, teilweise auf Umwegen, im Wesentlichen den Erfolg von Gandhi und der Satyagraha-Bewegung dort bewirkt haben, so unglaublich das auch klingen mag, und die daraufhin Gandhis

Ruf in Indien begründeten, wodurch er nach seiner Rückkehr dort so viel Unterstützung fand, dass er den Kampf gegen die Briten aufnehmen konnte.

Insgesamt aber ist es wichtig sich klar zu machen, dass es das *Ensemble* dieser 25 Facetten von Gandhis politischer Haltung ist, ihr Ineinander-Wirken, das Gewebe

sozusagen, das seinen Weg bestimmt hat. Ohne damit die Augen vor Gandhis Irrtümern zu verschließen – die hat er selbst, wenn er sie erkannte, immer am schärfsten angeprangert. Und von diesem Ensemble können wir auch und gerade *für heute* und die riesigen Herausforderungen, vor denen wir stehen, viel – ich meine sogar: *sehr* viel lernen!

Severin Renoldner

## Was wir von Gandhi lernen können

Wie weit Gandhis Engagement und seine Denkschule die weltweite Politik beeinflusst hat, ist erstaunlich. Deutlich wurde mir dies zum ersten Mal, als ich las, dass Martin Luther King sein Engagement für die Schwarzen nach ausführlicher Gandhi-Lektüre begann. King und seinen Mitstreiter*innen ist die Aufhebung der Rassengesetze in den USA zu verdanken – ein Beleg, dass es Gandhi als Bürger eines Entwicklungslandes geschafft hat, Einfluss auf die Politik der USA zu nehmen, und zwar 10-20 Jahre nach seinem Tod. Wer sonst hat das geschafft?

Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) befasste sich mit einer religiös-politischen Ethik, von der er überzeugt war, dass sie uns befähigt, soziale Gerechtigkeit herzustellen, politische Freiheiten und Rechte zu erkämpfen, persönlich berechtigte Wünsche der Selbstachtung zu verteidigen, vor allem aber Konflikte zu lösen. Der ehrerbietige Titel „Mahatma“ (Große Seele), von Ravendranath Tagore geprägt, drückt aus, dass Gandhi mehr als religiöse denn als politische Autorität betrachtet wurde. Gandhi sah sich selbst als religiösen Menschen, der versucht, eine Art Lebensreform in Indien durchzuführen. In seinen Ashrams, Schulen und Aktionszentren wurde Hygiene, Lesen und Schreiben, gesunde Ernährung, Landwirtschaft, politische Demokratie ebenso gelehrt und geübt wie die Fähigkeit, Hilfe zu leisten, sich selbst zu organisieren, zu verteidigen, solidarisch zu sein, Leiden zu ertragen und alle anderen Menschen zu achten. Grundprinzip war die interreligiöse Solidarität und der gegenseitige Respekt.

Auf Indien beschränkte sich die Wirkung von Gandhis Politik schon deshalb nicht, weil alles, was er als sein politisches Vermächtnis verstand, in Südafrika begonnen hat und die ersten 20 Jahre (1894-1914) dort erprobt und in Theorie und Praxis entwickelt wurde. Die Stellung der indischstämmigen Südafrikaner in der dortigen Gesellschaft ist bis heute wirksam mit eindrucksvollen Aktionen verbunden, die unter Gandhis Leitung erfolgreich gegen die Diktatur von Jan Christiaan Smuts stattfanden, der Gandhi mehrmals einkerkern ließ, und mit dem Gandhi später eine lebenslange Freundschaft pflegte. Erst ab 1916, also mit 47 Jahren begann Gandhi aktiv in Indien zu wirken. Er wurde dort wie heute in Europa wegen seiner religiös-moralischen Argumente und seinem immer bei sich selbst beginnenden Ethos von manchen belächelt. Die Tatsache, dass seine Politik im Indian National Congress

(der späteren Kongress-Partei) mehrheitsfähig wurde, war immer zeitlich befristet, und er wurde dort auch phasenweise an den Rand gedrängt. In den 1920er und 30er Jahren führte er in der Partei den Vorsitz, wobei er seine Arbeit von der Bedingung abhängig machte, dass nach den Grundsätzen von Satyagraha, einer von ihm entwickelten religiös-ethischen Theorie vorgegangen werden sollte. Etwas schwach lässt sich dieser Name mit „gewaltfreier Kampf“ übersetzen, wörtlich bedeutet Satyagraha: „Festbleiben in der Wahrheit“.

Indien hatte zur Zeit der Gandhi´schen Unabhängigkeitsbewegung etwa 300 Millionen Einwohner; heute sind es ohne Pakistan und Bangladesh 1,4 Milliarden. Was Gandhi – wie nur wenigen Politkern – gelang, war die Belebung politischer Aktionen unter persönlicher Beteiligung von Millionen Menschen – ohne dass Fanatismus und Gewalt aufkam. Diese Massen mussten dabei mehr Risiko auf sich nehmen als bei einer Demonstration oder Petition. Sie verpflichteten sich in einem persönlichen Gelübde zu gewaltfreiem, kompromisslosem Kampf in einer bestimmten Sachfrage, der in aller Regel bedeutete, ein koloniales Unrechtsgesetz zu übertreten.

Das bekannteste Beispiel dafür war die Widerstandsaktion gegen das gesetzliche britische Salzmonopol im Jahr 1930. (Damals wurde öffentlich angekündigt, gesetzwidrig indisches Salz von indischen Staatsbürger*innen aus dem Meer geschöpft und in Pfannen getrocknet.) Diese Aktion führte zur Verhaftung von etwa 200.000 Inderinnen und Indern, wobei die Gefängnisse soweit überfüllt wurden, bis die britische Regierung zugeben musste, die Millionen, die man konsequenter Weise noch verhaften hätte müssen, einfach nicht mehr unterbringen zu können. Die Folge war die Zurücknahme des Salzgesetzes durch London, allerdings nicht die erhoffte formelle Unabhängigkeit Indiens.

Gandhi hat bei solchen Aktionen eine beispiellose Kommunikation mit Massen, auch Analphabeten erreicht. Diese Menschen entdeckten, dass ihr persönliches Handeln für die indische Unabhängigkeit entscheidend war. Gandhi war überzeugt, dass dies das Wesen einer sinnvollen Revolution gegen Unrecht ist: konsequentes dagegen Handeln, ohne die Person des „Feindes“ selbst zu schädigen, ja sogar ohne schlecht über ihn zu denken. Er war überzeugt, dass die Inder die Engländer durch Leiden für Gerechtigkeit überzeugen und gewinnen, sie zur freiwilligen Aufgabe der ungeliebten Kolonialherrschaft bewegen konnten. Er warf seinen Landsleuten vor, die britische Unrechtsherrschaft indirekt durch Unterwürfigkeit und Nachahmung der westlichen Sitten zu stützen. Indem man diese eigenen Fehler überwinde, beschreite man den Weg zur Freiheit. So gesehen war Gandhis Ziel gar nicht die Aufgabe der Briten, sondern die Selbstermächtigung der Inder, etwa in dem Sinn: „Das ist unser Staat, wir regieren ihn selbst.“

Es ist belegt, dass es Gandhi weniger um die formale Unabhängigkeit einer indischen Republik, als um die Erziehung der Menschen Indiens zu der Fähigkeit ging, ihre Wirtschaft, ihr politisches System und ihre Regierenden selbst zu kontrollieren. Er hat gesagt, dass darin das Wesen der Demokratie liege. Gandhi wollte die indische Nation von innen her verwandeln und erkannte früh das Problem des religiösen Hasses, auf den die Engländer in ihrer Politik konsequent setzten. Die Kolonialherren aus London hetzten indische Moslems dazu auf, die größte Gefahr in

der Machtübernahme durch die Hindu-Mehrheit zu sehen, und untergruben jeden Ansatz indischer Demokratie.

Gandhi selbst hat sich Ende seines Lebens als gescheitert betrachtet, v.a. weil es ihm nicht gelungen war, die Teilung des Landes in Indien und Pakistan zu verhindern. Den offiziellen Unabhängigkeitsfeiern vom August 1947 blieb er – der prominenteste Unabhängigkeitskämpfer – aus Protest fern. Während sich andere Kongresspolitiker relativ früh auf die Teilung in zwei Staaten einließen, wollte Gandhi unter allen Umständen ein pluralistisches, nicht-nationalistisches und v.a. nicht konfessionelles Indien, das für alle Platz hatte. Er schlug in der Übergangszeit sogar der (hinduistischen) Kongress-Führung vor, die gesamte Regierungsgewalt in die Hände der Moslemliga (einer Minderheitsfraktion) zu legen, um die Moslems davon zu überzeugen, dass die Hindus ihnen nicht gefährlich seien. Damit ist er gescheitert.

Trotzdem gibt es wenige Politiker des 20. Jahrhunderts, die Errungenschaften für so viele Menschen hinterlassen konnten wie Gandhi: Die Tatsache, dass im zweitgrößten Land der Welt, einem rücksichtslos ausgebeuteten und verarmten Kolonialland, eine stabile Demokratie über 70 Jahre hindurch bestehen kann, ist einmalig. Man vergleiche diese Lage mit jenem politischen Chaos, das die abziehenden Kolonialmächte (England, Frankreich u.a.) wenige Jahre später in Afrika zurückließen. Nigeria, Kongo und viele andere Großstaaten landeten in Folterdiktaturen und korrupten Clan-Regimes. Die brutale britische Politik hätte das auch in Indien bewirkt, wenn nicht eine starke innere Disziplin und ein konsequenter Aufbau eigener, indischer Organisation und Solidarität stattgefunden hätte.

Oberflächliche westliche Beobachter bisweilen, Gandhi hätte „leichtes Spiel“ gehabt, weil die Briten sich in Indien „wie Gentlemen benommen“ hätten. Dem ist entgegen zu halten, dass britische Soldaten z.B. als Antwort auf Gandhis gewaltfreie Aktionen 1919 ein Massaker an 1600 unbewaffneten Zivilisten verüben ließen: diese wurden samt Kleinkindern vom Militär auf einem Platz eingekesselt und im Maschinengewehrfeuer erschossen oder verletzt. Weit über 1000 Personen, auch Kinder, kamen bei diesem willkürlichen, vom Militär absichtlich und ohne Zwangslage herbeigeführten Blutbad, ums Leben.

Öffentliche Demütigungen, Erschießungen, Folter und Terror der Briten zeigten kein Verhalten als „Gentlemen“: das indische „Vizekönigtum“ war eine brutale Kolonialdiktatur. Das Land wurde wirtschaftlich ausgebeutet, Handwerk und wirtschaftliche Selbstversorgung zerstört, und wer sich dem entgegenstellte, verhaftet oder umgebracht.

Als sich die Briten 1945/46 zum Rückzug aus Indien entschlossen, war die Spaltung zwischen Hindus und Moslems so groß, dass es zu einer Art „ethnischer Säuberung“ kam. Massenweise mussten Hindus die moslemischen Provinzen des Nordens (Pakistan und das heutige Bangla Desh) verlassen, während die Moslems aus den Landmassen Indiens vertrieben wurden. 1,5 Millionen Menschen fanden in dieser Art Bürgerkrieg den Tod. Es ist Gandhis Fastenaktionen und seiner Ermordung im Jänner 1948 zu verdanken, dass dieser Krieg durch eine Art freiwilliger Selbstbeschränkung völlig gestoppt werden konnte. Die Armeen hatten bereits kapituliert und der Krieg wurde von einer unkontrollierten Soldateska fortgeführt. Gandhi

erwirkte durch seine letzten Aktionen die freiwillige Selbstverpflichtung auch der radikalsten islamischen und hinduistischen Parteien zum Gewaltverzicht und eine einseitige Reparationszahlung der indischen Regierung an Pakistan.

Als man Gandhi im August 1945 die Frage stellte, ob man angesichts der Atombombe mit Gewaltfreiheit noch etwas bewirken könne, sagte er: jetzt sei eine Zeit gekommen, in der wir Menschen nur noch mit der Methode der Gewaltfreiheit Politik machen können. Wenn die Menschheit diese Methode nicht erlerne, würde sie sich kollektiv selbst ausrotten. Vielleicht ist die Klimakatastrophe ebenfalls ein Hinweis auf die Richtigkeit in Gandhis Annahme: Weil das Potenzial der Zerstörung derart immens ist – der Klimawandel kann die Geschichte der Menschheit insgesamt beenden (ebenso wie das auch die Atomwaffen möglich machen) – gerade deshalb muss heute gewaltfreier Widerstand erlernt werden.

Christine Schweitzer

## Neuere Forschungsergebnisse zur Kraft der Gewaltfreiheit

Informationen über die Literatur, auf die sich der Vortrag beziehen wird

*Beispiele zivilen Widerstands*

Seit den 1970er Jahren hat die Zahl solcher Aufstände gegen totalitäre oder korrupte Regimes stark zugenommen, beginnend mit den Umstürzen in Griechenland (1974), Spanien (1975), Portugal (1976), Iran (1977-79) und den Philippinen (1986). In den späten 1980er Jahren kam dann der Umbruch in Osteuropa, mit dem Aufstand in der DDR und den anderen osteuropäischen Ländern und kurz danach den „singenden Revolutionen“ in den drei baltischen Ländern, die sich von Russland abspalteten. In den 2000er Jahren waren vor allem die Aufstände in Serbien 2000 und einigen postsowjetischen Ländern (Georgien 2003, Ukraine 2004, Kirgisien 2005) bemerkenswert. 2011 erreichte die Welle den arabischen Raum, und auch in den letzten Jahren gab es mehrere neue Aufstände, z.B. in der Türkei 2013, der Ukraine 2013-14, Hongkong 2014, die beinahe ständigen Massenproteste gegen osteuropäische Regierungen, die Auseinandersetzungen in Venezuela und der Umsturz im Sudan, an dem ziviler Protest einen großen Anteil hatte.

Allerdings variieren die Zahlen solcher Aufstände je nachdem, was man erfassen will. Chenoweth und Stephan (2011) unterscheiden drei Typen zivilen Widerstands, der die gesamte Bevölkerung umfasst: Regime-Change, Widerstand gegen Besatzung und Sezessionskonflikte.

Die Zahl von Fällen zivilen Widerstands wird aber natürlich exponential größer, wenn man jene mit hinzunimmt, bei denen das Hauptziel nicht die grundlegende Veränderung der Herrschaftsverhältnisse ist, sondern es um Wandel (z.B. gleiche Rechte für LGBTQIA-Menschen ("Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer,

Intersexual, Asexual") oder das Recht auf Abtreibung oder die Verhinderung von Politiken und Vorhaben wie den Stopp von Bauvorhaben oder der Nutzung bestimmter Technologien (Atomkraft, fracking), Anti-Korruption und Behördenwillkür usw. geht. Und es gilt auch, nicht zu übersehen, dass manche Aufstände mit begrenzten Anliegen (z.B. dem Schutz eines Parks in Istanbul) begannen und im Laufe der Auseinandersetzung immer mehr beginnen, die Regierung grundsätzlich infrage zu stellen.

### *Kurzbeschreibung der Publikationen*

In den letzten fünfzehn Jahren sind eine Reihe von neuen Publikationen erschienen, die sich dem Thema gewaltloser Aufstände und zivilen Widerstands auf einer empirischen, vergleichenden Basis nähern und versuchen, die Faktoren und Bedingungen herauszuarbeiten, die zu Erfolg (oder Versagen) solchen Widerstands beitragen. Um einige Beispiele zu nennen:

Peter Ackerman und Jack Duvall stellen in ihrem Buch „A Force More Powerful“ (2001) Beispiele von ‚Volksbewegungen‘, wie sie es nennen, aus den letzten 100 Jahren dar. Die Liste reicht von einem Streik in Russland 1905 bis zu den Demokratisierungsbewegungen in Osteuropa, China und der Mongolei Ende des letzten Jahrhunderts.

Kurt Schocks Interesse in seinem Werk von 2005 gilt in erster Linie der Entwicklung und dem Verlauf von ‚people power‘ Bewegungen. Seine Beispiele umfassen Südafrika, die Philippinen, Burma, China, Nepal und Thailand.

Gene Sharp, der Altmeister der Theorie der gewaltfreien Aktion, hat bis zu seinem Tode über Soziale Verteidigung und zivilen Widerstand publiziert (z.B. Sharp 2005).

Das von Adam Roberts und Timothy Garton Ash herausgegebene Werk „Civil Resistance and Power Politics“ (2011) sammelte „Erfahrungen gewaltfreier Aktion von Gandhi bis zur Gegenwart“ (so der Untertitel) mit 19 Fallbeispielen zivilen Widerstands. Das Buch enthält auch ein Kapitel von April Carter über die bisherige Literatur zum Thema.

Ähnlich angelegt ist das von Marceij J. Bartkowski herausgegebene Buch „Recovering Nonviolent History – Civil Resistance in Liberation Struggles“ (2013), wobei es anders als die zuvor erwähnten Werke auch Aufsätze über etliche weniger bekannte Aufstände enthält – Ghana, Sambia, Mosambique, West-Papua, USA, Kuba, und dabei bis ins 18. Jahrhundert zurückgeht.

Ebenso von Bedeutung sind die Arbeiten von Jacques Semelin (1995, 2013) über gewaltlosen Widerstand gegen Hitler.

Der Band von Howard Clark mit dem Titel „People Power. Unarmed Resistance and Global Solidarity“ (2009) ist eine Zusammenstellung von Vorträgen, die auf einer Konferenz in Coventry im Jahr 2006 zum Thema „Unbewaffneter Widerstand – der transnationale Faktor“ gehalten wurden; die meisten sind ebenfalls Fallbeispiele.

Sharon Erickson Nepstad vergleicht in ihrem Buch „Nonviolent Revolutions“ (2011) sechs Beispielfälle (China, DDR, Panama, Chile, Kenia und die Philippinen) und zieht aus ihnen Folgerungen in Bezug auf die Wirkungsweisen zivilen Widerstands.

Von etwas anderem Charakter ist das Buch von April Carter „People Power and Political Change“ (2012). Die Autorin, die sich seit Jahrzehnten mit Sozialer Verteidigung und gewaltfreier Aktion beschäftigt, befasst sich in ihrer Studie nicht mit Beispielen, sondern mit den zentralen Konzepten und Debatten, die sich um das Thema ranken, wobei sie auch bewaffneten und unbewaffneten Kampf vergleicht.

Eher pragmatisch ausgerichtet sind zahlreiche Arbeiten des Australiers Brian Martin (z.B. 2011 zu „Backfire“ als Mechanismus, bei dem sich Gewalt von Staatsseite gegen sie selbst richtet).

Das wohl derzeit am häufigsten zitierte Werk ist das von Erica Chenoweth und Maria J. Stephan, „Why Civil Resistance Works“ (2011), das als erstes auf der Basis quantitativer Analyse und dem Anlegen einer Datenbank Fälle zivilen und gewaltsamen Widerstands miteinander vergleicht. Sie zählten 107 gewaltfreie Aufstände („civil resistance“, „ziviler Widerstand“) im Zeitraum zwischen 1900 und 2006 und wiesen nach, dass ziviler Widerstand fast zweimal so erfolgreich ist als gewaltsamer: Im Vergleich zu bewaffneten Aufständen (das gesamte Sample umfasst 323 Fälle) hatten in 51 Ländern gewaltfreie Bewegungen Erfolg, in weiteren 26 Ländern Teilerfolge. Damit waren die gewaltlosen bzw. gewaltarmen Aufstände zu 52% erfolgreich. Die gewaltsamen hatten hingegen nur eine Erfolgsrate von 26%. Und nach Karatnycky & Ackerman (2005) wurden zwischen 1972 und 2002 67 autoritäre Regime beseitigt, mehr als 70% davon als Ergebnis gewaltloser Aufstände.

Einen etwas anderen Charakter haben die Arbeiten von Martin Arnold (2011) zu drei Protagonist*innen verschiedener Religionen und Weltanschauungen, deren Handeln er als „gütekräftig“ (siehe dazu Arnold in diesem Reader) einstuft: Gandhi, Hildegard Goss-Mayr und Bart de Ligt. Er fragte danach, wie diese Protagonist*innen sich selbst den Erfolg solchen Handelns erklären.

Kurt Schock (2015) befasst sich mit den jüngeren Revolutionen und Bewegungen seit 1989, einschließlich des Arabischen Frühlings und der Occupy-Bewegung. Er vermeidet den Begriff „gewaltfrei“, weil viele dieser Bewegungen sich aus rein pragmatischen Gründen für zivilen Widerstand entschlossen hatten. Er spricht auch das Thema an, dass manche unmittelbar erfolgreiche Umstürze wie in Ägypten oder der Ukraine 2004 sehr schnell zu neuen repressiven Regimen umkippten. Allerdings können auch erfolglose Bewegungen die Basis für späteren erfolgreichen Widerstand legen, wie er versucht, anhand der CSSR 1968 und Polens in den 1970er Jahren nachzuweisen.

Neben solchen Untersuchungen über zivilen Widerstand ebenfalls bemerkenswert ist eine jüngst erschienene, allerdings in der ersten Hälfte der 2000 gesammelte Daten zurückgehende Studie von (Anderson und Wallace 2013) aus dem Institut von Mary B. Anderson (bekannt durch das „Do no Harm“- Konzept). In dieser auf der Basis von 13 Fallstudien entwickelten Arbeit geht es um Dörfer oder ganze Regionen, die sich erfolgreich aus einem sie umgebenden Krieg herausgehalten haben, indem sie mit den Kombattanten einen Status als Unbeteiligte aushandelten und verschiedene Strategien entwickelten, sich (und in manchen Fällen auch bedrohte Nachbarn) im Falle von Besetzung oder durchziehenden bewaffneten Trupps zu schützen.

Jørgen Johansen (2017) hat Forschungsergebnisse zur Frage der Rolle externer, ausländischer Unterstützung von Widerstandsbewegungen zusammengefasst.

Zusammen mit Stellan Vinthagen hat er jüngst (Johansen & Vinthagen 2019) eine kleine Studie über konstruktiven gewaltfreien Widerstand am Beispiel Benins veröffentlicht.

Unbedingt erwähnt werden muss des Weiteren die umfassende Bibliografie gewaltfreier Aktion, die von April Carter, Howard Clark und Michael Randle (2006) erstellt worden ist und die auch nach dem Tod von Howard Clark weiter gepflegt und ergänzt wird, zunehmend auch mit Werken aus anderen Sprachen.

Reiner Steinweg hat 2011 eine umfassende, nach verschiedensten Gesichtspunkten geordnete Bibliografie der deutschsprachigen Literatur online gestellt.

Seit 2015 gibt es die Zeitschrift „Journal of Resistance Studies“, herausgegeben von den skandinavischen Friedensforschern Stellan Vinthagen und Jørgen Johansen. Ihr Ziel ist es, Forschung zu (gewaltlosem) Widerstand als eigene Disziplin abgegrenzt von der Bewegungsforschung zu etablieren. In dem Journal finden sich neben Fallstudien und Buchbesprechungen Beiträge zur Theorie gewaltfreier Aktion ebenso wie Untersuchungen über bestimmte Aspekte und Akteure von Widerstand, Arbeiten zu dem neuen Konzept des „alltäglichen Widerstands“ bis hin zu Aufsätze über queer/feministische Aktionen und Humor in Bewegungen.

Ein wichtiger neuer Beitrag zur Theorie gewaltfreier Aktion nach Gene Sharp und der Antwort von Robert Burrowes (1996) ist das Buch von Stellan Vinthagen, A Theory of Nonviolent Action (2017). Vinthagen versucht einen Kompromiss zwischen der Ethik Gandhis und dem Pragmatismus von Sharp zu finden, wenn er Gewaltfreiheit als sozialen Pragmatismus „jenseits von moralischen Hohepriestern der Gewaltfreiheit und anti-moralischen Strategie-Generälen“ beschreibt, ein Pragmatismus, der zwangsläufig wie alles Handeln von gesellschaftlichen Normen gesteuert wird. Gewaltfreiheit bedeutet für ihn „ohne Gewalt und gegen Gewalt“. Gewaltfreies Handeln werde nicht nur, wie bei Sharp, von Zielrationalität bestimmt, sondern auch von dramaturgischer, kommunikativer (Dialog) und Norm-regulierter Rationalität. Wichtig ist Vinthagen dabei der Aufbau von konstruktiven Alternativen – die „Normalisierung von Gewaltfreiheit“.

Interessant dabei ist, dass diese neuen Untersuchungen in vielen Fällen das bestätigen, was schon in früheren Publikationen zu Gewaltfreier Aktion oder Sozialer Verteidigung, basierend auf einer kleinen Anzahl von Fallbeispielen, vermutet und empfohlen wurde. Die Bedeutung des Entziehens von Kooperation, von entschlossenem Festhalten an der Gewaltlosigkeit auch angesichts massiver Repression, eher dezentrale Führungsstrukturen von Widerstand sind hier besonders zu nennen. In ein paar anderen Punkten gehen sie deutlich über das hinaus und tragen neue Erkenntnisse darüber bei, wie gewaltloser oder ziviler Widerstand „funktioniert“ – etwa die zentrale Wichtigkeit des ‚Überlaufens‘ von Sicherheitskräften oder die Zwiespältigkeit internationaler Unterstützung, die zwar auf der einen Seite einen gewissen Schutz für die Aktivist*innen bedeuten kann, aber auf der anderen Bewegungen verletzbar macht gegenüber dem Vorwurf, fremdgesteuert zu sein.

Noch eine weitere Lehre muss heute gezogen werden, die vor 1989 nicht wirklich bewusst war oder angesprochen wurde: Gewaltloser Widerstand ist kein Vorrecht von „Linken“, „Fortschrittlichen“ oder Menschenrechtsverteidiger*innen. Auch rechte Bewegungen bedienen sich seiner – von israelischen Siedler*innen in den palästinensischen Gebieten über Pegida in Deutschland bis hin zu den Ländern, wo sich zwei vorwiegend gewaltlose Bewegungen gegenüberstanden oder -stehen, z.B. in Thailand oder anfänglich auch in der Ukraine.

## *Literatur*


Ackerman, Peter and DuVall, Jack (2002*). Strategic Nonviolent Conflict: Lessons from the Past, Ideas for the Future.* USIP Special Report; United States Institute of Peace. http://www.usip.org/sites/default/files/sr87.pdf

Anderson, Mary B. und Wallace, Marshall (2013). *Opting Out of War. Strategies to Prevent Violent Conflict.* Boulder/London: Lynne Rienner Publishers

Arnold, Martin (2011). *Gütekraft. Ein Wirkungsmodel aktiver Gewaltfreiheit nach Hildegard Goss-Mayr, Mohandas K. Gandhi nd Bart de Ligt*. Baden-Baden: Nomos

Bartkowski, Maciej J. (Hrsg.) (2013). *Recovering Nonviolent History. Civil Resistance in Liberation Struggles.* Boulder / London: Lynne Rienner Publishers

Burrowes, Robert J. (1996) .*The Strategy of Nonviolent Defense. A Gandhian Approach*. Albany:New York Press

Carter, April (2012) *People Power and Political Change. Key Issues and Concepts.* London / New York: Routledge

Carter, April, Clark, Howard & Randle, Michael (2006). *People Power and Protest Since 1945: A Bibliography of Nonviolent Action.* London: Housmans.

http://www.civilresistance.info/bibliography/ and supplement:

http://www.civilresistance.info/bibliography/supplement [1.12.2014]

Chenoweth, Erica & Stephan, Maria J. (2011). *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Colombia University Press

Clark, Howard (Hrsg.) (2009). *People Power. Unarmed Resistance and Global Solidarity.* London/ New York: Pluto Press

Johansen, *Jørgen* (2017). *Externe Unterstützung für gewaltfreie Revolutionen – Eine Analyse*. Hrsg. Bund für Soziale Verteidigung, Hintergrund- und Diskussionspapier Nr. 54

Karatnycky, Adrian und Ackermann, Peter (2005): *How Freedom is Won. From Civic Resistance to Durable Democracy*, Freedom House

Martin, Brian (2011). *Backfire Manual. Tactics against Injustice*.

http://www.bmartin.cc/pubs/12bfm/12bfm.pdf

Nepstad, Sharon Erickson (2011). *Nonviolent Revolutions. Civil Resistance in the Late 20th Century.* Oxford: Oxford University Press

Roberts, Adam & Ash, Timothy Garton (Hrsg.) (2011[2]):'*Civil Resistance and Power Politics. The Experience of Non-violent Action from Gandhi to the Present*. Oxford: Oxford University Press

Schock, Kurt (2005) *Unarmed Insurrections. People Power Movements in Nondemocracies*. Minneapolis:Univeristy of Minnesota Press

Schock, Kurt (2015): *Civil Resistance Today*. Cambridge: Polity Press

Semelin, Jacques (1995): *Ohne Waffen gegen Hitler. Eine Studie zum zivilen Widerstand in Europa*, Frankfurt a. main:dipa Verlag

Semelin, Jacques (2013) *Persécutions et entraides dans la France occupée. Comment 75% des Juifs en France ont échappé à la mort.* Paris: Éditions du Seuil

Sharp, Gene (2005): *Waging Nonviolent Struggle. 20th Century Practice and 21st Century Potential,* Boston: Extending Horizon Books

Steinweg, Reiner unter Mitarbeit von Saskia Thorbecke (2011): *Gewaltfreie Aktion, Ziviler Ungehorsam, Soziale Verteidigung. Online-Bibliografie des deutschsprachigen Schrifttums mit anderssprachigen Einsprengseln*.

http://reinersteinweg.blogspot.com/p/books.html (3. Bibliografien)

Vinthagen, Stellan (2015): *A Theory of Nonviolent Action: How Civil Resistance Works*, London: Zed Books

Websites

https://nvdatabase.swarthmore.edu/browse_methods (Datenbank gewaltfreien Widerstands)

https://canvasopedia.org/ (CANVAS)

https://www.nonviolent-conflict.org/ (ICNC)

http://www.civilresistance.info (Website started by April Carter, Howard Clark und Michael Randle

https://www.aeinstein.org/free-resources/ (Gene Sharps Albert Einstein Institute)

https://wagingnonviolence.org/ (Waging Nonviolence)

https://www.nonviolence.wri-irg.org/en (War Resisters‘ International Ressourcen)

Martin Arnold

## Von der „erleuchteten Affenhorde" bis zum Zivilen Peacekeeping: 700 Jahre gewaltfrei-gütekräftige Handlungskonzepte für mehr Gerechtigkeit und Frieden

Unter den vielen Mythen und Sagen, Geschichten und Berichten über Auseinandersetzungen aller Art verdienen diejenigen vorrangig Beachtung, von denen Positives gelernt werden kann. Seit eh und je haben Menschen soziale Verbesserungen erwirkt, ohne andere Beteiligte zu verletzen. Schon in alter Zeit fanden in China Boykotte statt und in Indien gab es verwandte Aktivitäten mit „Dharna": ein Gläubiger sitzt vor der Tür des Schuldners bis dieser zahlt; und mit „Hartal", d.h. ‚den Laden verschließen‘: eine Art Generalstreik, um Regierenden öffentliche Ablehnung zu zeigen. Livius und Josephus erzählen von dramatischen Ereignissen in Tusculum, 375 v.Chr., und in Jerusalem, 26 n.Chr.: In beiden Fällen wurde das Leben vieler Menschen ohne Gewaltanwendung gerettet.

Bereits hier sind Elemente von Gandhis Vorgehensweise erkennbar: *Im Vertrauen auf mehr als die eigenen Kräfte wohlwollend mit den anderen Beteiligten Kontakt aufnehmen; sich dabei, ohne mit dem Missstand durch Zuschauen oder Mitmachen zusammenzuarbeiten, mutig und kreativ, auch durch konstruktives Handeln, verbunden mit der Bereitschaft, Kosten und Risiken auf sich zu nehmen; beharrlich und ohne zurückzuweichen für Menschlichkeit und Gerechtigkeit einsetzen.*

Auch die drei wesentlichen Wirkungsfaktoren von Gandhis Konzept sind auszumachen: *Eigentätigkeit, ‚Ansteckung‘ und Nichtzusammenarbeit* bzw. die Weigerung,

sich an der Aufrechterhaltung des Missstands direkt oder indirekt zu beteiligen. Der Feldherr Camillus bzw. der Machthaber Pilatus seien durch „patientia“ und durch „die Lauterkeit der Gottesfurcht“ „besiegt“ bzw. vom Tötungsbefehl an die Soldaten abgebracht worden, erzählen die Historiker.[1]

Seit Jahrtausenden handeln viele religiöse Menschen aus dem Motiv, anderen (Lebewesen) nicht schaden zu wollen (Gewaltlosigkeit), einzeln oder auch in Gemeinschaften, wie z.B. in Indien die Jains und in Europa die Franziskaner, Mennoniten oder Quäker. Hinzukommt bei vielen das Motiv, zum Wohle Hilfsbedürftiger Liebe zu üben. Zum Umgang mit Destruktivem empfehlen ‘Heilige Schriften‘:

- Nicht-Gewalt („ahimsa") in Jainismus, Hinduismus, Yoga
- liebende Güte („metta") im Buddhismus
- „Die andere Wange hinhalten“, „Liebet eure Feinde!" und „… überwinde Böses mit Gutem!“ im Neuen Testament
- Der Koran geht in Sure 41, 35 (34) einen gedanklichen Schritt weiter: „Gutes und Böses ist nicht einerlei; darum wende das Böse durch Gutes ab, und dann wird selbst dein Feind dir zum echten Freund werden.“ Hier ist ein *Konzept* für Entfeindung angedeutet.

„Frieden“ und „Gerechtigkeit“ werden seit jeher *von den Herrschenden* erhofft. Erst seit wenigen Jahrhunderten kommt in den Blick, dass Frieden und Gerechtigkeit eine allgemeine Aufgabe als Dienst an der Gesellschaft sein kann, zu dem alle Beteiligten Beiträge leisten können. Auch Untertanen konnten als eigene Akteure ohne Gewalt-Anwendung zu Gerechtigkeit beitragen, wie z.B. beim römischen Plebejer-Aufstand seit 494 v.Chr.[2]. Aber dass ihre erfolgreiche Vorgehensweise auf andere Situationen übertragbar ist, ist ein neuer, verallgemeinernder, abstrakter Gedanke. Er besagt, dass es möglich ist, ein Konzept für waffenloses Kämpfen, eine Streitkunst zu beschreiben, mit der ohne zu zerstören, ohne zu verletzen, ohne zu töten mehr Gerechtigkeit erreicht werden kann. Die Beschreibung solcher Handlungskonzepte ist geschichtlich jung. Erfolgreiche Anwendungen dieser Streitkunst (in verschiedenen Ausprägungen) haben zusammen mit solchen Beschreibungen und entsprechenden Schulungen zu immer häufigeren Einsätzen geführt. Das hatte die schöne Folge, dass in den letzten 50 Jahren weltweit viel für mehr Demokratie und für Gerechtigkeit (auch für die Natur) erreicht wurde (siehe unten). Denn die Anzahl der Anwendungen nahm zu und ihre Erfolgsquote ist hoch. Zum Verstehen sind nicht nur Beispiele, sondern gerade auch Konzeptbeschreibungen wichtig.

## *Handlungskonzepte für mehr Gerechtigkeit und Frieden*

Die früheste Beschreibung eines Konzepts ist die chinesische Fabel vom Affenmeister aus dem 14. Jahrhundert: Ein Mann tyrannisiert Affen zu seinem Nutzen, bis das Fragen eines Affen nach Legitimität und Abhängigkeit alle erleuchtet. Sie verlassen den Tyrannen. Die Fabel soll Regierende lehren, nach gerechten Grund-

[1] ttps://kraft-der-guete.blogspot.com/search/label/Tusculum

[2] Titus Livius Ab urbe condita 2,28-2,35

sätzen zu handeln, weil jegliche Herrschaft sich auf den Gehorsam der Beherrschten stützt.

Dieser Gedanke ist bis heute eine der Grundlagen für praktische Methoden des güte-kräftigen Vorgehens: Die Stützen von Missständen werden systematisch identifiziert und durch *eigenes Handeln*, *‚Ansteckung‘* und *Nichtzusammenarbeit* abgebaut, sodass die Missstände „fallen".

Étienne de la Boétie: „Knechtschaft“
Aus der Perspektive der Untertanen veröffentlichte hierzu 1574 ein Franzose den „Discours de la servitude volontaire“. Sein Professor hatte den König kritisiert und war hingerichtet worden. De la Boéties Grundidee ist die Abhängigkeit des Tyrannen von seinen Untertanen. „Sobald man es will, verschwindet jede Sklaverei auf einen Schlag wie von selbst.“ „Wenn das Volk den Herrschenden seine Kraft in jedem Bereich entzieht, ist es frei.“ [3] „Seid entschlossen, keine Knechte mehr zu sein, und ihr seid frei. Ich will nicht, dass ihr den Tyrannen verjagt oder ihn vom Throne werfet; *stützt ihn nur nicht*; und ihr sollt sehen, wie er, wie ein riesiger Koloss, dem man die Unterlage nimmt, … zusammenbricht“.[4]

William Lloyd Garrison: „non-resistance“
Der US-Bürger entwickelte um 1835 als Christ das Konzept „non-resistance“ für eine friedliche universelle Reformation mit radikaler Verwirklichung des Gleichheitsgrundsatzes aller Menschen: Keinerlei körperliche Gewalt, Zwang oder Krieg, auch nicht zur Selbstverteidigung, kein Patriotismus, keine Staatsgrenzen. Gegen die Sklaverei unterstützte er – wie auch u.a. viele Quäker*innen – die Underground Railroad, durch die auf geheimen Wegen Sklaven aus dem Süden der USA in den Norden geschleust und befreit wurden. Nichtzusammenarbeit verband sich bei Garrison aus Glaubensüberzeugung mit der Vision einer besseren Welt, die er durch positives Handeln ansatzweise ein Stückweit verwirklichte.

Henry David Thoreau: „Ziviler Ungehorsam“
1846 verweigerte der US-Bürger Steuern für den ‚ungerechten‘ Krieg gegen Mexico, wurde deshalb in Haft genommen und schrieb daraufhin „Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat“. Er begründete damit die Aktionsform ‚ziviler Ungehorsam‘: „Wenn aber das Gesetz so beschaffen ist, dass es notwendigerweise aus dir den Arm des Unrechts … macht, dann, sage ich, brich das Gesetz. Mach' dein Leben zu einem Gegengewicht, um die Maschine aufzuhalten. Jedenfalls muss ich zusehen, dass ich mich nicht zu dem Unrecht hergebe, das ich verdamme.“ „Wenn der Staat vor die Alternative gestellt würde, zehntausende seiner rechtschaffenen Bürger, die gegen das Unrecht protestieren, ins Gefängnis zu stecken, oder das Unrecht sein zu lassen, wäre die Wahl klar.“

Leo Tolstoi: „Das Himmelreich ist inwendig in euch“
Der große russische Schriftsteller bezog sich u.a. auf oben genannte Quellen und gründete auf seinem Landsitz Reformschulen für alle: Anleitung zum Selbstlernen ohne jeden Zwang. Er setze sich in Russland für die gewaltfreie Verbesserung

[3] Beide Zit. nach Ligt, Bart de (1933): Vrede als daad II, S. 9

unsäglicher sozialer Zustände sowie für Kriegsdienstverweigerung ein. In seiner zentralen Schrift „Das Himmelreich ist inwendig in euch“ begründete er mit Berufung auf Jesus seinen gewaltfreien christlichen Anarchismus. Er galt vielen als „Vater“ der nicht-gewalttätigen Revolution von 1905. Sein Charisma, seine Entschiedenheit und seine Radikalität inspirierten die Bewegung der „Tolstojaner“ und gesellschaftlich engagierte Menschen weltweit.

20. Jahrhundert

Gandhi war es, der den Gesetzesbruch aus edlen Motiven 1930 zusammen mit dem konstruktiven Vorgehen weltweit bekannt machte als starke Form der Nichtzusammenarbeit. Ziviler Ungehorsam fordert die Politik, die immer Gesetzestreue verlangt, offensiv heraus und wird inzwischen wie selbstverständlich weltweit wirkungsvoll praktiziert.

Welch ungeheure Kraft diese Vorgehensweise für mehr Demokratie, mehr Gerechtigkeit entfalten kann, hat Gandhi in Südafrika und später mit seinen zahlreichen Kampagnen in Indien unter Beweis gestellt. „Indiens Aufbruch in die Unabhängigkeit muss als eines der Schlüsselereignisse in der Geschichte des 20. Jahrhunderts gelten, und dies nicht nur, weil die Demission des Britischen Weltreiches in Indien nach einer fast zweihundertjährigen Herrschaft über den Subkontinent den größten ‚Transfer of Power’ in der modernen Geschichte darstellt, sondern auch, weil dieses Ereignis die Initialzündung zu weltweiten Entwicklungen bildete und den Anfang vom Ende der großen westeuropäischen Kolonialreiche bedeutete.“[5] Letzteres wurde möglich, weil Gandhi es als seine Lebensaufgabe sah, das Konzeptionelle seiner überlegenen Streitkunst experimentell zu entwickeln, dies zu dokumentieren und der ganzen Welt zu vermitteln.

Abdul Ghaffar Khan: „Geduld und Rechtschaffenheit“

Der Moslem (1890-1988) entwickelte aus seinem Glauben (s.o.) ein Konzept für gütekräftiges Vorgehen. Es basierte auf „Geduld und Rechtschaffenheit“.[6] Er baute 1929 mit Tausenden von Männern und Hunderten von Frauen im Widerstand gegen die britische Kolonialherrschaft in Indien und zur Überwindung der Rückständigkeit der eigenen Gesellschaft eine konzeptionell vorbereitete, trainierte Truppe auf, die ‚Diener Gottes‘. Durch einen todesmutigen Einsatz zwangen sie 1930 die Briten dazu, ihnen in Peschawar eine Zeitlang die Verwaltung der Stadt zu überlassen.[7] Ihre große Einsatzbereitschaft brachte danach die politische Anerkennung der „Nord-West-Provinz“ (später: Teil Pakistans) mit begrenztem Wahlrecht und indirekter Regierungsbeteiligung der „Diener Gottes“ voran.

In Deutschland und in den Niederlanden setzten die Anarchisten *Gustav Landauer* († 1919) und *Bart de Ligt* († 1938) die Tradition von Étienne de la Boétie sowie von Denker*innen und Aktivist*innen des 19. Jahrhunderts fort, und entwarfen eigene

[5] Dharampal-Frick, Gita (1997): Das "Endspiel" des British Raj. Indiens Aufbruch in die Unabhängigkeit. Josef Becker zum 75. Geburtstag. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht; GWU, H. 48, S. 3–22. S. 3

[6] Rede am 6. November 1931

[7] https://en.wikipedia.org/wiki/Khudai_Khidmatgar

Handlungskonzepte sowie weitere Visionen einer gewaltfreien Welt mit neuen Lebensweisen.

Weltweit führten zahlreiche Frauen und Männer Gandhis „Experimente mit der Wahrheit“ zur Verwirklichung von mehr Frieden und Gerechtigkeit durch die Gründung von Aktions- oder Lebensgemeinschaften, Lehr- oder Forschungseinrichtungen, spezielle Trainingsformen, usw. weiter und entwickelten dafür eigene Konzepte.

Neben den Friedensnobelpreisträger*innen Mairead Corrigan, Leymah Gbowee, Martin Luther King, Nelson Mandela, Rigoberta Menchú, Desmond Tutu und Lech Wałęsa seien stellvertretend für Viele hier genannt: Peter Ackerman, Saad Bahaar, die Brüder Berrigan, Andreas Buro, César Chavez, Dorothy Day, Barbara Deming, Danilo Dolci, Theodor Ebert, Hildegard und Jean Goss-Mayr, Jørgen Johansen, Ellen Moxley, Abraham J. Muste, Michael Nagler, Thich Nhat Hanh, Pat Patfoort, Srdja Popovic, Andrea Riccardi, Ulla Roder, Marshall Rosenberg, Gene Sharp, Wolfgang Sternstein, Helen Steven, Konrad Tempel, Klaus Vack, Lanza del Vasto und Angie Zelter.

Die meisten von ihnen wurden inspiriert von Gandhis Vorbild und seiner Streitkunst. Er nannte sie *satyagraha* und erklärte sie als „die Kraft, die aus Wahrheit und Liebe geboren wird.“ [8] Im Deutschen passt dafür das neue Wort „Gütekraft“: Als menschliche Haltung steht „Güte“ für Zuwendung mit Liebe und zugleich Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Gütekräftig handeln heißt also: Die jeweilige Wahrheit bzw. das für wahr und gerecht Erkannte (für Gandhi gleichbedeutend mit „Gott“)[9] als (göttliche) starke Kraft zum Guten mit daraus sich ergebenden Verhaltensänderungen für sich selbst verbindlich annehmen, auch wenn dies Kosten oder Risiken mit sich bringt, und mit Liebe, Respekt und Wertschätzung auch anderen gegenüber entschlossen vertreten.

Gandhi übersetzte „satyagraha“ nicht ins Englische, sondern sprach von „nonviolence“, was im Deutschen zunächst mit „Gewaltlosigkeit“, später mit „Gewaltfreiheit“ übersetzt wurde. In Indien bezeichnet *ahimsa,* Nicht-Gewalt, eine Stärke und hohe Tugend. Im Westen jedoch wird „Gewalt“ mit ultimativer Stärke assoziiert („Da hilft nur noch…“) und daher Nonviolence usw. wegen der Verneinung von Gewalt unbewusst mit Schwäche verbunden. Das Gegenteil wollte Gandhi durch die Wortschöpfung „satyagraha“ ausdrücken.

Ergebnisse der Sozialforschung bestätigen seine Einschätzung überlegener Stärke: Die Erfolgsquote von gewaltfreiem Vorgehen für mehr Demokratie war 1900 bis 2006 doppelt so hoch wie die der mit Waffen begonnen Aufstände (siehe den Beitrag von Christine Schweitzer).

*Gütekraft* benennt diese Streitkunst besser als *Gewaltfreiheit*.

Gandhi sah – wie Abdul Ghaffar Khan – gütekräftiges Vorgehen als so stark an, dass er für den Einsatz in Gewalt-Konflikten die Idee von Friedenstruppen (Shanti Sena) propagierte. Die „Nonviolent Peaceforce“, die mit Gruppen von bis zu 100 Friedens-

[8] Gandhi, Mahatma (1972): Satyagraha in South Africa, S. 102.

[9] Blume, Michael (1987): Satyagraha, S.128 f.

arbeiter*innen in kriegsbetroffenen Regionen (zurzeit im Irak, Myanmar, Philippinen und Südsudan) Menschen erfolgreich schützt, stellen eine moderne Form von Shanti Sena dar und werden von der UNO anerkannt als eine Form des Zivilen Peacekeeping (siehe den Beitrag von Julian Rachel). Bisher seit 1981 ausnahmslos erfolgreich arbeiten die „Peace Brigades International“: Sie schützen durch Präsenz unbewaffneter Freiwilligenteams in Konfliktgebieten bedrohte Menschenrechtsverteidiger*innen.

„Würde anbieten": So nannten Philippiner*innen, die, angeleitet von Hildegard Goss-Mayr und Jean Goss, 1986 durch gütekräftigen Einsatz die Diktatur von General Marcos überwanden, ihr Vorgehen.[10]

„Würde anbieten“ bezeichnet den roten Faden von Aktivitäten und Ereignissen in dieser mehrtausendjährigen Menschheitsgeschichte: Aus der Stärke eigener Würde frei, gerecht und menschlich handeln, und dies durch eben dieses Handeln anderen nahebringen. Die weltweite Massenbewegung Fridays for Future zum Aufhalten der Klimakatastrophe zeigt aktuell – durch die Wirkung von *Eigentätigkeit, ‚Ansteckung‘ und* (zivilem Ungehorsam gegen die Schulpflicht:) *Nichtzusammenarbeit* – unübersehbar die Stärke des gütekräftigen Vorgehens.

Christian Bartolf

## Satyagraha: Emanzipation von Krieg und Sklaverei Vorüberlegungen zu Gandhis Beitrag zur Theorie und Praxis des gewaltfreien Widerstands gegen politische Systeme der Unterdrückung

Multimediapräsentation über die Schlüsselerfahrungen Gandhis in Südafrika

Der indische Anwalt Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) bezog sich während seiner 1906 begonnenen Widerstandskampagne gegen die südafrikanische koloniale und rassistische Gesetzgebung maßgeblich auf Henry David Thoreau, den er in seiner Wochenschrift „Indian Opinion“ (Indische Meinung) im September 1907 ausführlich zu Wort kommen ließ, als er über die Pflicht zum Ungehorsam gegen Gesetze („Duty of Disobeying Laws“) schrieb.

Henry David Thoreau (1817-1862) wiederum, Autor des Essays „Resistance to Civil Government“ (Widerstand gegen die zivile Regierung), später benannt: „Civil Disobedience” (Ziviler Ungehorsam), war bei seiner Steuerverweigerung aus Protest gegen die Sklaverei und den Krieg gegen Mexiko sowie in seinem ökologischen Denken von indischer Philosophie beeinflusst.

Gandhi suchte im Dezember 1907 nach einem neuen Begriff für „passiver Widerstand“ in seiner Heimatsprache Gujarati, nachdem er in „Indian Opinion“ bereits seit

[10] Arnold, Martin (2011): Gütekraft – Hildegard Goss-Mayrs christliche Gewaltfreiheit , S. 48

November 1907 einen Aufsatzwettbewerb und ein Preisausschreiben über die „Ethik des passiven Widerstands“ organisiert hatte. In der Ankündigung dieses Aufsatzwettbewerbs bezog sich Gandhi ausdrücklich auf die Verteidigungsrede des Sokrates, das vergeltungskritische Prinzip des Nicht-mit-Gewalt-Widerstehens bei Jesus, auf Thoreau’s „Ziviler Ungehorsam“ (1849) und Tolstoi’s „Das Reich Gottes ist inwendig in Euch“ (1893), eine Schrift gegen die sozialen Missstände in Russland, Militär und Krieg.

Im Januar 1908 publizierte Gandhi erstmals sein neues Konzept wirksamen gewaltfreien Widerstands unter dem Namen „Satyāgraha“ (Festigkeit in der Wahrheit), mit dem er kraft seines Gewissens, aber frei von jeder Gewaltanwendung, der gerechten und guten Sache zum Gelingen verhelfen wollte. Sowohl die irische Unabhängigkeitsbewegung als auch die Steuerverweigerung in Österreich-Ungarn inspirierten ihn zu dieser aktiven Alternative zum „passiven Widerstand“.

In den darauffolgenden Jahren 1908 bis 1910 korrespondierte Gandhi mit dem russischen Schriftsteller Leo Tolstoi, welcher einen offenen kritischen „Brief an einen Inder“ (gemeint war der Sozialrevolutionär im Exil, Taraknath Das) veröffentlicht hatte, den Gandhi, leicht gekürzt in Südafrika veröffentlichte, und er benannte sein zweites Siedlungsprojekt für die Familien der politischen Gefangenen „Tolstoi-Farm“, ein Geschenk des befreundeten deutsch-jüdischen Architekten Hermann Kallenbach (1871-1945).

Bereits im Jahr 1904 hatte Gandhi sein erstes Siedlungsprojekt, die „Phoenix-Siedlung“, in der Nähe der Inanda-Farm bei Durban aufgebaut: Ausbildungszentrum und Kooperative zur Realisierung des gewaltfreien Widerstands gegen die (Vorläufer der) Apartheid, noch bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts unter der Leitung von Gandhi’s Sohn Manilal. Hier wurde die von Gandhi herausgegeben Zeitung „Indian Opinion“ gedruckt, welche in vier Sprachen erschien.

Inanda ist der Geburtsort von John Langalibalele Dube. Er gründete 1912 den South African Native National Congress (dem Vorläufer des African National Congress), wobei das Vorbild des schon früh von Gandhi geleiteten Natal Indian Congress und die Nachbarschaft zur Phoenix-Siedlung eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt haben dürften. Der von Gandhi repräsentierte Natal Indian Congress war bis 1948 das Rückgrat der gewaltfreien Kampagne für Gerechtigkeit in Südafrika.

Die „Phoenix-Siedlung“ wurde inspiriert durch das Buch des englischen Sozialkritikers John Ruskin (1819-1900) mit dem Titel „Diesem Letzten“ (Unto This Last), vier Essays über die Prinzipien der politischen Ökonomie. Ruskin hatte sich in seinem Buch auf das „Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg“ bezogen und gegen den calvinistisch-puritanischen Kapitalismus das Prinzip der Gleichheit hervorgehoben.

In jener Zeit gab es weltweit zahlreiche nach Ruskin und Tolstoi benannte Kolonien und Kooperativen, welche Gandhi zu seiner sozialen und ökonomischen Philosophie inspirierten, die er „Sarvodaya“ – Wohl eines jeden –, nannte, und die auf „Swadeshi“ / wirtschaftlicher Selbständigkeit und „Swaraj“ / autonomer Regierung beruhte.

In diesem praktischen, doch zugleich idealistischen Modell einer Emanzipation von Sklaverei bezogen sich die „Phoenix-Siedlung“ von Mohandas Karamchand und

später Manilal Gandhi sowie die „Ohlange High School“ von John Langalibalele und Nokutela Dube auf den Ursprung der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in der pädagogischen und sozialreformerischen Tätigkeit von Booker T. Washington (1856-1915) und sein Tuskegee Institute im US-amerikanischen Bundesstaat Alabama. Sie knüpften an die Bewegung der Abolitionisten in den USA an und an seine humanistischen und pazifistischen Pioniere, wie zum Beispiel William Lloyd Garrison (1805-1979) und Adin Ballou (1803-1890). Der spätere Friedensnobelpreisträger Albert John Luthuli (1898-1967) war ein Schüler von John Dube!

*Ausgehend von Gedenkorten in Südafrika sowie Filmszenen zum Thema Rassismus und Sklaverei bietet die Multimediapräsentation erstmals einen Eindruck von dem ungerechten Ausbeutungssystem der in Südafrika damals noch immer praktizierten Indentur (Vertragsknechtschaft) und von der imperialistischen Kriegführung, an welcher Gandhi in Südafrika als Sanitäter beteiligt war, sowohl im Zweiten Burenkrieg (1899-1902) als auch in der sogenannten Bambatha- oder Zulu-Rebellion, ausgehend von Steuerprotesten des Zulu-Volks im Jahr 1906. Denn in diesem ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts, in welchem „Satyāgraha“ entstand, gab es zahlreiche genozidale Massaker der europäischen Kolonialmächte in Afrika, welche Gandhi als politischer Anwalt auf seine eindrucksvolle Weise beantwortete: mit Passverbrennungen, grenzüberschreitenden Märschen, Streiks von Bergwerkarbeitern, öffentlichen Protestkundgebungen und zivilem Ungehorsam.*

Wolfgang Weilharter

## Gandhi und Otto Bauer: Die Reaktion Gandhi’s auf das Massaker von Amritsar im Vergleich zu Otto Bauers Reaktion auf den Justizpalastbrand in Wien.

Am 13. April 1919 feuerten Truppen unter dem Kommando des englischen Generals Dyer wahllos in eine Menschenmenge im indischen Amritsar und töteten mindestens 379 Menschen, darunter zahlreiche Frauen und Kinder. Als Begründung wurde angegeben, dass ein Versammlungsverbot übertreten wurde, welches wiederum im Zusammenhang mit der Vorgeschichte des Massakers stand: In den Apriltagen des Jahres 1919 war eine großangelegte Protestkampagne im Gange, die sich gegen ein Bündel präventiver Notstandsgesetze, die sogenannten Rowlattgesetze, erlassen durch die englische Kolonialverwaltung in Indien, richtete. Deshalb erklärte General Dyer auch, durch seine Attacke hätte eine „moralische Wirkung“ auf die Unruheprovinz Pundjab, die sich an der Kampagne beteiligte, erzielt werden sollen. Wesentlich inspiriert und initiiert war diese Kampagne gegen die Rowlattgesetze von Gandhi.

Otto Bauer war die maßgebliche Führungspersönlichkeit der österreichischen Sozialdemokratie, die durch die Ereignisse rund um den Justizpalastbrand am 15. Juli 1927 in hohem Ausmaß betroffen war. Die Vorgeschichte: Ein Geschworenengericht hatte

die Angeklagten freigesprochen, die in der burgenländischen Ortschaft Schattendorf auf Mitglieder der sozialdemokratischen Organisation "Republikanischer Schutzbund" gefeuert und dabei zwei Personen getötet sowie mehrere Menschen verletzt hatten. Als Reaktion auf das Gerichtsurteil sammelte sich eine große, erboste Menschenmenge um den Wiener Justizpalast, der während dieser Protestversammlung angezündet wurde. Parallel dazu kam es zu mehreren blutigen Zusammenstößen mit der Polizei, die zu einer stundenlangen Schießerei mit ca. 90 Toten und über 1000 Verletzten führten, was die Sozialdemokratie als einen Angriff der Regierung auf die sozialdemokratische Arbeiterschaft auffasste.

Der Unterschied zwischen den beiden Protagonisten Gandhi und Bauer bestand darin, dass Gandhi auch in der bedrohlichen Situation nach dem Massaker als die politische Führungspersönlichkeit die für Gerechtigkeit und für die Verteidigung der eigenen Seite zu sorgen hatte, öffentlich eine *Garantie der Unversehrtheit des Gegners* abgab. Otto Bauer und der sozialdemokratische Parteivorstand sahen sich dazu nicht in der Lage.

Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt darin, dass, anders als es verbreitete Alltagsannahmen ebenso wie elaborierte Theorien erwarten lassen, es bei Otto Bauer und der österreichischen Sozialdemokratie in der Folge zu einem deutlich größeren Verlust an Macht und Einfluss kam als allenfalls vorübergehend bei Gandhi.

Dabei gab es durchaus Parallelen zwischen den beiden Protagonisten. Beide, sowohl Gandhi als auch Bauer, wollten nach der Katastrophe, nach der sich der Gegner anschickte, seine Machtposition auszubauen, eine weitere, blutige Eskalation vermeiden; beide räumten Fehler der eigenen Seite ein; auch Bauer attackierte über weite Strecken die Gegenseite, ohne mit direkter, physischer Gewalt zu drohen, wie es Teile seiner Anhängerschaft und andere erwarteten; beide forderten einen Untersuchungsausschuss, den die englische Kolonialregierung auch wirklich einrichtete, während ihn die christlich-soziale Mehrheit im österreichischen Parlament ablehnte; und beide antworteten, um in der Terminologie des Gandhi-Symposiums zu bleiben, mit einer gewaltfreien Aktion: Gandhi unter anderem mit der großen Non-Cooperation-Kampagne von 1920 bis 1922, und Bauer, im Rahmen des sozialdemokratischen Parteivorstandes mit einem (eintägigen) General- und einem unbefristeten Verkehrsstreik (die allerdings beide scheiterten). Doch all dieser Parallelen zum Trotz bleibt ein großer Unterschied: Otto Bauer wäre eine öffentliche und ernst gemeinte Garantie der Unversehrtheit des Gegners unrealistisch und – im Hinblick auf die mächtige Gegnerschaft der Christlichsozialen Partei – gegenüber seiner eigenen sozialdemokratischen Bewegung geradezu unverantwortlich erschienen.

Gandhi formulierte diese Garantie beispielhaft in einer Rede am 14. April 1919:

> „Sie [englische Männer und Frauen] sind unsere Brüder und es ist unsere Pflicht, in Ihnen den Glauben zu wecken, dass ihre Personen uns so heilig sind wie unsere eigenen (...)“[1]

[1]The Collected Works of Mahatma Gandhi (=CW), Ahmedabad: Navajivan Trust, Bd.15, S.222. Auch: https://www.gandhiservefoundation.org/about-mahatma-gandhi/collected-works-of-mahatma-gandhi/. („They are our brethren and it is our duty to inspire them with the belief that their persons are as sacred to us as our own…“)

Gandhi hatte, als er diese denkwürde Formulierung in Ahmedabad aussprach, noch keine oder nur unzureichende Informationen über das Massaker von Amritsar, das etwa 1000 km entfernt am Vortag stattfand. Dieser Satz fiel noch mitten im Auf und Ab der Kampagne gegen die Rowlattgesetze. Aber er war imstande, diese Garantie der Unversehrtheit aufrecht zu erhalten, als der Kampf um Gerechtigkeit und Ausgleich nach „Amritsar“ geführt wurde. Die bedeutendste Reaktion Gandhis und des indischen Nationalkongresses war, wie bereits erwähnt die sogenannte Non-Cooperation-Kampagne, eine umfassende Kampagne der Nicht-Zusammenarbeit mit der englischen Kolonialverwaltung. Sie sah seit 1920 unter anderem die Herausnahme von SchülerInnen aus dem englischen Schulsystem und den Aufbau eines indisch-nationalen Schulsystems vor, den Boykott britischer Gerichtshöfe, den Boykott fremder Waren und noch anderes mehr. Als während dieser Kampagne der britische Thronfolger Indien besuchte, rief Gandhi auch zum Boykott der damit verbundenen Veranstaltungen auf, jedoch kam es dabei zu Ausschreitungen in Bombay mit 58 Toten, worauf Gandhi die gesamte Kampagne aussetzte. Aus diesem Anlass sagte er unter anderem:

> „Wir standen unter unserem Eid, die Person des Prinzen vor jedem Schaden und jeder Beleidigung zu schützen. Und wir haben diesen Eid gebrochen, wenn auch nur irgendjemand von uns einen einzelnen Europäer (…) beleidigte oder verletzte (…)“[2]

Um die Kampagne nach einiger Zeit wieder in Schwung zu bringen, begann Gandhi eine Aktion zur Verweigerung der Grundsteuer in einem einzelnen, eng umgrenzten Bezirk im Westen des Landes. Als in einem völlig anderen Gebiet, im weit entfernten nordindischen Chauri-Chaura 21 Polizisten ohne direkten Zusammenhang mit der Steuerverweigerungskampagne getötet wurden, beendete Gandhi die gesamte Non-Cooperation-Kampagne und riskierte damit einen Zustand, der als Niederlage interpretiert werden konnte. Diese Beispiele illustrieren, dass die Garantie der Unversehrtheit des Gegners an zentralen Punkten der Kampagne für Gerechtigkeit und Ausgleich nach „Amritsar“ in Wort und Tat aufrecht erhalten wurde.

Dabei ist jedoch festzuhalten, dass die Garantie der Unversehrtheit des Gegners weder in Worten noch in der Verfolgung der politischen Ziele ein Herunterspielen der Gegnerschaft zur englischen Kolonialverwaltung bedeutete. Natürlich ist die Qualität der Gegnerschaft durch die immer neue Formulierung der Garantie der Unversehrtheit transformiert worden, es handelte sich aber immer noch um Gegnerschaft in der Sache.

Die wichtigsten Reaktionen von Bauer (teilweise im Rahmen des sozialdemokratischen Parteivorstandes) auf den Justizpalastbrand waren:

- Zunächst der Aufruf zum befristeten, eintägigen Generalstreik in Wien sowie zum unbefristeten Verkehrsstreik in Österreich, die mehr oder weniger scheiterten und die Schwäche der Sozialdemokratie offenlegten.

[2] CW, Bd.21, S.465 („We were under our pledge bound to protect the person of the Prince from any harm or insult. And we broke that pledge inasmuch as any one of us insulted of unjured a single European or any other who took part in the welcome of the Prince.“)

- Bauers Rede anlässlich der großen Parlamentsdebatte, mit schweren Angriffen gegen die Regierung wegen der Anwendung exzessiver Polizeigewalt und mit der Forderung nach einem Untersuchungsausschuss – der von der Parlamentsmehrheit abgelehnt wurde.
- Auch kann die später einsetzende Kampagne für den Kirchenaustritt noch zu den Reaktionen hinzugezählt werden, mit der Absicht, Kanzler Seipel als katholischen Priester zu treffen.
- Generell sprachen sich Bauer und der sozialdemokratische Parteivorstand nach der Katastrophe unisono für die Aufrechterhaltung von Ruhe und Disziplinierthеit aus, einerseits, um der Regierung keinen Vorwand zu liefern, aber auch mit Hinweisen, dass ein weiteres Blutvergießen ein Unglück und deshalb zu vermeiden sei.

Für den Zusammenhang dieses Beitrages ist aber insbesondere der Punkt von Bedeutung, wie Bauer auf die Vorwürfe der Wehrlosigkeit, die gegen ihn und die sozialdemokratische Partei gerichtet wurden, reagierte. Am Gewerkschaftstag am 28.09.1927 sagte er:

> „Wir müssen den Arbeitern an dem Beispiel des 15. Juli ganz klarmachen, dass es größte Torheit ist, zu glauben, man könne im einzelnen zur Gewalt greifen, ohne gleich die Gesamtentscheidung herbeiführen zu wollen. Wir müssen ihnen an dem Beispiel des 15. Juli klarmachen, dass es unter den gegebenen Kampfbedingungen in Österreich und in Europa falsch wäre, diese Gesamtentscheidung herbei führen zu wollen.“[3]

Bauer reagierte hier auf Vorwürfe, die einerseits diffus eine gewaltsame Gegenwehr forderten, und die andererseits durch das Ereignis des Justizpalastbrandes die Gelegenheit zu einer sozialistischen Revolution erblickten. Bauer will in seiner Antwort die Möglichkeit zu einer sozialistischen Revolution nicht ausschließen. Es wurde in der Vergangenheit bereits ausführlich diskutiert, ob Bauer durch seine „radikale Phrase“ zur Radikalisierung des Klimas seinerseits beitrug oder ob er durch seine konkrete Praxis nicht oft genug unter Beweis stellte, dass er nur auf parlamentarischem Weg, also gewaltlos an die Macht gelangen wollte.

An dieser Stelle wird angenommen, dass Bauer rhetorisch die Möglichkeit zu einer sozialistischen Revolution auch deshalb aufrecht erhält, um Wehrhaftigkeit und Verteidigungsbereitschaft *innerhalb* der herrschenden Verhältnisse zu demonstrieren. Auf dieser Linie liegt auch Bauers Ansicht, wie eine „innere Abrüstung“ in der Ersten Republik zu erreichen sei, wo sich die bewaffneten, rechtsgerichteten Heimwehren und der ebenfalls bewaffnete, sozialdemokratische Schutzbund gegenüberstanden. Um innere Abrüstung zu erreichen, müsse erst „mit voller Kraft aufgerüstet werden“, wie Ernst Hanisch die Parteitagsrede Bauers aus dem Jahr 1929 richtig paraphrasiert; dadurch könne man den Gegner zur Abrüstung zwingen.[4] Neben allen Parallelen, die zwischen den beiden Gewaltgegnern Gandhi und Bauer bestehen, kann man an diesem Punkt den Unterschied am deutlichsten erkennen. Eine Garantie der Unversehrtheit des Gegners abzugeben war für Bauer gleichbedeutend mit Wehrlosigkeit und außerhalb seines gedanklichen Horizontes.

[3] Arbeiterzeitung, 29.09.1927, S.8

[4] Hanisch Ernst, Der große Illusionist, Wien-Köln-Weimar: Böhlau-Verlag, 2011, S. 251

Die nicht gewünschte, aber dennoch aufrecht zu erhaltende Drohung, die Unversehrtheit des Gegners verletzten zu *können*, gehörte für Bauer zum politischen Spiel.

In der historischen Beurteilung gibt es nun zahlreiche Stimmen, die in Amritsar und den Folgen einen ersten Schritt hin zum Ende der britischen Herrschaft in Indien erkennen. Der Autor Afzal Iqbal bemerkte im Jahr 1978, das Massaker von Amritsar und vor allem die nachfolgende Kampagne der Non-Cooperation, also des gewaltfreien Versuchs, Gerechtigkeit für das Massaker von Amritsar zu erhalten, hätten eine „psychologische Wasserscheide" in der Entwicklung des modernen Indien gebildet. „Die koloniale Mentalität wurde über Bord geworfen". [5] Ebenso viele Stimmen sehen in den Folgen des Justizpalastbrandes einen ersten Schritt zum Abstieg der sozialdemokratischen Partei. Ein Vergleich zwischen Gandhi und Bauer verdeutlicht somit eines: Eine Garantie der Unversehrtheit des Gegners, ausgesprochen auch im Augenblick der Gefahr, bedeutet nicht notwendigerweise einen Verstoß gegen die Gesetze der (Macht-)Politik.

Lucia Hämmerle, Pete Hämmerle

## Hildegard Goss-Mayr und ihr lebenslanges Engagement für gewaltfreie Bewegungen

Aktive Gewaltfreiheit in der Überwindung von Unrecht und Diktatur in Lateinamerika

### Kurze Biographie von Hildegard Goss-Mayr

Hildegard wurde am 22.1.1930 in Wien geboren als Tochter von Kaspar Mayr, damals Internationaler Sekretär des International Fellowship of Reconciliation (IFOR) in Wien, zuständig v.a. für die Versöhnungsarbeit zwischen Menschen aus Deutschland und Polen sowie die Osteuropa-Arbeit des IVB. Durch ihre Erfahrungen in der Zeit des Nationalsozialismus und danach gelangte Hildegard Mayr während ihres Studiums (Sprachen, Philosophie und Geschichte) immer stärker zu der Erkenntnis, dass sie durch und in ihrem Leben einen Beitrag leisten wolle, die Kraft der Liebe und der Gewaltfreiheit, wie sie ihr in den Evangelien und ihren Glaubenserfahrungen immer deutlicher wurde, für sich selbst und im gesellschaftlich-politischen Bereich umzusetzen. Ab 1953 arbeitete sie daher als „Reisesekretärin" für den Internationalen Versöhnungsbund, zu Beginn v.a. in der Ost-West-Arbeit, auf der Suche nach einem „dritten Weg" zwischen Gewalt und Passivität, zwischen den dominanten Systemen des Kapitalismus im Westen und des Kommunismus im Osten im sog. „Kalten Krieg". In ihrem Buch „Wie Feinde Freunde werden" (1. Auflage 1996; 3., erweiterte

[5] Zit. nach Gandhi Rajmohan, Understanding the Muslim Mind, London et.al:Penguin Books, 1986, S.105

Auflage 2008) beschreibt sie, bzw. „gibt sie Zeugnis“ (wie sie sagt), von weiteren wichtigen Stationen ihres Engagements: die Aufnahme des Friedensthemas und der Gewaltfreiheit im II. Vatikanischen Konzil, das Engagement für den Aufbau gewaltfreier Bewegungen in Lateinamerika in den 1960er und 70er Jahren, die Unterstützung – letztlich erfolgreicher – gewaltfreier Widerstandsbewegungen gegen die Diktaturen auf den Philippinen (1984-86) und in Madagaskar (1990-91). Gut 35 Jahre lang (schon vor ihrer Hochzeit 1958) lebte sie dieses Engagement Seite an Seite mit ihrem Ehemann Jean Goss, der 1991 gestorben ist, und heute, bald neunzigjährig, führt sie es noch immer gemäß ihren Kräften weiter.

### *Warum Lateinamerika?*

Wie und warum kam es dazu, dass sich die gewaltfreie Arbeit von Hildegard und Jean Goss gut 15 Jahre lang auf Lateinamerika (LA) konzentrierte? Die Situation dort war gekennzeichnet von Hunger, Armut, Unterdrückung und unermesslichem Leid eines Großteils der Bevölkerung, sowie vom Kalten Krieg, in dem die beiden Blöcke unter Führung der USA und der Sowjetunion ihre jeweiligen Ideologien und Machtsysteme überall durchzusetzen versuchten. 1959 war in Kuba die Revolution unter Fidel Castro erfolgreich und wurde so zu einem möglichen Modell des Kampfes gegen Armut und Unterdrückung, das für viele in LA und darüber hinaus große Anziehungskraft ausübte. Andererseits galt LA – aufgrund seiner Kolonialgeschichte – als der christliche/katholische Kontinent schlechthin, in dem sich neben der Hierarchie und teilweise gegen ihren Widerstand Volksbewegungen bildeten, die den Beitrag der Kirche(n) zur Befreiung der Armen und die Überwindung des Unrechts einforderten und umzusetzen begannen.

In dieser Situation beschloss der Internationale Versöhnungsbund, seinen gewaltfreien Beitrag verstärkt in LA anzubieten und einzubringen. Hildegard und Jean übernahmen diese Aufgabe und begaben sich 1962 auf eine viermonatige Erkundungsreise durch den Kontinent, an deren Ende sie in Bogotá den jungen Priester Camilo Torres trafen, in dem sich das Ringen der Kirche um Gerechtigkeit und Solidarität mit den Ärmsten einerseits und um die christlichen Mitteln dafür andererseits verkörperte.

> **Video-Ausschnitt 1:**
> www.versoehnungsbund.at/hildegard-goss-mayr-videoclips/

Welche Punkte aus der Entstehungszeit des Engagements in LA können wir für gegenwärtige „gewaltfreie Intervention in Konflikten“ festhalten?

- Ausgangspunkt des Engagements ist die Betroffenheit durch Unrecht und Gewalt – direkt auf Seite der Armen, durch „Mit-Leiden mit dem Volk (Gottes)“ durch Sympathisant*innen.
- Aktive Gewaltfreiheit ist eine tief verankerte Grundhaltung, eine Lebenseinstellung (in diesem Fall grundgelegt in der biblischen Botschaft), nicht nur eine Taktik oder Methode.

- Am Beginn des Einsatzes steht ein gründliches Kennenlernen der Situation, eine Analyse „aus der Kraft der Wahrheit“ (Gandhi), die selbst schon Bestandteil gewaltfreier Aktion ist.
- Die primäre „Zielgruppe“, die bei der Arbeit im Mittelpunkt stand, waren Mitglieder der Kirchen, von den christlichen Basisgemeinden bis hin zu Laienbewegungen, Bischöfen und Kardinälen [Vatikanum II, CELAM/LA-Bischofskonferenzen in Medellin 1968 und Puebla 1979].

### *Meilensteine, Entwicklungsphasen und Kontexte*

1. Consulta 1966 in Montevideo:

Nach einer oft mühevollen Phase des Aufbaus kleiner gewaltfreier Gruppen in konkreten lokalen Konflikten wurde 1966 eine erste kontinentale „Beratung“ in Uruguay mit Teilnehmer*innen aus 19 Ländern organisiert, bei der auch gewaltfreie Aktivist*innen aus anderen Kontexten (US-Bürgerrechtsbewegung, Danilo Dolci aus Sizilien, Arche-Gemeinschaft von Lanza del Vasto in Frankreich) ihre Erfahrungen einbrachten. Das Ergebnis war der Wunsch der lateinamerikanischen Gruppen nach mehr Schulungskursen in Gewaltfreiheit mit Hildegard und Jean, dem sie in den folgenden Jahren immer wieder nachkamen. Im Lauf dieser Kurse entwickelten sie ein Basismodell für Gewaltfreiheitsseminare, das sie später auch in anderen Kontexten (Philippinen, Afrika) zur Anwendung brachten. Aus diesen Seminaren entstanden durch die teilnehmenden Gruppen dann oft konkrete Aktionen gegen spezifische Ungerechtigkeiten, wie etwa das Beispiel der „Frauen von Medellin“ zeigt.

**Video-Ausschnitt 2:**
www.versoehnungsbund.at/hildegard-goss-mayr-videoclips/

Punkte der ersten Phase, „Schulungen in Gewaltfreiheit“, für heutiges Engagement:

- Die von Unrecht Betroffenen selbst und ihre Führungspersönlichkeiten sind die Akteur*innen gewaltfreien Handelns. Sie können von außen in ihrer Fähigkeit zur Selbstverantwortung durch verschiedene Unterstützungsmaßnahmen (Trainings, Begleitarbeit, finanzielle und spirituelle Unterstützung etc.) bestärkt werden.
- Organisiertes gewaltfreies Handeln steht von seinen Anfängen her etwa bei Gandhi in einem „großen Strom der Liebe“. Erfahrungen und Methoden werden geteilt, in neuen Zusammenhängen weiterentwickelt und angepasst und nicht als Besitz Einzelner oder bestimmter Organisationen gehütet.

2. Kontinentaltreffen 1971 in Costa Rica und 1974 in Kolumbien:

In den Jahren ab 1964 (Brasilien) verschärfte sich die politische Lage in LA zusehends, immer mehr Länder wandelten sich unter der „Doktrin der nationalen Sicherheit“ zu Diktaturen, die nicht nur linke Guerillabewegungen, sondern zunehmend auch Mitglieder gewaltloser Gruppen und Initiativen verfolgten, einsperrten oder umbrachten. Während es 1971 in Alajuela noch möglich war, das 1. Kontinentale Treffen der gewaltfreien Bewegungen zu organisieren, stand das 2. Treffen in Medellin 1974 im Schatten des Militärputsches in Chile, der zunehmenden Errichtung von Diktaturen u.a. in Uruguay, Paraguay, Bolivien, Peru und Argentinien und der blutigen Kämpfe zwischen Guerillas und Diktaturen in Mittelamerika. Dennoch gelang

es 65 Personen aus 22 Staaten Lateinamerikas, aus Europa und den USA zusammen zu bringen, die dort das Netzwerk Servicio Paz y Justicia (SERPAJ) gründeten und Adolfo Pérez Esquivel zum Koordinator wählten.

3. Seminar mit Bischöfen 1977, Höhepunkt der Repression:

Inzwischen hatten Verfolgung und Gewalt stufenweise solche Ausmaße angenommen, dass oft nur noch hohe kirchliche Würdenträger, v.a. Bischöfe, die auf der Seite des Volkes standen, öffentlich ihre Stimme dagegen erheben konnten. Zur Stärkung und Vertiefung der Gewaltfreiheit fanden mehrere nationale und 1977 ein internationales Treffen speziell für diese Bischöfe statt, darunter z.B. Kard. Arns, Dom Helder Camara und Dom Aloisio Lorscheider aus Brasilien, Mons. Romero aus El Salvador oder Bischof Proaño aus Ecuador. Besonders die Folter und das „Verschwindenlassen“ standen im Zentrum der Kritik und des Engagements derjenigen Teile der Kirche, die sich nicht den Herrschenden anschlossen, sondern Unrecht und Gewalt aus der Kraft der Gewaltfreiheit überwinden wollten. So führte beispielsweise die Kirche in Brasilien 1975/76 eine Kampagne gegen Folter durch und schuf Zentren zur Verteidigung der Menschenrechte.

**Video-Ausschnitt 3:**
www.versoehnungsbund.at/hildegard-goss-mayr-videoclips/

Nicht immer, und schon gar nicht kurzfristig, war der gewaltfreie Einsatz „erfolgreich“. Viele gewaltfreie Aktivist*innen, prominente und v.a. unbekannt (gebliebene), bezahlten den Preis für ihre Arbeit: Adolfo P. Esquivel wurde 1977 verhaftet, im Gefängnis gefoltert und beinahe ermordet – er verdankt sein Leben u.a. der weltweit organisierten Solidarität und wurde schließlich 1980 mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet; Erzbischof Romero von San Salvador wurde 1980 auf höchsten Auftrag hin während der Messe ermordet, und unzähligen anderen erging es ähnlich. Aber die Kraft der Gewaltfreiheit, die über viele Jahre geweckt und praktiziert worden war, begann auch Wirkung zu zeigen – im Laufe der 1980er Jahre wurde eine Militärdiktatur nach der anderen in (meist) gewaltfreien, demokratischen Prozessen, begleitet von teils massenhaften gewaltfreien Aktionen (Referendum in Chile 1988), beendet.

Weitere Punkte zur Arbeit in LA für heutiges Engagement:

- Auf organisierte Gewalt gewaltfreie Antworten zu finden, bedarf neben dem konkreten Einsatz vor Ort auch der (inter)nationalen Vernetzung, damit der Kreis der Unterstützer*innen gewaltfreien Widerstandes schrittweise erweitert werden kann.
- Ein wichtiger Ansatzpunkt ist das Ansprechen des Gewissens von Menschen und Gruppen, die zum Unrecht schweigen und sich passiv verhalten, aber aufgrund einer besonderen Stellung in der Gesellschaft Einfluss ausüben können.

Das Schlusswort zur Frage, was zum „Erfolg“ gewaltfreien Handelns in konkreten historischen Kontexten führt bzw. was überhaupt als „Erfolg“ zu bezeichnen ist, wollen wir Hildegard Goss-Mayr selbst überlassen:

**Video-Ausschnitt 4:**
www.versoehnungsbund.at/hildegard-goss-mayr-videoclips/

Lou Marin

# Arundhati Roys Angriff trifft den Falschen

## Die emanzipative Entwicklung von Gandhis Positionen zu Rassismus und Kastensystem

In Accra, Ghana, haben Student*innen Mitte Dezember 2018 eine Gandhi-Statue, die erst zwei Jahre zuvor aufgestellt worden war, nachts entwendet, nachdem Professor*innen in Ghana bereits 2016 den Abbau der Statue in einer Petition gefordert hatten. Dabei hatte Kwame Nkrumah, der erste Präsident des Landes, seinen Kampf gegen die britische Kolonialherrschaft mit Gandhis Methoden – Streiks, Boykotte, ziviler Ungehorsam – geführt und sich auf ihn berufen. In Malawi gab es eine Kampagne gegen die Errichtung einer Gandhi-Statue in der zweitgrößten Stadt des Landes, Blantyre. Obádélé Kambon, Forscher an der Universität Accra, einer der Initiatoren der Petition, meinte gegenüber einer Journalistin des Guardian, Gandhi habe in Südafrika gegenüber den Briten „hart darum gekämpft“, dass Inder*innen gegenüber Schwarzen als „überlegen anerkannt“ werden. Er verglich Gandhi dabei mit Reginald Dyer, dem Hauptverantwortlichen der britischen Kolonialmacht in Indien, für das Massaker von Amritsar im Jahre 1919.

Richtig ist,

- dass Gandhi anfangs die damals weithin gebräuchliche, diskriminerende Bezeichnung „Kaffer“ für die Schwarzen in Südafrika verwendete, und es dauerte eine Weile, bis er den damals üblichen, abwertenden Begriff für Angehörige der indischen Minderheit, „Coolie“, selbst als diskriminerend empfand;
- dass er in Durban gegen die Zugangspforten zu seinem Anwaltsbüro für den von ihm gegründeten „Natal Indian Congress“ protestierte, die zunächst in eine Pforte für Weiße und eine für Asiat*innen und Schwarze aufgeteilt waren; 1895 erreichte er die Errichtung von drei Türen: einer eigenen dritten für Inder*innen;
- dass er in seinen ersten Jahren in Südafrika ein Gesetz des Staates Natal zur Registrierung schwarzer Hausangesteller als gerechtfertigt ansah, ein solches für Inder*innen jedoch nicht;
- dass er in den ersten Jahren in Südafrika die angeblich faulen und arbeitsscheuen Schwarzen den disziplinierten und arbeitswilligen Inder*innen gegenüber stellte;
- dass ihm 1905 eine örtliche Zeitung vorwarf, in Krankenhäusern bei ansteckenden Krankheiten eine doppelte Segregation einführen zu wollen, nämlich eine Trennung von Schwarzen und Inder*innen sowie eine weitere zwischen nieder- und höherkastigen Inder*innen.

Ein weiterer Vorwurf lautet, Gandhi habe sich 1906 bei seinem Einsatz eines indischen Sanitätscorps in britischen Diensten zur medizinischen Behandlung schwarzer Opfer im Zulu-Aufstand negativ über die dem Sanitätscorps zugeteilten Schwarzen geäußert, weil sie sich angeblich nicht genug um ihre „leidenden Landsleute“ kümmerten.

### *Die antirassistische Wendung von 1906-1908*

In seiner Wochenzeitung Indian Opinion vom 6. und 13. Juni 1908 wurde Gandhis Rede vor der YMCA (Christlicher Verein junger Männer / CVJM) in Johannesburg publiziert, in der er sich zum Thema äußerte: „Sind die asiatischen und die farbigen Rassen eine Bedrohung für das Empire?“ – noch immer in seiner damaligen Perspektive des Kampfes für gleiche Rechte innerhalb des britischen Empire, aber im völligen Widerspruch zu den eben angeführten Positionen. Und man bemerke hier auch die Benutzung des Begriffs „Afrikaner“ im Gegensatz zu „Kaffer“:

> „Ich war ganz gewiss nie dazu fähig, auch nur die kleinste Rechtfertigung für eine Barriere zwischen den Farbigen zu finden. (…) Ich glaube (...), dass die Afrikaner nicht besonderen Schutz benötigen. Wir wollen keinen wie auch immer aussehenden Schutz für sie, sondern ich glaube Folgendes: dass sie ein Recht auf Gerechtigkeit haben, auf eine gleichberechtigte Behandlung, und nicht auf eine Gefälligkeit. (...) Wenn wir unseren Blick auf die Zukunft richten, erwächst denn daraus nicht eine Verpflichtung für die Nachwelt, dass alle rassischen Differenzen sich vermischen sollten, um eine Zivilisation zu schaffen, die die Welt noch nicht gesehen hat?“

Angesichts dieser grundlegenden Veränderung von Gandhis Haltung ab 1908, wahrscheinlich mit beeinflusst durch seine Santitätscorps-Tätigkeit von 1906 (die von den schwarzen Kriegsopfern und -verletzten explizit gewürdigt wurde, weil die Briten sich überhaupt nicht um sie kümmerten), und des anti-rassistischen Anti-Kolonialismus in den kommenden 40 Jahren seines politischen Aktivismus sowohl in Südafrika als auch in Indien ist der Vergleich der ghanaischen Petitionisten wie etwa Kambons mit dem britischen Massenmörder Dyer nicht mehr als eine monströse Verleumdung.

### *Die Entwicklung von Gandhis Einstellung zum indischen Kastensystem*

Für große Verwirrung sorgte in den letzten Jahren die weltweit bekannte indische Schriftstellerin Arundhati Roy. Roy vollführte, bedingt durch einen Besuch bei der marxistisch-leninistischen Guerilla CPI-Mao (Kommunistische Partei Indiens – maoistisch) im Jahre 2010 eine Anti-Gandhi-Wendung, die sie in ihrem umfangreichen einleitenden Essay zur Neuauflage des erstmals 1936 erschienenen Buches Annihilation of Caste (Die Vernichtung der Kasten) von Bhimrao Ramji (B.R.) Ambedkar (1891-1956) begründete. Ambedkar, Vater der indischen Verfassung, erster Justizminister Indiens und Verteidiger der von ihm in „Dalits“ (Ausgestoßene) umbenannten, früher so genannten „Unberührbaren“, trat in dieser Ende der 1930er Jahre weit verbreiteten Schrift dafür ein, den Dalits in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit Indiens Sonderrechte zu gewähren.

Seit einem weit verbreiteten „Stern“-Interview vom 25. September 2014 griff Roy bei Europa-Reisen Gandhi immer wieder als unflexiblen und uneinsichtigen Verteidiger der indischen Kastenordnung an. Und sie wirft Gandhi vor, dieser sei durch seinen Kampf für die indische Minderheit in Südafrika „ein entschiedener Verfechter der Rassentrennung“ in Südafrika geworden.

Gandhi veränderte aber seine Position zum Rassismus – wie oben gezeigt – ab 1908. Es ging ihm dabei nie nur um einen nach außen gerichteten Kampf gegen den

britischen Kolonialismus, sondern immer auch um eine innere Radikalreform des Hinduismus und um ausgleichende Gerechtigkeit zwischen den Religionen, besonders zwischen Islam und Hinduismus. Diese Funktion der inneren Reform übernahmen die Gandhischen „Ashrams“, diese Lebensgemeinschaften oder Kommunen, in denen er selbst als Gleicher unter Gleichen lebte. Die Ashrams waren wie eine Art Modell, das bereits jetzt zeigen sollte, wie nach erfolgreichem Kampf das freie Indien aussehen sollte. Für die anti-kolonialen Massenkampagnen konzedierte Gandhi jedoch, dass die Schranken, die in den Ashrams so früh und so weitgehend niedergerissen werden konnten, in der gesamtindischen Gesellschaft nicht auf einen Schlag verschwinden würden, sondern Stück für Stück in zugespitzten Einpunkt-Kampagnen kontinuierlich verändert werden sollten. Gandhi war sich der Gefahren eines reaktionären Gegenschlags oder gar Bürgerkriegs bewusst, wenn alle internen Diskriminierungen auf einen Schlag angegriffen würden.

Eine dieser Einpunkt-Kampagnen war die gegen die Kinderheirat von Mädchen in Hindu-Familien – damals ab 9 (!) Jahren –, daran anschließend 1933-34 die Massenkampagne für den Tempelzutritt der Dalits, die Gandhi als Harijans bezeichnete, "Kinder Gottes", für die gemeinsame Brunnennutzung von Harijans mit Höherkastigen, sowie für gemeinsamen Zugang zu öffentlichen Plätzen.

### *Die Entwicklung in Gandhis Ashrams in Bezug auf die Integration der Harijans*

Innerhalb der Ashrams ging die Praxis der Gleichberechtigung der Harijans jedoch viel weiter:

> „In den ersten Ashram in Ahmadabad, den er [Gandhi; L.M.] nach seiner Rückkehr in Indien 1915 gründete, nahm er eine Familie von Unberührbaren auf; diese Aktion brachte die reichen Händler von Ahmedabad auf, die für den Erhalt des Ashram gespendet hatten. Auch mehrere Freiwillige verließen den Ashram aus Protest. Ohne Beitragszahler und mit nur noch wenigen Freiwilligen im Ashram, die zu ihm hielten, dachte Gandhi daran, in die Slums von Ahmedabad umzuziehen. Ein anonymer Geldgeber jedoch machte dann diesen Schritt unnötig.“

Das war S.A. Sarabhai, ein reicher Textilhändler, der aber seinerseits wieder die finanzielle Unterstützung einstellte, als Gandhi als Vertreter der Vollversammlung der Textilarbeiter*innen in Sarabhais Firma Streiks gegen ihn als kapitalistischen Unternehmer organisierte – und zwar zusammen mit Anasujabehn Sarabhai, die ihrem Ehemann bei der Gelegenheit in den Rücken fiel. Dies ist auch ein Gegenbeispiel zu Vorwürfen, Gandhi sei ein Büttel der Großindustriellen gewesen oder habe in Abhängigkeit von ihren Interessen gehandelt.

Die Entwicklung der Integration der Harijans innerhalb dieser „Modell“-Ashrams sah zuerst so aus, dass nach der Aufnahme von „Harijan“-Familien alle Ashram-Bewohner sich an der (üblicherweise den Dalits zugewiesenen) Latrinenreinigung zu beteiligen hatten (Gandhi eingeschlossen). Daraus resultierte der oft zu schnell als patriarchal interpretierte Streit Gandhis mit seiner Ehefrau Kasturba, die als Höherkastige nicht die Arbeit von „Unberührbaren“ verrichten wollte. Doch genau das gehörte zu Gandhis Konzept der „Brotarbeit“, das er von Tolstoi übernommen und auf

seine Situation angewendet hatte: Alle Ashrambewohner aus allen Kasten hatten sich für ihren Lebensunterhalt eine bestimmte Zeit lang an allen Arbeiten, also auch den mühevollen und sogenannten „niedrigen“ Arbeiten zu beteiligen.

In den Ashrams wurde gemeinsam gegessen, auch mit den Harijans. Und Hochzeiten untereinander, auch von Kastenhindus mit Harijans, wurden zunächst einmal erlaubt, was bereits ein Bruch mit allen überlieferten Sitten war.

Gandhi unterstützte in der weiteren Entwicklung der Ashrams in Südafrika und dann in Indien aktiv kastenübergreifende Heiraten. Ab 1946 galt sogar eine Art positive Diskriminierung:

> „Wir müssen heutzutage alle zu Harijans werden oder wir werden nicht dazu fähig sein, uns vollständig vom Makel der Unberührbarkeit zu befreien. Ich sage deshalb allen heiratswilligen Jungen und Mädchen, dass sie im Sevagram Ashram nicht heiraten können, wenn nicht wenigstens ein Teil des Hochzeitspaares Harijan ist.“

### *Die Entwicklung der Haltung zum Kastensystem in den gesamtgesellschaftlichen Massenkampagnen*

In den Zwanzigerjahren arbeitete Gandhi noch mit zwei traditionellen Begriffen für das Kastensystem, „varna“, wortwörtlich „Farbe“, das er sofort in „Klasse“ (nicht marxistisch verstanden, sondern eher als Klasse von Berufen) umwandelte, und „jati“, wortwörtlich „Kaste“, was er als Perversion von „varna“ ablehnte. Als kritischer Traditionalist, als „sanatani“ – so bezeichnet ihn Ashis Nandy, ein indischer Psychologe, Sozialtheoretiker, Gesellschaftskritiker und Menschenrechtler – setzte er eine Art altes, goldenes Zeitalter voraus, in dem es nicht, wie Ende des 19. Jahrhunderts infolge der britischen Divide et impera-Strategie, über 2000 verschiedenen Kasten gegeben habe, sondern nur vier: Brahmanen als Denker, Intellektuelle als Interpreten der Schriften, bei Gandhi auch „karmayogis“, d.h. handelnde, aktivistische Denker; Kshatriya, die Kriegerklasse, interpretierte Gandhi um als Berufsgruppe, die sich ganz besonders in gewaltfreien Aktionen zu engagieren hatte (mit femininer Grundenergie, „shakti“, die zugleich die nicht-kriegerische, „weiche“, androgyne Seite des Mannes anspricht); Vaishya, die Handwerker- und Händler-Klasse, der Gandhis Ursprungsfamilie angehörte; sowie Shudra, die Arbeiter-Berufsklasse, der Gandhi die Harijans als Santitärarbeiter zurechnete. „Varna“ bedeutete also für Gandhi eine horizontal verstandene, vierteilige, einfache Arbeitsteilung. Die „Unberührbaren“ als Kastenlose, so Gandhi, habe es in diesem – sicher stark idealisierten – historischen Urzustand nicht gegeben.

Bei jeder öffentlichen Erklärung betonte Gandhi den horizontalen Charakter dieser ursprünglichen indischen Gesellschaftsordnung, also die Gleichwertigkeit aller vier „Klassen", die sich seiner Ansicht nach erst im Laufe der historischen Entwicklung und nicht zuletzt unter dem Einfluss der britischen Besatzung in eine hierarchisierte Struktur pervertiert habe. Hier dazu als Beispiel eine typische Erklärung Gandhis aus dem Jahr 1925:

„Die heutigen Vorstellungen von Kaste sind eine Perversion des Originals. Die Frage der Überordnung oder Unterordnung gibt es für mich nicht."

Diese einfache Arbeitsteilung sei, so der marxistische, aber pro-Gandhische Politikwissenschaftler Buddhadeva Bhattacharyya, die Konzeption Gandhis erklärend, einerseits stabil gewesen, weil die Kinder „qua Geburt" den „Beruf ihrer Vorväter" weiterführten. Andererseits sei das System durchlässig gewesen, denn „Geburt" war religiös zu verstehen, im Rahmen des Wiedergeburts-Gedankens. Nach Gandhi konnte, wer das „dharma", also die beruflichen Pflichten des Shudra, des Arbeiters, erfülle, im nächsten Leben Vaishya, also Händler, werden. Somit konnten die Traditionslinien der Berufe „der Vorväter" auch durchbrochen werden. Das System schuf in der Zusammenfassung durch Bhattacharyya

„ererbte berufliche Fähigkeiten; es begrenzte den Wettbewerb. Es war das beste Mittel gegen Verarmung. Und es hatte alle Vorteile der Handelsgilden."

Der Vergleich mit den mittelalterlichen Zünften und Gilden Europas ist in der Tat treffend: Es ist die Konzeption einer vorkapitalistischen Berufsgemeinschaft, die zunächst den Lebensunterhalt sichert und aus der zwar prinzipiell, wenn auch nicht so einfach und ohne Risiko des Verhungerns, ausgetreten werden kann.

In seiner großen Massenkampagne für die Abschaffung der „Unberührbarkeit" 1933-34 sowie danach propagierte Gandhi dieses Konzept der Uminterpretation des seiner Ansicht nach historisch pervertierten, hierarchischen Kastensystems in das ursprüngliche, horizontale „varna". Dem dienten Aufsätze und Artikel zur beruflichen Anerkennung, Wertschätzung und dem Respekt für den Beruf des Latrinenreinigers, dem „Bhangi". Neben Forderungen für eine gute Ausbildung und Studienmöglichkeiten für Bhangis beinhalteten diese Texte aber auch immer die Perspektive der Einebnung gesellschaftlicher Kastenunterschiede, wie sie in den Ashrams ja bereits längst durch die „Brotarbeit" aller Kommunard*innen praktiziert wurden:

„Unsere zynische Gesellschaft hat den Bhangi als sozialen Paria auf die unterste Stufe der Gesellschaft gestellt und hielt ihn nur dafür gut, Fußtritte und Misshandlungen einzustecken. (...) Erst wenn die undankbare Unterscheidung zwischen Brahmane und Bhangi verschwindet, wird unsere Gesellschaft Gesundheit, Wohlstand und Frieden erleben."

Die Praxis dieser Massenkampagnen führten Gandhi schließlich Anfang der Vierzigerjahre zu einem weiteren Schritt in der Entwicklung seiner Ansichten. Nun glaubte er nicht mehr an eine mögliche Rückkehr zum idealisierten Varna-System. Und Gandhi meinte – nunmehr stärker zukunftsorientiert – im Jahr 1945 ohne Umschweife:

„Das Kastensystem ist ein Anachronismus."

Quellen und Zitatbelege zu diesem Text können bei Interesse angefragt werden über: loumarin.mrs@gmail.com

Siehe auch: *Lou Marin,* Horst Blume: Gandhi. „Ich selbst bin Anarchist, aber von anderer Art.", Heidelberg: Verlag Graswurzelrevolution, 140 Seiten, Preis: 13,90 Euro

Claudia Brunner

# Vom Ringen mit der Utopie.
## Wissen(schaft) und Gewalt(freiheit) in der kolonialen Moderne

> „Der Zwang zur Reflexion von Gewalt und unserem Verhältnis zu ihr besteht dauernd. Kein Wunder, dass viele sich entlasten wollen und also die Welt in feste Teile aufspalten: Gewaltfreie und gewalthafte. Gerade dadurch werden sie freilich insgeheim zu Komplizen von Gewalt.“
>
> (Wolf-Dieter Narr)

### *Gewalt ist: anderswo, anderswas, anderswer*

Gewalt und Wissen(schaft), so scheint es, haben nichts miteinander zu tun. Dort, wo Gewalt analysiert und theoretisiert wird, – so die Annahme –, ist Gewalt nicht. Ausgehend von einem meist auf direkte und körperliche Verletzung fokussierten Verständnis von Gewalt gilt das Feld der Wissensproduktion nicht nur als gewaltfrei, sondern auch als Domäne, von der aus Gewalt überwunden und Gewaltfreiheit in die Welt gebracht werden kann. Vielfältig, dynamisch und oft auch mehrdeutig sind dabei die Phänomene selbst, die wir mit Gewalt und auch mit Gewaltfreiheit bezeichnen. Allzu oft geraten dabei auch politische, disziplinäre und analytische Zugänge durcheinander. Unberücksichtigt oder undifferenziert bleiben zumeist strukturelle, kulturelle, symbolische, kulturelle, normative und epistemische Gewalt. Diese sind eng miteinander sowie mit direkter physischer Gewalt verwoben. Auch Gewaltfreiheit, so mein Argument, muss von diesem Verständnis aus gedacht werden. Die Dimension des Wissens dabei stärker zu berücksichtigen, indem man sie ausgehend vom Konzept der kolonialen Moderne denkt, vertieft und bereichert die Auseinandersetzung um aktive Gewaltfreiheit.

### *Epistemische Gewalt*

Der Begriff epistemische Gewalt stellt die Trennung von Wissen(schaft) und Gewalt(freiheit) in Frage. Er bezeichnet jenen Beitrag zu Ungleichheits-, Macht- und Herrschaftsverhältnissen, der dem Wissen selbst innewohnt und für die Analyse eben dieser Verhältnisse unsichtbar geworden ist. Er stellt zur Diskussion, welche Funktionen wissenschaftliche Wissensproduktion – die gemeinhin als gewaltfrei und gewaltüberwindend gilt – hinsichtlich der Etablierung und Aufrechterhaltung von Gewaltverhältnissen in einer von globaler Ungleichheit und Asymmetrie geprägten Welt erfüllt. Damit sind nicht nur machtvolle Institutionen und Praktiken der Wissensproduktion gemeint, die ausschließend und hierarchisierend wirken, wie etwa Rassismus, Klassismus und Sexismus. Es geht um die mit diesen Dimensionen verwobenen methodologischen, theoretischen und epistemologischen Grundlagen des Wissens selbst. Aus der hier eingenommenen Perspektive sind diese Grundlagen aufs Engste mit Herrschafts- und Gewaltverhältnissen ganz konkreter, manifester Art verwoben. Wissen und Gewalt müssen in diesem Zusammenhang analysiert und auch theoretisiert werden, so mein Argument.

Ausgehend vom Begriff epistemischer Gewalt, der die Verwobenheit von Wissen und Gewalt bezeichnet, will ich in meinem Beitrag einige Fragen aufwerfen, die nicht nur für unser Verständnis von Gewalt, sondern auch für jenes von Gewaltfreiheit relevant sind. Daraus können keine einfachen Antworten resultieren. Vielmehr führt diese Perspektive auf die Tatsache zurück, dass um Gewaltfreiheit immer – auch konzeptionell – gerungen werden muss. Den Begriff epistemische Gewalt zur Analyse und Kritik globaler Macht-, Herrschafts- und Gewaltverhältnisse zu benutzen bedeutet allerdings nicht, direkte Gewalt zu ignorieren. Ein weites Gewaltverständnis muss auch keineswegs mit einer Relativierung von direkter physischer Gewalt einhergehen. Die Thematisierung epistemischer Gewalt ermöglicht vielmehr deren Relationierung, in dem sie rund um die Analyse und Kritik anderer Formen von Gewalt den Blick auf den Zusammenhang zwischen dem Wissen und dem Ort seiner Entstehung schärft. Erst wenn dieser Kontext mit ins Bild kommt, können die Verbindungen zwischen Formen direkter physischer Gewalt einerseits und epistemischer Gewalt andererseits problematisiert und analysiert werden.

### *Kolonialität*

Insbesondere AutorInnen aus dem sogenannten Globalen Süden argumentieren, dass wir auch nach dem formalen Abschluss der politischen Dekolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in einem anhaltenden Zustand der Kolonialität leben. Diese Kolonialität, so das Argument, bildet die konstitutive Unter- oder Kehrseite der Moderne, die daher koloniale Moderne genannt wird. Post- und dekoloniale Stimmen verweisen darauf, dass die heute globale Durchsetzung des Kapitalismus eng mit dem europäischen Projekt des Kolonialismus verwoben ist, das die Welt 500 Jahre lang geprägt und Auswirkungen bis in die Gegenwart hat. Bei dieser Analyse und Kritik von Ungleichheits- und Gewaltverhältnissen im globalen Maßstab nimmt die Dimension des Wissens eine zentrale Funktion ein, weil auch dieses – eurozentrische – Wissen als konstitutiver Bestandteil der kolonialen Moderne verstanden wird. Daraus folgt die Forderung, jegliche Form von Macht, Herrschaft und Gewalt in diesem Kontext der anhaltenden Kolonialität und somit auch in ihrer epistemischen Dimension zu analysieren. Rassismus, Sexismus, global asymmetrische Klassenverhältnisse und zahlreiche weitere soziale Platzanweiser sind dann nicht mehr nur politische Missstände, denen man mit einem humanistischen Universalismus und entsprechenden Politiken begegnen kann. Vielmehr konstituieren sie tiefliegende epistemologische Voraussetzungen für unser Handeln, unser Denken, unser Sein. Nicht zuletzt über diese wissenschaftstheoretische Reflexion wird deutlich, dass die Moderne in der behaupteten Linearität, Fortschrittlichkeit, Aufgeklärtheit, zivilisatorischen Überlegenheit und daraus resultierenden Gewaltfreiheit vor allem eines ist: ein machtvoller Mythos, der die gewaltsamen Prozesse der Moderne selbst unsichtbar macht, beschönigt oder auch legitimiert. Der Dimension des Wissens, die in den meisten Analysen von Gewalt und Gewaltfreiheit weitgehend vernachlässigt wird, kommt in der Entstehung und Tradierung dieses hartnäckigen Mythos eine zentrale Funktion zu. Sie muss daher auch bei dessen Dekonstruktion verstärkt Berücksichtigung finden.

## *Gewaltfreiheit neu denken*

Ausgehend von diesen Überlegungen sollten wir auch über Gewaltfreiheit, Gewaltlosigkeit und Gewaltverzicht erneut nachdenken. Denn wenn Gewalt nicht nur anderswo, anderswer und anderswas ist, wenn sie nicht mehr jenseits von Wissen-(schaft) verortet werden kann, sondern über die Naturalisierung von Macht-, Gewalt- und Herrschaftsverhältnissen auch in unseren Ressourcen und Praktiken des Wissens abgelagert ist, so folgt daraus, dass epistemische Gewalt potenziell auch dort ist, wo man sich um die Vermeidung und Überwindung von Gewalt bemüht. Sich einfach von ihr loszusagen und nicht nur physische, sondern auch epistemische Gewaltlosigkeit für das eigene Denken und Handeln zu beanspruchen, ist auf dem von Rolando Vázques so genannten epistemischen Territorium der Moderne ebenso wenig möglich wie man sich struktureller, symbolischer, kultureller oder normativer Gewalt vollständig entziehen kann. Ausgehend von dieser produktiven Verkomplizierung der Frage nach Gewalt und Nicht-Gewalt werfe ich in meinem Beitrag einige Fragen für ein lebendiges Weiterdenken aktiver Gewaltfreiheit auf. Diese will ich nicht abschließend beantworten, sondern vielmehr im Austausch mit den TagungsteilnehmerInnen erörtern:

Wenn auch unser Denken von einer in vielerlei Hinsicht gewaltdurchdrungenen Kolonialität geprägt ist, wie kann aktive Gewaltfreiheit dann überhaupt gedacht und vor allem praktiziert werden? Ist so etwas wie strukturelle, symbolische, kulturelle oder gar epistemische Gewaltfreiheit überhaupt vorstellbar oder gar realisierbar? Stellt sie ein normatives Ideal und eine produktive Utopie dar, oder lediglich eine Illusion, die angesichts allgegenwärtiger und zahlreicher Formen von Gewalt verabschiedet werden muss? Oder handelt es sich bei aktiver Gewaltfreiheit womöglich um etwas, das ausgerechnet mittels – epistemischer – Gewalt erreicht werden kann? Und was hätte dies dann mit Gewaltfreiheit in jenem Sinne zu tun, die Freiheit von möglichst allen Formen von Gewalt meint und immer auch deren direkte und physische Erscheinungsformen vor Augen hat? Wie kann aus der Erkenntnis und Analyse der Allgegenwart von Gewalt eine Ressource werden, um sich ihren unterschiedlichen Formen zu widersetzen? Was bedeutet es, sich selbst als in Gewaltverhältnisse unterschiedlicher Art verstrickt zu verstehen? Welche intellektuellen, politischen und persönlichen Grenzverschiebungen gehen damit möglicherweise einher? Was muss daher in den Theorien aktiver Gewaltfreiheit ebenso wie hinsichtlich ihrer Praktiken problematisiert und revidiert, und woran soll und kann festgehalten werden?

## *Weiterführende Literatur*

Brunner, Claudia (2018): Epistemische Gewalt. Konturierung eines Begriffs für die Friedens- und Konfliktforschung. In: Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung Sonderband 2: 25-57.

Brunner, Claudia (2017): Vom Ringen mit der Utopie. Feminismus, Gewalt(freiheit) und Wissenspolitik. In: Bargetz, Brigitte/Kreisky, Eva/Ludwig, Gundula (Hg.): Dauerkämpfe. Feministische Zeitdiagnosen und Strategien. Frankfurt am Main: 263-271.

Brunner, Claudia (2016): Das Konzept epistemische Gewalt als Element einer transdisziplinären Friedens- und Konflikttheorie. In: Wintersteiner, Werner/Wolf, Lisa (Hg.): Friedensforschung in Österreich. Bilanz und Perspektiven. Klagenfurt: 38-53.

Quintero, Pablo/Garbe, Sebastian (2012): Kolonialtät der Macht. De/Koloniale Konflikte zwischen Theorie und Praxis. Münster.

Weiterführende Informationen zu dieser Thematik und zahlreiche Texte zum Herunterladen finden sich auf www.epistemicviolence.info.

Eine Monografie mit dem Titel *Epistemische Gewalt. Zur Theorie von Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne* ist in Vorbereitung und erscheint 2020.

Alle genannten Texte der Autorin ebenso wie diese Zusammenfassung entstanden im Zuge des Forschungsprojekts „Theorizing Epistemic Violence“, das vom Wissenschaftsfonds der Republik Österreich gefördert wird (V 368-G15).

Giovanni Scotto

## Martin Luther King und die Übertragung von Gandhis Gewaltfreiheit in die USA

### *Einleitung*

Die globale Verbreitung der Kultur der Gewaltfreiheit im zwanzigsten Jahrhundert ist eine spannende Geschichte, und es ist lohnend, sie zu rekonstruieren und zu erforschen. Die Einführung kollektiver gewaltfreier Aktion in die Geschichte der afroamerikanischen Widerstands- und Transformationsbewegung in den USA ist beispielhaft.

Anfang der 1950er Jahre setzten Teile der US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung Prinzipien der gewaltfreien Aktion, die von Mohandas K. Gandhi in Indien entwickelt worden waren, in ihrem Land um. Martin Luther King war die Persönlichkeit, die im Mittelpunkt dieser Geschichte stand.

Aus einer späteren Perspektive wurde eine „Ikone Martin Luther King“ geschaffen: Wir Nachkommen neigen oft dazu, ihn als charismatische Figur in Kontinuität mit Gandhi anzusehen, der in gewisser Weise mühelos die Instrumente der gewaltfreien Aktion in den Befreiungskampf der US-Afroamerikaner einführte, als ob diese Entwicklung vorprogrammiert gewesen wäre.

Wenn wir uns jedoch in die Sichtweise der afroamerikanischen Frauen und Männer versetzen, die sich unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg für soziale Veränderung in den Vereinigten Staaten engagierten, so wird deutlich, dass es weder vorhersehbar noch selbstverständlich war, dass sich die Bürgerrechtsbewegung für einen antikolonialen Kampf auf einem anderen Kontinent – und nicht mal in Afrika! – interessieren werde.

Indien war radikal anders als die USA – sowohl in kultureller und gesellschaftlicher als auch in religiöser Hinsicht: ein Land der “Dritten Welt” eben, um eine Kategorie zu verwenden, die gerade in der Nachkriegszeit erfunden wurde.

Dennoch wurden Gandhi und seine Herangehensweise an Konflikte um Rechte und Freiheit eine wesentliche Quelle der Inspiration für die Bürgerrechtsbewegung in den darauffolgenden Jahren. Wesentliche Faktoren bei der erfolgreichen Verbreitung der gewaltfreien Methoden in den Auseinandersetzungen in den USA waren:

- eine kulturelle und spirituelle Tradition sowie eine Geschichte von Widerstand innerhalb der US-afroamerikanischen Gemeinschaft, die gewisse Affinitäten mit Gandhis Gewaltfreiheit hatte;
- gut funktionierende und anerkannte Organisationen der Zivilgesellschaft;
- Kanäle, die den kulturellen Kontakt zwischen den beiden sozialen Bewegungen in den USA und Indien und einigen ihrer Schlüsselfiguren ermöglichten;
- Personen in Führungsrollen der sozialen Bewegung, welche die Themen und Prinzipien der Gewaltfreiheit kannten;
- ein Netzwerk von AktivistInnen, die sich diese Konfliktkultur zu eigen machen wollten, um sie unter den Anhängern der Bewegung in der Gesellschaft zu verbreiten.

Diese fünf Faktoren interagierten und beeinflussten sich gegenseitig auf komplexe Weise. Wie wir sehen werden, verkörpert Martin Luther King eine Synthese zwischen diesen Elementen.

### *Die kulturelle und spirituelle Tradition*

In ihrer Geschichte von Widerstand hatten die afroamerikanischen Frauen und Männer, die seit Anfang des 17. Jh. in die USA deportiert worden waren, in unterschiedlichen Formen gewaltlos Widerstand geübt – eine Tradition, die im 20. Jh. in die Bürgerrechtsbewegung mündete (M.E. King 2010).

In theologischer Hinsicht wurde das Interesse für Gewaltfreiheit durch die pazifistische Tradition genährt, die in evangelischen Konfessionen wie der methodistischen Kirche gepflegt wurde. Für Martin Luther King war u. a. das “soziale Evangelium” (*social Gospel*) von Walter Rauschenbusch eine Quelle der Inspiration, wonach Christen sich gegen ungerechte soziale Strukturen engagieren sollten (M.L. King 2017, S. 25). Auch die Überlegungen von H. D. Thoreau in seinem Buch “Ziviler Ungehorsam” waren für Menschen wie King (wie für Tolstoi und Gandhi) ein wichtiger Bezugspunkt.

Gandhi als politische Persönlichkeit und als Anführer der Unabhängigkeitsbewegung Indiens wurde in den USA erst in den 30er Jahren populär: Die *Times* ernannte Gandhi nach dem erfolgreichen Salzmarsch zum Mann des Jahres 1930. Wenige Jahre später erschien *The power of nonviolence* von Richard Gregg: Zum ersten Mal wurde *Satyagraha* als politisches Instrument ausführlich beschrieben und für eine westliche Leserschaft zugänglich gemacht (Gregg 1935).

Allerdings teilten nicht alle Afroamerikaner diese Bewunderung: Schwarze Intellektuelle wie W.E.B. du Bois und E. Franklin Frazier standen der Idee, auf Gewalt

prinzipiell zu verzichten und auf einen „schwarzen Gandhi“ zu warten, sehr kritisch gegenüber (Prashad 2009).

Der Pionier: Howard Thurman

Ein erster direkter Kontakt mit Gandhis Indien fand zur gleichen Zeit statt als Greggs Buch erschien. Eine Delegation von vier Afroamerikanern der Christian Students besuchte 1935/36 Indien, Ceylon (Sri Lanka) und Burma (Myanmar). Howard Thurnam, der Delegationsleiter, traf Gandhi in seinem Ashram in der Nähe von Bombay. Er war methodistischer Pastor und Pazifist und sehr engagiert gegen rassistiche Diskriminierung in den USA , und er war bereits seit 1929 ein Befürworter der Gewaltfreiheit als Strategie für die Emanzipation der Afroamerikaner (Dixie & Eisenstadt, 2011). Thurnam traf Gandhi kurz im März 1936 und lud ihn ein, die Vereinigten Staaten zu besuchen. Er unterstrich die Nähe der afroamerikanischen kulturellen Tradition zu den Prinzipien der Gewaltfreiheit. Gandhi antwortete mit einem seither viel zitierten Satz:

> "It may be through the Negroes that the unadulterated message of non-violence will be delivered to the world." (Desai 1936).

In der Nachkriegszeit kam eine neue Generation von Bürgerrechtler auf die Bühne, die neue Verbindungen mit Gandhis politischem Erbe knüpfte und die Verbreitung der Gewaltfreiheit in der Bewegung ermöglichte.

Der Organisator: Bayard Rustin

1912 geboren, war Bayard Rustin 7 Jahre jünger als M.L. King und gehörte daher zu einer mittleren Generation zwischen A. J. Muste, Gregg und Thurnam, und der neuen Spitze der Bürgerrechtsbewegung. Im 2. Weltkrieg war Rustin Kriegsdienstverweiger und Aktivist im Versöhnungsbund. Als Afroamerikaner, Kommunist, Pazifist und Homosexueller verkörperte er mehrere negative Stereotypen und Feindbilder des weißen *Establishment*. Er war schon ein erfahrener Anführer von Massenprotesten, als er 1940 nach Indien fuhr, um die Techniken des gewaltfreien Widerstandes direkt von Gandhis Mitstreitern zu lernen. Er unterstützte Martin Luther King beim Bus-Boykott in Montgomery und war der wichtigste Organisator des historischen Marsches in Washington 1963, wo King seine berühmte Rede „I had a dream …“ hielt. Rustins Engagement verband die Treue zu den Prinzipien der Gewaltfreiheit mit dem Pragmatismus und der strategischen Vision, die für den sozialen Wandel notwendig sind (D’Emilio 2003).

Der Erneuerer: Jim Lawson

James (Jim) Lawson Jr. gehörte zur selben Generation wie King und stammte wie er aus einer Pastorenfamilie. Bereits als Jugendlicher wurde er Pazifist und ein Verehrer Gandhis. Wie Rustin entdeckte und übernahm er Prinzipien und Strategie der Gewaltfreiheit v o r King und hatte vielleicht ein klareres Bild davon. 1952 kam er wegen Kriegsdienstverweigerung ins Gefängnis und wurde Mitglied des Versöhnungsbundes (Dickerson 2014).

In der Bürgerrechtsbewegung vertrat Lawson die Notwendigkeit einer systematischen Vorbereitung auf den gewaltfreien Kampf durch praktische Ausbildung und Training. 1960 leitete er die Kampagne gegen Rassentrennung in der Stadt Nashville. In seiner Arbeit führte Lawson, soweit ich weiß, als erster das Instrument des Rollenspiels (*role-plays*) ein, das später ein Standard des gewaltfreien Trainings geworden ist (Ackerman / Duvall 2001).

### *Organisationen und Soziale Bewegungen*

Die wichtigste Organisation der US-Afroamerikaner, die *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) wurde 1909 gegründet. In den 1940er Jahre entstand der *Congress for Racial Equality* (CORE), die anfing, mit kleinen Aktionen des zivilen Ungehorsams zu experimentieren

Eine zentrale Rolle bei der Verbreitung der Kultur der Gewaltfreiheit spielte die US-Sektion des Internationalen Versöhnungsbundes (FOR). Die wichtigen Persönlichkeiten, die in der Bürgerrechtsbewegung die Option der Gewaltfreiheit vertraten, waren Mitglieder des FOR. Der Versöhnungsbund war auch ein Ort, wo US-Amerikanischen Pazifisten, Quäker, Kriegsdienstverweigerer, die überwiegend weiß waren, und Afroamerikaner sich kennenlernen und austauschen konnten.

Die neue Welle von Protesten und gewaltfreien direkten Aktionen ab Mitte der 1950-er Jahre ging einher mit der Entstehung neuer Organisationen: Am wichtigsten wurden die von King gegründete *Southern Christian Leadership Conference* (1957), und das *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC). Beide wurden von einer neuen Generation junger gewaltfreier AktivistInnen ins Leben gerufen.

### *Der Katalysator: Martin Luther King*

Das Wirken von Martin Luther King entstand in diesen Kontext, und er wurde auf fast natürliche Weise die wichtigste Bezugsperson. Er hatte Thoreau und Gregg gelesen, stütze sich bei seiner Aktion wie Thurman und Lawson auf den evangelischen Pazifismus und teilte mit Rustin die Aufmerksamkeit auf Organisation und politische Strategie. Überdies verfügte King über persönliches Charisma und war ein geschätzter Redner.

King entwickelte sein Interesse für die Philosophie der Gewaltfreiheit zwischen 1948 und 1951 während seines Studiums am Theologischen Seminar in Crozer. Nach dem Studium 1954 wurde er zum Pastor der Baptistenkirche in Montgomery ernannt, und wurde sofort der lokale Anführer der Proteste gegen die Segregation in den Bussen. Nach dem Arrest von Rosa Parks und dem darauf folgenden Boykott bekam die Kampagne nationale Aufmerksamkeit und endete nach über einem Jahr mit einem beträchtlichen Erfolg.

Der Prozess der Übertragung von Gandhis Philosophie und Praxis der Gewaltfreiheit in die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung durch die Einwirkung vieler einzelner Persönlichkeiten, Netzwerke, pazifistische und antirassistische Organisationen hat fast 30 Jahre gedauert In gewisser Hinsicht haben die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung und ihre Anführer die Natur von Gandhis Vorschlag als *Experiment*

aufgenommen, „Experimente mit der Wahrheit“, da sie seine Methode in dem neuen Kontext auf die Probe gestellt und dadurch wesentliche Erfolge erzielt haben. Martin Luther King, mit seiner Vision, seinem politischen Scharfsinn und seiner Persönlichkeit war der Förderer und Katalysator eines langen kollektiven Prozesses.

### *Literatur*


Ackerman, P., & DuVall, J. (2001): A force more powerful: a century of non-violent conflict.

D’Emilio, J. (2003): Lost Prophet: The Life and Times of Bayard Rustin. Simon and Schuster.

Desai, M. (1936): “With our Negro guests”, Harijan, 14 März 1936.

King, M. E. (1999): Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr: the power of nonviolent action. Paris: UNESCO Publishing.

King, M. E. (2010): Civil rights movement in the United States. Methods of nonviolent action. In N. Young (Hg.): The Oxford international encyclopedia of peace (Vol. 1, pagg. 318–323). Oxford University Press.

King, M. L. (2017): I have a dream: L’autobiografia del profeta dell’uguaglianza. Milano: Mondadori.

Kosek, J. K. (2005): Richard Gregg, Mohandas Gandhi, and the strategy of nonviolence. The Journal of American History, 91(4), 1318–1348.

Kosek, J. (2008): Acts of Conscience: Christian Nonviolence and Modern American Democracy. Columbia University Press.

Prashad, V. (2009): Black Gandhi. Social Scientist, 3–20.



Sruti Bala


## Was wir von den Kritikern Gandhis in Indien lernen können

Mein Beitrag zum Gandhi-Symposium ist überschattet durch die Situation im heutigen Indien, in der zum zweiten Mal eine Regierung mit großer Mehrheit gewählt worden ist, die ideologisch auf der Seite der Mörder Gandhis steht, und die gleichzeitig Gandhis Ruf für ihre eigenen Zwecke auf eine beschämende Art und Weise zu mobilisieren weiß. Im scheinheiligen Missbrauch von Gandhi ist die regierende Partei nicht grundsätzlich anders als die oppositionelle Congress-Partei, zu der einst Gandhi selbst gehörte. Eine Auseinandersetzung mit Gandhis Philosophie und politischer Praxis ist daher heute wichtiger als je zuvor.

Aber es ist auch bemerkenswert, dass zu den wichtigsten Kritikern der heutigen indischen Regierung auch die wichtigsten Kritiker Gandhis gehören. Ich meine nicht das Hindu Freiwilligen-Korps (RSS), das ihn nach mehrmaligen Versuchen am 30. Januar 1948 ermorden ließ und das heute über sein politisches Organ, die BJP Partei, an der Macht ist, sondern die Stimmen der Dalits und der Frauen, die sich als Gandhis kritische Bündnispartner verstanden haben. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gandhi aus kastenkritischer und feministischer Perspektive ist äußerst notwendig, um Gandhis Gedankengut, seine politische Vision und Praxis, relevant zu halten.

*Kastenkritische Perspektiven auf Gandhi*

Gandhi war sich der tiefgreifenden Probleme des Kastenwesens bewusst und propagierte selbst auch die Abschaffung der Unberührbarkeit. Er sah die Notwendigkeit, neben dem Kampf um Unabhängigkeit auch das Kastenwesen zu reformieren. In seiner Konzeption war diese Abschaffung des Kastendenkens jedoch eine moralische Angelegenheit der höheren Kasten, und nicht primär eine Frage der strukturellen Veränderung. Zum Beispiel schlug er als Geste der Versöhnung den Begriff *Harijan* vor (und benannte eine seiner Zeitschriften so) – wörtlich: die Kinder Gottes, um denjenigen, die außerhalb oder am untersten Ende der Kastenhierarchie standen, eine in seinen Augen würdige Bezeichnung zu geben. Der Begriff war von Anfang an kontrovers. Er wird heute nicht gebraucht in Indien, und er wurde niemals akzeptiert von denjenigen, die so genannt wurden.

Die Selbstbezeichnung ist *Dalit Bahujan*, wörtlich „die zu Unterdrückten gemachte Mehrheit", bzw. „die in großer Zahl gegen Unterdrückung Kämpfenden". Gandhis gutgemeinte Bezeichnung wurde und wird bis heute als paternalistisch und herabsetzend empfunden, vergleichbar mit dem Wort ‚Fräulein' oder dem Begriff ‚Flüchtling' – als ginge es um Kinder, oder eher um einen Schutzakt durch gutmütige höhere Kasten als um ihre Gleichberechtigung und um eine Wiedergutmachung von historischen Ungerechtigkeiten. Gandhi betonte vor allem die Unberührbarkeit und die damit verbundenen Praktiken, wie z.B. das Heiratsverbot zwischen unterschiedlichen Kasten oder die Kastenzuweisung von sog. niedriger Arbeit wie die Toilettenreinigung als das hauptsächliche Problem am Kastenwesen. Er strebte danach, die Unberührbarkeit abzuschaffen durch Taten, wie z.B. in den Häusern von Dalits zu essen, oder Dalits einzuladen, in seinem Ashram zu wohnen, die Toilettenreinigung auch durch Ashrambewohner aus hohen Kasten durchführen zu lassen (ihn selbst eingeschlossen) und Heiraten mit „Harijans" zu ermöglichen. Es ging ihm bis zum Ende des zweiten Weltkriegs um eine *Reform* des Kastenwesens, aber nicht um eine fundamentale Ablehnung des Kastensystems insgesamt.

Er hat in seiner politischen Philosophie nicht genügend erkannt, dass das Kastenwesen nicht nur die Frage der Unberührbarkeit umfasste, sondern vor allem eine systematische ökonomische, soziale, kulturelle und strukturelle Diskriminierung, und dass diese Diskriminierung nicht nur mit einer Veränderung der moralischen Haltung von höheren Kasten, sondern mit konkreten nachhaltigen strukturellen und strafrechtlichen Maßnahmen bekämpft werden muss. Gandhis eigene Position als gläubiger Hindu führte dazu, dass er oft dazu aufrief, die guten Seiten des Hinduismus zu umarmen, anstatt lauthals die implizite Akzeptanz des Kastensystems im Hinduismus in Frage zu stellen.

Gandhis wichtigster Kritiker bzgl. Kastenfragen war Dr. Bhimrao Ambedkar, der ähnlich wie Gandhi, Rechtsanwalt war, aber im Gegensatz zu Gandhi, aus der ärmeren Unterschicht kam, selbst Dalit war und die Kasten-Diskriminierung am eigenen Leib erfahren hat. Als einer der Gründer der indischen Verfassung und Leiter der zivilen Bewegung für die Rechte der Dalits wird Ambedkar von Millionen von Indern geehrt. In jedem Slum in Indien, in jedem Dorfteil mit einer mehrheitlichen Dalit-Bevölkerung findet man heute eine Büste von Ambedkar. Sein Geburtstag wird als be-

sonderer Befreiungstag der Dalit-Bahujan gefeiert, eine Verehrung, die ganz anders aussieht als die mittlerweile staatlich institutionalisierte Erinnerungspolitik rund um Gandhi. Für Ambedkar war Gandhis moralische Antwort auf das Kastenwesen unzureichend. Ihm ging es nicht um eine Reform, sondern um die Abschaffung der Kasten, und zwar aller Kasten, und eine Ablehnung aller Glaubensrichtungen, die das Kastenwesen in welcher Form auch immer rechtfertigen.

Es ist kennzeichnend, dass Ambedkar seiner bekanntesten Schrift den Titel „Die Ausradierung des Kastenwesens“ (The Annihilation of Caste, 1935/36) gab. Ambedkar kämpfte für eine eigene politische Vertretung der Dalits, für Gleichberechtigung auf allen Gebieten, und für Maßnahmen wie ein politisches Quotensystem, um die historische Untervertretung von Dalits in allen öffentlichen Institutionen zu korrigieren. Im Gegensatz zu Gandhis Ideal von einer selbständigen Dorf-Nation, herausgearbeitet in *Hind Swaraj (1909)*, warnte Ambedkar wiederholt vor einer Idealisierung des indischen Dorfes, das seiner Meinung und Erfahrung nach eine Brutstätte für die systematische Diskriminierung auf Basis der Kastenzugehörigkeit war.

Für Ambedkar war es nicht in erster Linie wichtig, Arbeit wie die Toilettenreinigung zu einer würdigen Arbeit zu machen, die dann durch eine moralische Aufwertung von Mitgliedern aller Kasten durchzuführen war, sondern er strebte nach Zugang zu Bildung und politischer Repräsentation der Dalits.

Ambedkar war auch stimmkräftiger Kritiker der Hindu-Religion und ihrer impliziten und expliziten Billigung von Kastenhierarchien. Gandhi konnte es sich erlauben, im Jahr 1945 das Kastensystem als Anachronismus zu bezeichnen. Aber bis heute (2019) ist die mit dem Kastensystem verbundene Diskriminierung und Gewalt eine Realität, und zwar in bedrohlichem und zunehmendem Maße. Sie hält in meinem Heimatland ein Apartheidsystem aufrecht, das durch eine rein moralische Ablehnung nicht aufgehoben werden kann. Ich muss zugeben, dass ich als jemand mit Kastenprivilegien und beeinflusst durch eine Gandhianische Schulbildung lange gebraucht habe, die anhaltende Wichtigkeit und Relevanz von Ambedkars Kritik an Gandhi zu erkennen. Jeder, der sich mit Gandhi auseinandersetzt, sollte auch Ambedkar lesen und kennen.

## *Feministische Perspektiven zu Gandhi*

Aus Anlass des 100-jährigen Publikationsjahres von *Hind Swaraj* im Jahre 2009 entstand weltweit ein erneutes Interesse an Gandhis vielleicht bekanntestem Werk, das das Konzept von *Swaraj* sowohl als Unabhängigkeit im Sinne der nationalen Souveränität als auch im Sinne der Selbst-Beherrschung umfasst. Gandhis Gedanken zur und Experimente mit Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle werfen zahlreiche Fragen bezüglich der Rolle des Körpers und des Stellenwertes von Gender in seiner biopolitischen Konzeption von Souveränität auf. Gandhis Selbstbegriff impliziert ein männliches Selbst, das gegen allerlei Versuchungen, sei es Konsumbegehren, sei es sexuelle Lust, sich selbst erzieht, um Herr über sich selbst zu sein und so durch keine externen Mächte beherrscht werden zu können. Die Souveränität der Nation war also nicht getrennt zu denken von der Souveränität des eigenen Leibes.

Zeit seines Lebens veränderten sich Gandhis Äußerungen und seine Haltung gegenüber Frauen. Er war sicher ein überwiegend progressiver Denker und Politiker, der Frauen als Teil des Kampfes um Unabhängigkeit und als Mitstreiterinnen willkommen hieß. Gleichzeitig basierte Gandhis Frauenbild nicht auf einer radikalen Gleichheit mit dem männlichen Selbst, sondern auf patriarchalen, konservativen Annahmen über die inhärente weibliche Mildtätigkeit oder ein natürliches Vermögen, Belastungen auszuhalten und die Selbstopferbereitschaft von Frauen.

Feministische Aktivistinnen und Gandhi-Forscherinnen wie Ketu Katrak, Geraldine Forbes und Kamayani Bali-Mahabal weisen darauf hin, dass Gandhi, obwohl er frauenfeindliche soziale Praktiken wie die Kinderehe verabscheute, ein Frauenbild hatte, das sich vor allem darauf beschränkte, wie Frauen ihre Pflicht gegenüber ihren Ehemännern, ihrer Familie und ihrem Land, in dieser Reihenfolge, erfüllen sollten. Gandhi übersetzte ein traditionelles Frauenbild und machte es sozusagen nützlich für den politischen anti-imperialistischen Kampf. Gandhis ‚Swadeshi' Strategie zur Förderung der heimischen Textilindustrie – als Gegengewicht gegen die Allmacht der britischen Textilproduktion – zielte nicht zufällig auf Frauen ab. Er forderte Frauen dazu auf, zu Hause zu bleiben und dennoch *Khadi*-Baumwolle zu weben. Er gebrauchte hierbei Argumente, die die Befreiung der Nation in enge Verbindung mit der selbstreinigenden häuslichen Webe-Arbeit der Frauen brachte.

Die Keuschheit der Frau wurde so zur Bedingung der Möglichkeit der Selbstregierung des Volkes. Um Gandhis moralische und politische Konzeption von Gewaltfreiheit zu verstehen, ist eine kritische Auseinandersetzung mit seinen Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in der Konzeption von *Swaraj* unverzichtbar.

In ihrer Studie zur Rolle von Frauen im indischen Unabhängigkeitskampf bemerkt Radha Kumar, dass es weniger an Gandhi selbst lag, dass die Frauenemanzipation zum Thema der nationalen Befreiung wurde, sondern dass dies durch die wiederholten entschiedenen Interventionen seiner zahlreichen Mitstreiterinnen aufgegriffen wurde, wie Vijayalakshmi Pandit, Sarojini Naidu, Sucheta Kripalani und Aruna Asaf Ali sowie zahlreiche Frauen in seiner Ashram-Umgebung. Diese Frauen waren alle kritische Verbündete und Unterstützer von Gandhi, die ihn durchaus herausforderten, wo sie einen Widerspruch sahen zwischen seinem Ideal der Swaraj und der Umsetzung in der Praxis. In diesem Sinne ist es wichtig, Gandhi und die Gandhianische Philosophie nicht nur als das Lebenswerk eines einzelnen Mannes zu betrachten, sondern zugleich die Beiträge von zahlreichen, bekannten und unbekannten Frauen in der Entstehung einer gewaltfreien Praxis und Philosophie, die heute mit dem Namen Gandhi gleichgesetzt wird, zu würdigen.

### *Fazit*

Die Auseinandersetzung mit kastenkritischen und feministischen Perspektiven zu Gandhi hat für mich nicht in erster Linie das Ziel, Gandhis schlechte, konservative Seiten in den Vordergrund zu stellen. Denn jeder Mensch hat schlechte Seiten und blinde Flecken, und das schmälert die außerordentliche Relevanz von Gandhis Vermächtnis nicht. Vielmehr weisen die Kritiken darauf hin, dass wir mit der Einbezie-

hung von kastenkritischen und feministischen Standpunkten das gandhianische Gedankengut sowie seine moral-politische Philosophie auf konstruktive Art und Weise weiterdenken können. Gandhis Konzeption von Swaraj kann so mithilfe einer feministischen Perspektive bereichert werden. Anstatt Gandhi zu verteidigen gegen Kritiker wie Ambedkar, wäre es also durchaus im Sinne Gandhis, seine philosophische Praxis der Gewaltfreiheit mit Ambedkars Vision der radikalen sozialen Gerechtigkeit zu integrieren.

## *Literatur*


Ambedkar, B.R. (1935/36). *The Annihilation of Caste.* (Columbia University Centre for New Media Teaching and Learning, http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar/web/readings/aoc_print_2004.pdf).

Forbes, G. (1996). Women in India. Cambridge: Cambridge University Press.

Katrak, K. (1992) 'Indian nationalism, Gandhian satyagraha, and representations of female sexuality' in Parker, A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P. (1992) editor, *Nationalisms and Sexualities,* New York and London: Routledge, 395-406.

Mookerjea-Leonard, D. (2010). To be pure or not to be: Gandhi, women, and the Partition of India. *Feminist Review,* (94), 38-54.

Ramasami, Periyar, [new ed] (1994). *Religion and Society:: Selections from Periyar's Speeches and Writings*. Chennai: Emerald Press.

Julian Rachel

# Civilian Peacekeeping Today – Reducing Violence and Creating a Safe Environment in Conflict Zones: Is there a Connection to Gandhis Thoughts and Practise?

*The use of nonviolence by civilians to protect themselves and others from direct and immediate violence challenges widespread assumptions that peace and protection can only be delivered with the threat of force. Unarmed Civilian Peacekeeping (UCP), with 35 years of evidence from projects worldwide, demonstrates that the use of nonviolence can challenge the exclusive role of the military in peacekeeping and focus on the agency of unarmed civilians in the midst of violence.*

## *Introduction*

Making, and keeping, safe spaces in conflict zones where there is violence and risk of to harm to civilians has become linked to peacekeeping as the key international mechanisms for responding. The concept has become known as 'Protection of Civilians' by UN Peacekeeping.

The work of peacekeeping, as a component of creating long term and sustainable peace, is a set of activities which will reduce harm from armed conflict to civilians, and create safer spaces for civilians to live, work and build peaceful communities. In this paper I argue that although the concept of 'Peacekeeping' has become synonymous with 'Armed Military Peacekeeping' (mainly by the UN), unarmed, nonviolent peacekeeping by civilians is also effective. By

Julian Rachel,
*übersetzt von Reiner Steinweg*

# Zivile Friedensmissionen heute – In Konfliktzonen Gewalt reduzieren und eine sichere Umgebung schaffen – gibt es da einen Zusammenhang mit Gandhis Denken und Praxis?

*Zivilisten, die Gewaltfreiheit verwenden, um sich selbst und andere vor direkter und unmittelbar bevorstehender Gewalt zu schützen* treten *der weit verbreiteten Annahme entgegen, Frieden und Sicherheit seien nur mittels Gewaltandrohung zu haben. Unarmed Civilian Peacekeeping (UCP) / (Unbewaffnete zivile Friedensmissionen) beweist mit ihren seit 35 Jahren weltweit durchgeführten Projekten, dass die Anwendung von Gewaltfreiheit die exklusive Rolle des Militärs bei der Friedenswahrung in Frage stellt, und legt den Focus auf das Handeln unbewaffneter Zivilisten inmitten von Gewalt.*

## *Einleitung*

Sichere Räume in Konfliktzonen zu schaffen und zu erhalten, dort, wo Gewalt herrscht und die Gefahr besteht, dass Zivilisten verletzt werden, hat sich mit Friedensmissionen (peacekeeping) verknüpft als internationaler Schlüsselmechanismus, wenn eine Reaktion auf ein direktes und unmittelbares Risiko erforderlich ist, dass Zivilisten verletzt werden. Das Konzept ist als „Schutz für Zivilisten' ('Protection of Civilians') im Zusammenhang mit dem UN-Peacekeeping bekannt geworden.

Die Friedensmissions-Arbeit als Komponente der Bemühungen um langfristigen und belastbaren Frieden besteht aus einem Bündel von Aktivitäten, die den Schaden für Zivilisten in bewaffneten Konflikten begrenzen und besser gesicherte Räume für Zivilisten schaffen sollen, um leben, arbeiten und friedliche Gemeinden aufbauen zu können. Ich argumentiere in diesem Beitrag, dass trotz der Tatsache, dass Friedensmissionen/Peacekeeping ein Synonym für militärische Friedensmissionen (hauptsächlich der Vereinten Nationen) geworden sind, unbewaffnete, gewaltfreie Friedensmissionen durch Zivilpersonen

studying 'Unarmed Civilian Peacekeeping', and how nonviolence underpins this type of peacekeeping, we can challenge the normalised view of the military being essential to peacekeeping and violence prevention.

ebenfalls wirkungsvoll sind. Indem wir uns mit 'Unarmed Civilian Peacekeeping' (Unbewaffneten Zivilen Friedensmissionen) beschäftigen und damit, wie Gewaltfreiheit diesen Typ von Friedensmissionen untermauert, können wir das üblich gewordene Verständnis durchbrechen, dass für Friedensmissionen und Prävention das Militär entscheidend sei.

The normalisation of the military as the only providers of *security* (for example by restricting movement of armed actors or checkpoints to search people) and *safety* of civilians so that they can live without fear and feeling able to live some level of normality, is underpinned by militarism (the military and use of force as the best way of solving challenges in society) and is used by the military to argue that they are necessary beyond the 'defence of the state'.

Die Normalisierung von Militär als einzigem Garanten für *Sicherheit* (d.h. einen Platz oder eine Gegen sicher machen, indem man die Bewegungsmöglichkeiten militärischer Akteure begrenzt oder Checkpoints einrichtet, um Besucher auf Waffen zu untersuchen) und *Schutz*, so dass Zivilisten, ohne sich fürchten zu müssen, ein einigermaßen normales Leben führen können, wird untermauert vom Militarismus (Militär und die Anwendung von Gewalt als bester Weg um gesellschaftliche Herausforderungen zu meistern). Sie wird von den Militärs benutzt, um zu argumentieren, dass sie jenseits der „Verteidigung des Staates" nötig sind.

The dominance of militarism has delegitimised nonviolence as an approach to tackling violence, but by studying Unarmed Civilian Peacekeeping from across the world, we can demonstrate that unarmed civilians are effective in saving lives and reducing violent behaviour of armed actors.

Die Dominanz des Militarismus hat die Gewaltfreiheit als Ansatz, das Gewaltproblem zu lösen, delegitimiert. Aber indem wir uns mit unbewaffneten Friedensmissionen in aller Welt beschäftigen, können wir zeigen, dass unbewaffnete Zivilisten sehr effektiv in der Lage sind, Leben zu retten und gewalttätiges Auftreten bewaffneter Akteure einzudämmen.

Unarmed Civilian Peacekeeping (UCP), contributes to our overall understanding of the ways in which nonviolence is effective in achieving change in society. Along with other security and peace strategies that use nonviolence, such as peacebuilding, peacemaking and conflict resolution, nonviolent peacekeeping can positively contribute to the way we deal with, and prevent, violence internationally and specifically enables us to provide unarmed protection from direct violence and from armed actors in conflicts without exacerbating cycles of violence. Francis[1] has argued that without using nonviolent approaches we cannot fully achieve peacebuilding and peaceful change in societies and therefore UCP

Unbewaffnete Zivile Friedensmissionen (UCP) tragen dazu bei, unser generelles Verständnis der Wege zu vertiefen, auf denen Gewaltfreiheit bei der Veränderung der Gesellschaft wirkt. Zusammen mit anderen Sicherheits- und Friedensstrategien, die die Gewaltfreiheit nutzen, wie Friedenskonsolidierung (peacebuilding), Friedensschaffung (peacemaking) und Konfliktbearbeitung (conflict resolution), können gewaltfreie Friedensmissionen positiv dazu beitragen, wie wir international mit Gewalt umgehen bzw. sie präventiv abwenden. Und sie ermöglicht es insbesondere, in Konflikten unbewaffnet Schutz zu bieten vor direkter Gewalt und bewaffneten Akteuren, ohne die Gewaltzyklen zu verschärfen. Francis[1] hat argumentiert, dass wir ohne gewaltfreie Ansätze keine Friedenskonsolidierung und friedlichen Wandel in Gesellschaften bewirken können, und deshalb wird UCP ein

[1] Francis, D. 'Making Peace Global' in Peace Review Volume 25, 2013, Issue 1.

becomes an essential component in designing responses to violence without involving the military or increasing militarization.

Unarmed Civilian Peacekeeping (UCP) has been practised, in its modern form, for over 35 years across the world.[2] Evidence presented in this paper shows that a nonviolent approach to peacekeeping is a viable and effective component of it.

*What is Unarmed Civilian Peacekeeping?*

Unarmed Civilian Peacekeeping / UCP describes approaches, methodology and sets of activities in which trained civilians protect other civilians from direct and immediate violence, using methods developed from nonviolence theory and practice.

Unarmed civilian peacekeepers are international staff from every continent who carry out unarmed civilian peacekeeping, who live and work in the affected communities with the people they are protecting from direct and immediate violence. They have daily contact with people (shopping, walking, cooking and meetings) so they quickly learn about existing community mechanisms for resolving conflicts and de-escalating violence. They work through 'being present' and building a wide network of contacts from all sides in the conflict, including international contacts, governments, other NGO's, commanders in armed groups, community contacts and media. They become visible and known to all actors (armed, civilian, government, informal, business, etc) so they are aware of changing levels of tension, movements or emerging triggers for violence, as well as opportunities for intervention. Their presence and visibility enable them to provide safe spaces to meet those

entscheidender Faktor beim Entwickeln von Antworten auf Gewalt, ohne das Militär zu beteiligen oder Militarisierung zu begünstigen.

Unbewaffnete zivile Friedensmissionen (UCP) haben in ihrer modernen Form über 35 Jahre auf der ganzen Welt[2] stattgefunden. Die Beweise, die dafür in diesem Beitrag geliefert werden, zeigen, dass ein gewaltfreier Ansatz bei Friedensmissionen umsetzbar und eine effektive Komponente dabei ist.

*Was heißt Unbewaffnete Friedensmission?*

Unbewaffnete Friedensmission (UCP) beschreibt Ansätze, Methodologie und ein Bündel von Aktivitäten, mit denen trainierte Zivilisten andere Zivilisten vor direkter und unmittelbarer Gewalt schützen, indem sie Methoden der gewaltfreien Theorie und Praxis benutzen.

Unbewaffnete zivile "Peacekeepers" sind internationale Mitarbeiter aus allen Kontinenten; sie führen eine unbewaffnete zivile Friedensmission durch, indem sie in betroffenen Gemeinden mit den Leuten leben und arbeiten und sie vor direkter und unmittelbarer Gewalt schützen. Sie stehen in täglichem Kontakt mit den Leuten (Einkaufen, Begleiten, Kochen und Versammlungen) und bekommen auf diese Weise schnell mit, welche Mechanismen zur Konfliktlösung und Gewalt-Deeskalation in der Gemeinde bestehen. Ihre Arbeit besteht darin, dass sie „dabei sind" und ein breites Netz an Kontakten knüpfen, auf allen Seiten des Konflikts einschließlich internationaler Kontakte, in den Regierungen, anderen NGOs, mit Befehlshabern bewaffneter Gruppen, auf Gemeindeebene und mit den Medien. Sie werden sichtbar und bekannt und alle Akteure wissen von ihnen (bewaffnete, zivile, Regierungsmitglieder, informelle Kontakte, Geschäftsleute usw.). Dadurch registrieren sie Veränderungen bei der Stärke der Spannungen, Bewegungen oder sich entwickelnde Auslöser von Gewalt ebenso wie Gelegenheiten zur Intervention. Ihre Gegenwart und Sichtbarkeit ermöglicht es ihnen, sichere Räume bereitzustellen und jene zu treffen, die in den Konflikt verwickelt und von Gewalt betroffen sind; sie stellen Kommuni-

[2] Julian, R. and Schweitzer, C. (2015) The Origins and Development of Unarmed Civilian Peacekeeping. Peace Review. Volume 27, Issue 1, 2015, pages 1- 8

involved in, and affected by, the conflict and violence, create communication routes or quickly respond to escalating tension with pro-active presence and patrolling. They work with community leaders or commanders of armed groups to directly stop the threats of violence. The purpose of UCP is to reduce and halt the violence, not to resolve the conflict, so they are very specifically focused on security and safety.

kationspfade her oder reagieren schnell auf eskalierende Spannungen mit pro-aktiver Präsenz und Patroullien. Sie arbeiten mit führenden Gemeindemitgliedern oder mit den Kommandeuren bewaffneter Gruppen, um die Bedrohung durch Gewalt zu stoppen. Der Zweck von UCP ist, Gewalt zu verringern und einzudämmen, nicht, den Konflikt zu lösen. Auf diese Weise sind sie speziell auf Sicherheit und Schutz konzentriert.

The core principles of UCP are that it is nonviolent, nonpartisan and begins with the 'primacy of the local'.[3] Nonviolence means that no staff member carries, or relies on, guns or other weapons to protect themselves or other people, nor to carry out any aspect of their work. Nonviolence is also the underlying principle through which projects are designed and from which methods or approaches are selected. This relationship with nonviolence is explored more fully below.

Die Grundprinzipien von UCP sind Gewaltfreiheit, Unparteilichkeit und der `'Vorrang der lokalen Ebene' ('primacy of the local').[3] *Gewaltfreiheit* bedeutet hier, dass kein Mitarbeiter Waffen besitzt oder sich in irgendeiner Weise bewaffnet, um sich selbst oder andere zu schützen oder einen Teil seiner Arbeit durchzuführen. Gewaltfreiheit ist auch das Prinzip, auf dessen Basis Projekte konzipiert und Methoden und Zugänge ausgewählt werden. Diese Beziehung zur Gewaltfreiheit wird unten noch genauer dargestellt.

Nonpartisanship is manifest through the focus on reducing threats and violence towards civilians from any armed actor, and not seeking to impose solutions to the conflicts. Impartiality is a key to all peacekeeping[4], the prevention of violence rather than the re-balancing of power. This is one of the principles which distinguishes peacekeeping from peace enforcement.

*Überparteilichkeit* wird sichtbar, indem der Schwerpunkt der Arbeit auf der Reduktion von Bedrohungen und Gewalt durch egal welche bewaffneten Akteure gegen die Zivilbevölkerung liegt, und nicht darauf, Konfliktlösungen durchzusetzen. Unvoreingenommenheit ist der Schlüssel für alle Friedenmissionen[4], für die Prävention von Gewalt anstelle der Wiederherstellung von Machtgleichgewichten. Das ist eines der Prinzipien, die Friedensmissionen von Friedenserzwingung unterscheiden.

Primacy of the local works along the same principles as 'local ownership' in peacebuilding[5]. It is an approach to

Der Vorrang auf der lokalen Ebene funktioniert nach den gleichen Prinzipien wie ‚local ownership' (lokale Eigenverantwortlichkeit) bei

[3] Oldenhuis et al (2015) Strengthening Civilian Capacities to Protect Civilians, web-based course available from https://www.unitar.org/event/strenghtening-civilian-capacities-protect-civilians-ptp201522e

[4] UN DPKO (n.d.) Principles of Peacekeeping Available online < https://peacekeeping.un.org/en/principles-of-peacekeeping>

[5] Paffenholz, T. (2014) International Peacebuilding Goes Local: Analyzing Lederach's Conflict Transformation Theory and its Ambivalent Encounter with 20 years of Practice (2014), in: Peacebuildling, Taylor and Francis, Vol.2, No.1, 11-27; Reich, H. (2006) "Local Ownership" in Conflict Transformation Projects: Partnership, Participation or Patronage? Berghof Occasional

protection and prevention of violence based on the assumption that its effectiveness and sustainability require the participation, and recognition of capacity, of the local community who are experiencing the armed conflict.

Unarmed Civilian Peacekeeping works from the basis of nonviolence being its core principle and is becoming established as a methodology. Next we will consider the evidence that it is effecttive in protection and peacekeeping in the context of nonviolence.

### *The relationship between UCP and nonviolence.*

To explain the relationship we will take some of Gandhi's principles of nonviolence and how they both enable, and are manifest in the practice of, UCP.

Firstly, the 'means' should match the 'ends'. In nonviolence, we should be acting in congruence with our beliefs. If we want to achieve long term peace, we should be using the methods and principles that match the end result. UCP recognizes and supports local capacity, civilian leadership and models nonviolent behavior. UCP is based on communication, relationship building and developing networks – which are essential for a transition to less violence. Local people are not necessarily using nonviolent approaches, but as a nonviolent intervention approach, UCP begins with the capacities, lives and experiences of local people.

Secondly, UCP distinguishes between the person and the behavior, which is true in nonviolence. UCP seeks to challenge and change the violent behavior, whoever commits it, but recognize that every person has worth and value. The nonviolent principle that hu-

der Friedenskonsolidierung.[5] Das ist ein Ansatz für das Gewähren von Schutz und für Gewaltprävention, der von der Annahme ausgeht, dass beides die Beteiligung der lokalen Gemeinschaft erfordert, die den bewaffneten Konflikt erlebt, und die Anerkennung ihrer Fähigkeiten.

Unbewaffnete Friedensmissionen arbeiten auf der Basis der Gewaltfreiheit, die ihr Kernprinzip ist. UCP ist dabei, sich als Methode zu etablieren. Nun werden wir uns den Nachweis dafür ansehen, dass sie ein wirksames Instrument für die Schutzgewährung und die Friedenserhaltung im Kontext der Gewaltfreiheit sind.

### *Die Beziehung zwischen UCP und Gewaltfreiheit*

Um diese Beziehung zu erklären, werden wir einige von Gandhis Prinzipien der Gewaltfreiheit nehmen und wie sie die Praxis von UCP ermöglichen und in ihr sichtbar werden.

Erstens: „die Mittel müssen dem Ziel entsprechen". In der Gewaltfreiheit sollten wir in Übereinstimmung mit unseren Überzeugungen handeln. Wenn wir dauerhaften Frieden erreichen wollen, müssen wir Methoden und Prinzipien anwenden, die dem [angestrebten] Endergebnis entsprechen. UCP respektiert und unterstützt die örtlich vorhandenen Kapazitäten/Fähigkeiten, zivile Führung und Modelle des gewaltfreien Verhaltens. UCP beruht auf Kommunikation, Beziehungsbildung und Netzwerkentwicklung – die für einen Übergang zu weniger Gewalt essentiell sind. Die lokale Bevölkerung benutzt nicht notwendigerweise gewaltfreie Ansätze, aber als ein Ansatz für gewaltfreie Intervention beginnt UCP mit den Fähigkeiten, dem Leben und den Erfahrungen der lokalen Bevölkerung.

Zweitens unterscheidet UCP zwischen der Person und dem Verhalten, wie bei Gewaltfreiheit erforderlich. UCP versucht, das gewalttätige Verhalten in Frage zu stellen und zu verändern, wer immer der Täter ist, aber anerkennt, dass *jede* Person wertvoll ist. Das gewaltfreie Prinzip, dass Menschen mehr sind als die Gewalt, die sie begehen, ist eine

mans are more than the violence they commit is a component of UCP. Believing that every person they meet has a role to play in building peace, and recognizing they may also have been hurt by long term violence, opens doors for new relationships. Alongside this recognition is the belief that 'we have more in common than that which divides us' and that nonviolence calls us to recognize both the differences between us, and the shared unity we have with others. By inviting unity and inclusivity, UCP ensures that protection strategies and responses include local capacities and networks. UCP ensures people are included and recognised for their value as humans.

The strategies of accompaniment and presence[6] depend on the nonviolent principles that believe people have choices to make about harming others, that people are more than the violence they threaten, and that they can change their behavior. Accompaniment and presence are a witness to behavior which does and could harm others, and unarmed civilians model peaceful relationships, trust between themselves working together, and demonstrate skills that show a peaceful response to threats of violence. Examples of UCP accompaniment and presence saving lives includes Colombia and South Sudan, including testimony from organisations and reports of incidents.

For example,

> "The death sentences against each and every one of us have not been carried out, only because we are not alone, because we have Peace Brigades International's accompanyment and unconditional defence."

Komponente von UCP. Die Überzeugung, dass alle Personen, die sie (die Mitarbeiter der Friedensmission) treffen, beim Aufbau des Friedens eine Rolle zu spielen haben, und die Einsicht, dass sie möglicherweise durch lang anhaltende Gewaltverhältnisse verletzt wurden, öffnen Türen zu neuen Beziehungen. Mit dieser Einsicht geht die Überzeugung Hand in Hand, dass „wir mehr gemeinsam haben als das, was uns trennt", und dass Gewaltfreiheit uns dazu aufruft, beides anzuerkennen: die Unterschiede zwischen uns und das Gemeinsame, das wir mit anderen teilen. Indem UCP zu Verbundenheit und Beteiligung einlädt, wird garantiert, dass Schutzstrategien und Schutzmaßnahmen lokale Kapazitäten und Netzwerke einschließen. UCP sichert den Leuten zu, dass sie beteiligt werden und ihr Wert als Menschen anerkannt wird.

Die Strategien von Begleitung und Präsenz[6] beruhen auf den gewaltfreien Prinzipien, davon auszugehen, dass Menschen Entscheidungen treffen müssen, ob sie andere verletzen wollen, dass die Menschen mehr sind als die Gewalt, die sie androhen, und dass sie ihr Verhalten ändern können. Begleitung und Präsenz bedeuten, dass es Zeugen gibt für ein Verhalten, das andere schädigt oder schädigen könnte, und das Modell der unbewaffneten Zivilisten modelliert friedliche Beziehungen, gegenseitiges Vertrauen bei der Zusammenarbeit, und demonstriert die Fähigkeit, friedlich auf Gewaltandrohungen zu reagieren. Beispiele dafür, dass UCP durch Begleitung und Präsenz Leben retten kann, schließen Kolumbien, den Süd-Sudan ein, einschließlich Zeugenaussagen und Berichte über Störungen.

Zum Beispiel:

> "Die Todesurteile gegen alle und jeden von uns wurden nur deshalb nicht ausgeführt , weil wir nicht allein sind, weil wir von den Peace Brigades International begleitet und ohne Einschränkungen verteidigt werden."

[6] Schweitzer, Christine (Ed.) (2010) Civilian Peacekeeping – A Barely Tapped Resource. Arbeitspapier Nr. 23, Institute for Peace Work and Nonviolent Conflict Transformation Wallace, M (2017) Security without weapons: Rethinking violence, nonviolent action and civilian protection. Routledge New York and London

Francisco Campo – CREDHOS'[7]

The reasons for displacement are usually complex and a nonviolent understanding of knowledge is that from all perspectives there is some 'truth' and 'un-truth'. In preventing displacement UCP does not seek to determine an external objective truth about a situation, nor assume there is a single solution, but rather understands knowledge is collected through experience, story and narrativ[8] and is therefore contestable. In holding armed actors to account to the agreements they have made to reduce harm to civilians, UCP can harness the most appropriate response to a range of protection threats, acknowledging there are both locally determined and generated responses which are interlinked with national and international policy decisions, but there is no 'blueprint' that can be applied to any context.

Examples come from Sri Lanka where the use of UCP changed the conflict dynamics and prevented the burning of houses and shops[9], or in Mindanao, Philippines, where UCP teams stepped in to investigate reports of armed actors' movements threatening a village, and negotiated a halt protecting it [10] Geographical peace zones to help prevent displacements include South Sudan where a weapons-free zone was negotiated [11] and Colombia where peace zones were created and have been protecting residents for many

Francisco Campo – CREDHOS' [7]

Die Gründe für Vertreibung sind gewöhnlich komplex, und ein gewaltfreies Verständnis von Wissen bedeutet, dass es von allen Perspektiven aus ‚Wahrheit' und ‚Unwahrheit' gibt. Indem es Vertreibungen zuvorkommt, versucht UCP nicht, eine von außen herangetragene ‚objektive Wahrheit' über eine Situation festzustellen oder anzunehmen, dass es nur eine Lösung gebe. UCP sieht Wissen eher als durch Erfahrung, Geschichten und Narrative[25] erworben an, und daher als anfechtbar. UCP kann die am ehesten angemessene Antwort auf eine Reihe von Bedrohungen der Sicherheit nutzbar machen, indem anerkannt wird, dass es beides gibt: lokal determinierte und erzeugte Antworten [auf bestimmte Entwicklungen] und damit verknüpfte nationale und internationale politische Entscheidungen; aber es gibt keine ‚Blaupause', die auf jeden Zusammenhang angewendet werden kann.

Es gibt Beispiele aus Sri Lanka, wo der Einsatz von UCP die Konfliktdynamik veränderte und das Niederbrennen von Häusern und Geschäften verhinderte[26]; aus Mindanao/Philippinen, wo UCP-Teams sich einmischten, um Berichten nachzugehen, dass bewaffnete Akteure ein Dorf bedrohten.[27] Geographische Friedenszonen, die dabei helfen, Vertreibungen zu verhindern, schließen den Sudan ein, wo eine waffenfreie Zone ausgehandelt wurde[28] und Kolumbien, wo Friedenszonen geschaffen wurden, die die Bewohner über viele Jahrzehnte geschützt haben.[29]

[7] PBI (2017) PBI Our Impact. PBI. Website https://peacebrigades.org.uk/about-us/our-impact Accessed October 18th 2017

[8] Julian, R., Bliesemann de Guevara, B. and Redhead, R. (2019) From Expert to Experiential Knowledge: Exploring the Inclusion of Local Experiences in Understanding Violence in Conflict. Peacebuilding.

[9] Furnari, E. (2006) The Nonviolent Peaceforce in Sri Lanka Impacts, Learning and Summary Paper August 2003 to December 2005. Internal Document: Nonviolent Peaceforce.

[10] Reiman 2010

[11] Easthom, T. (2015) The South Sudan Weapons Free Zone. Peace Review Vol 27: 1 (2015) pp31-36

decades.[12]

If it is peace that we want, then modeling peaceful relationships, trust, local capacity enhancement and nonviolent conflict resolution is a more consistent approach than a military response. Living and working in affected communities supports the re-establishment of relationships and communication across divided communities.[13] UCP is active and effecttive in divided societies because nonviolence challenges the 'othering' which deepens and maintains divisions. One of the hardest and most transformative components of nonviolent principles is the transforming of 'us' vs 'them', into 'we'. On a daily basis communities are bombarded with messages that encourage it is 'their fault' or 'they did this', or 'avoid them'… The 'othering' of parts of humanity, setting one part against another only reinforces division. UCP enables those who do peace and human rights work to work more safely and with more people. For example ensuring it is safe for them to visit UCP staff and centres, offering safe space for peace meetings and providing direct protection for community leaders can help them rebuild the trust that has been harmed by violence in the past.

Um dauerhaften Frieden zu erreichen müssen wir Gandhis Prinzip folgen, dass die Mittel den Zielen entsprechen müssen. Wenn es Frieden ist, was wir erreichen wollen, dann sind das Modellieren friedvoller Beziehungen, Vertrauen, das Erweitern der lokalen Kapazitäten, und gewaltfreie Konfliktlösung als ein kohärenterer Ansatz im Vergleich mit einer militärischen Reaktion. In betroffenen Gemeinden leben und arbeiten unterstützt die Wiederherstellung von Beziehungen und Kommunikation in gespaltenen Gemeinschaften.[30] UCP ist aktiv und effektiv in gespaltenen Gesellschaften, weil Gewaltfreiheit das „Sich-von-anderen-Abgrenzen" in Frage stellt, das die Spaltung vertieft und aufrecht erhält. Eine der schwierigsten und am meisten zur Transformation beitragenden Komponenten der gewaltfreien Prinzipien ist die Transformation des „uns" versus ‚sie' in ein ‚wir'. Täglich werden Gemeinden mit Botschaften bombardiert wie „Es ist ihre Schuld" oder „Sie haben das gemacht" oder „geh ihnen aus dem Weg" … Das „Sich-von-anderen-Abgrenzen", [also] von Teilen der Menschheit, einen Teil gegen den anderen positionieren vertieft nur die Spaltung. UCP ermöglicht jenen, die Friedens- und Menschenrechtsarbeit machen, dies in größerer Sicherheit und mit mehr Menschen zu tun. Zum Beispiel kann die Zusicherung, dass es ungefährlich für sie ist, die UCP-Mitarbeiter und -Zentren zu besuchen und Leitungspersönlichkeiten der Gemeinden direkten Schutz zu gewähren, ihnen helfen wieder Vertrauen aufzubauen, das in der Vergangenheit durch Gewalt zerstört worden ist.

*Conclusion*

By applying nonviolence to peacekeeping, we have demonstrated that it is also effective in protecting people from armed conflict, that peacekeeping is not a domain that should

*Fazit*

Mit der Anwendung von Gewaltfreiheit auf Friedensmissionen haben wir gezeigt, dass Gewaltfreiheit auch wirksam ist, wenn es darum geht, Menschen vor bewaffneten Konflikten zu schützen; dass Friedensmissionen keine Domäne des Militärs sind; und dass

[12] PBI Colombia (2017) PBI Colombia. PBI Website Available online https://www.peacebrigades.org/en/pbi-Colombia Accessed October 18th 2017

[13] Furnari 2006, Furnari and Julian 2014, Furnari et al 2015, Lindsay-Poland 2016; McCarthy and Pickney (2016) Israel and Palestine Case study. In Furnari (2016) Wielding Nonviolence in the Midst of Violence. Pub Institute for Peace Work and Nonviolent Conflict Transformation, Reiman 2010, Gunduz and Torralba 2014, Nonviolent Peaceforce 2015; Schweitzer, C. (2012). Nine Years of Nonviolent Peaceforce in Sri Lanka. Brussels: NP.

be dominated by the military, and that through the application of some of Gandhi's principles of nonviolence civilians can create mechanisms which reduce threats or direct violence. Nonviolence can create long term peace.

Zivilisten durch die Anwendung einiger Prinzipien der Gewaltfreiheit, die Gandhi formuliert und vorgelebt hat, Mechanismen kreieren können, die Bedrohungen oder direkte Gewalt reduzieren. Gewaltfreiheit kann anhaltenden Frieden schaffen

Egbert Jahn

## Gandhis gewaltfreie Politik

Gandhis gewaltfreie Politik entstand aus persönlichen Reaktionen auf ungerechte Behandlung in Südafrika, wo er bald nach seinem Jura-Studium in London im Jahre 1893 als Rechtsanwalt tätig wurde. Dort erlebte Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) die Anfänge der Apartheidpolitik, die alle nichtweißen, farbigen Bevölkerungsgruppen gesetzlich zu diskriminieren begann. Das Beispiel seines gewaltfreien Widerstandes gegen seine persönliche Diskriminierung regte andere Inder an, seinen Beistand als Rechtsanwalt in vielen anderen Fällen der ungerechten Behandlung zu suchen. Daraus erwuchs die Einsicht, dass die Ungerechtigkeit nicht auf der Verletzung von gesetzlich fixierten Gesetzen beruhte, sondern auf ungerechten Gesetzen, die nur durch politisches, auf die Gesetzgebung wirkendes Handeln zu ändern waren. Als ethnische Minderheit konnte Widerstand nur Erfolg haben, wenn er an die allgemein-menschlichen, ethischen und auch konstitutionellen Wertnormen der britischen und burischen Bevölkerungsmehrheit appellierte und die verbalen, politischen Appelle durch eigene Leidensbereitschaft untermauerte. In dieser Zeit entstanden seine neuartigen gewaltfreien Kampfmethoden des Satyagraha (Festhalten an der Wahrheit), der Nicht-Zusammenarbeit und des bürgerlichen Ungehorsams.

Inspiriert wurde das gewaltfreie Verhalten Gandhis durch seine Erziehung, vor allem die seiner Mutter, im Geiste religiöser, hinduistischer Traditionen, die stark von den Lehren der Gewaltfreiheit gegenüber allen Lebewesen im Jainismus beeinflusst waren. Gandhi vertiefte diese Lehren durch das Studium der biblischen Bergpredigt und der Schriften von Ruskin, Tolstoj, Sokrates und Thoreau und wurde stark durch die britische Frauen- und Arbeiterbewegung beeinflusst.

Berühmt geworden als führende Persönlichkeit des weitgehend erfolgreichen indischen Widerstandes in Südafrika kehrte Gandhi 1915 nach Indien zurück und wurde dort rasch in die Führungsriege der indischen Nationalbewegung eingeführt, die anfangs nur eine Selbstregierung im Rahmen des britischen Weltreiches anstrebte. Im Laufe der Jahre verdichtete sie sich organisatorisch zur Partei, dem Indischen Nationalkongress, in der Gandhi nur selten ein Amt übernahm. Nach einem ungeahndeten Massaker der britischen Behörden an einer friedlichen Protestversammlung in Amri-

tsar 1920 gab Gandhi die Hoffnung auf eine Gleichberechtigung Indiens im Rahmen des britischen Weltreiches auf und begann eine Serie von Kampagnen für die volle nationalstaatliche Unabhängigkeit Indiens. Gandhi wurde schon früh als Mahatma (Große Seele) und quasi als Heiliger verehrt und verklärt. Damit wurde seine tatsächliche politische Rolle, sein politisches Denken und Handeln, und vor allem seine Vorbildwirkung für gewaltfreie und gewaltlose Bewegungen auf der ganzen Welt weithin einer nüchternen, rationalen und kritischen wissenschaftlichen sowie politischen Diskussion entzogen.

In Indien gelang es Gandhi und den Anhängern einer gewaltfreien Befreiungspolitik in den folgenden Jahrzehnten immer wieder, sich gegen die Verfechter einer gewaltsamen, nationalen Revolution gegen die britische Herrschaft durchzusetzen, offenbar auch deshalb, weil die Briten als eine sehr kleine Herrschaftsschicht in Indien immer wieder zu Konzessionen an die indische Nationalbewegung bereit waren, um einen gewaltsamen Aufstand zu vermeiden.

Wie kein anderer Politiker wirkte Gandhi vor allem durch seine überragende, wenn auch niemals unumstrittene, die Massen mobilisierende politisch-moralische Autorität. Er konnte allerdings nicht die Spaltung Indiens in eine islamische Republik Pakistan und eine von Hindus dominierte, jedoch konstitutionell säkulare und multireligiöse Republik Indien verhindern.

Strittig ist, ob die Erringung der Unabhängigkeit eher der überwiegend gewaltfreien Politik der Inder oder eher der gemäßigten, weitgehend, wenn auch nicht durchgehend durch rechtsstaatliche Normen geprägten britischen Kolonialpolitik zu verdanken ist. Tatsächlich haben zahlreiche innenpolitische Faktoren in Indien und Großbritannien und vor allem die Schwächung des britischen Weltreiches durch die beiden Weltkriege den Erfolg der überwiegend gewaltfreien nationalen Unabhängigkeitsbewegung ermöglicht. Gandhis radikale gesellschaftspolitische Reformbemühungen gaben zwar wichtige Impulse zur Veränderung der indischen Gesellschaft (z. B. Gleichberechtigung der Kastenlosen und Frauen), sind aber bis heute kaum verwirklicht, andere gelten inhaltlich vielfach als überholt, wie etwa seine weitgehende Ablehnung der Industrialisierung und die Propagierung kleiner Dorfgemeinschaften für das ganze Land.

Gandhis in vieler Hinsicht erfolgreiches politisches Handeln und sein Denken haben bereits seit den 1920er Jahren zahlreiche Bürgerrechts-, Friedens- und nationale Unabhängigkeitsbewegungen weltweit inspiriert. Vor allem die afroamerikanische Bürgerrechtsbewegung unter der Führung Martin Luther Kings (1929-1968) wurde ganz wesentlich durch das Vorbild der gewaltfreien Bewegung Gandhis angeregt. Strukturell hatte die US-Bürgerrechtsbewegung als die Bewegung einer ethnisch-rassischen Minderheit mehr Ähnlichkeit mit der indischen Bewegung in Südafrika gegen die ersten Ansätze der burisch-englischen Apartheid-Politik von 1894-1914 als mit der Unabhängigkeitsbewegung in Indien.

Auch mehrere afrikanische Nationalbewegungen in den britisch beherrschten Teilen des Kontinents erhielten wichtige Anstöße durch Gandhis gewaltfreie Politik, auch wenn sie manchmal nur als gewaltlos-taktische Vorgehensweise begriffen wurden, wie z. B. von Nelson Mandela in Südafrika.

Aus den vielen in Zeitungsartikeln, Briefen und in den wenigen größeren Schriften verstreuten Äußerungen Gandhis lässt sich ein systematisch reflektiertes, konsistentes, also theoretisch fundiertes Religions- und Politikverständnis herausarbeiten, das auf von ihm explizit ausgewiesenen ethischen Normen beruht. Trotz seiner Verankerung in der hinduistischen Tradition hat Gandhi im Grunde ein panreligiöses, polyreligiöses Verständnis, das aus sämtlichen heiligen Schriften zu lernen versuchte. Er begreift keine heilige Schrift als exklusive Offenbarung Gottes, sondern als von Menschen verfasste Schriften im Ringen um das Göttliche.

Wahrheit ist für Gandhi nicht etwas, was man besitzen kann, sondern man kann es lediglich erstreben, aber nie erreichen. Ziel dieses Strebens ist die Gewaltfreiheit (non-violence) als „ein Zustand der Vollkommenheit. Sie ist ein Ziel, zu dem sich die Menschheit naturgemäß, wenn auch unbewusst, hinbewegt." (1) Religion ist für Gandhi nicht nur eine Sache des Glaubens, des Erkennens und Denkens, sondern vor allem eine des Verhaltens, d. h. des Handelns und Unterlassens gegenüber anderen Menschen und Lebewesen. Dadurch ist Religiosität für Gandhi selbstverständlich und notwendig sozial und auch politisch. „Jene, die behaupten, Religion habe nichts mit Politik zu tun, wissen nicht, was Religion heißt." (2) Sie kann nicht bloß kontemplativ, die Welt betrachtend sein; sie äußert sich durch Tätigkeit in der Welt, durch eine lebensschützende, den Nächsten liebende Lebensweise; sie strebt Gerechtigkeit an, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern auch für das eigene Umfeld und den eigenen potentiellen Wirkungsbereich.

Gandhi wusste selbstverständlich, dass es unterschiedliche Vorstellungen darüber gibt, was gerecht und ungerecht ist. Gewissen war für Gandhi nicht ein und für allemal feststehend, sondern die intellektuelle Schlussfolgerung aus einer von ihm analysierten Situation, in der er die Interessen aller Beteiligten gegeneinander abwog, und zwar durchaus nach einem kommunikativen Prozess mit ihnen, vor allem auch mit den Gegnern seiner Auffassungen. Die innere Stimme seines Gewissens war also keine dogmatische, apriori und für alle Zeiten feststehende, selbst ausgedachte oder aus heiligen Schriften gefolgerte Doktrin, sondern Resultante eines gesellschaftlichen Prozesses des Nachdenkens. Seine innere Stimme konnte er demgemäß als Stimme aus dem Volk verstehen, wenn er die durch aktive Handlungen untermauerte Zustimmung eines Teiles der Bevölkerung für seine Aktionen erlebte, wie z. B. beim Salzmarsch 1930 oder beim Spinnen und Weben selbst hergestellter Kleidung. Wiederholt musste er aber erkennen, dass er die tatsächliche Reaktion von Teilen des Volkes auf seine Aktion völlig verkannt hatte, woraufhin er diese abbrach.

Gewaltfreie Politik kann sich vor allem in liberal-demokratischen und in Staaten mit einer gewissen Rechtsstaatlichkeit durchsetzen, aber auch in labilen Diktaturen, in denen Menschen beginnen, nach Freiheit, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie zu verlangen. Gewaltfreie Politik basiert auf folgender Annahme: Gesetzestreue und Gerechtigkeitsvorstellungen – im Sinne der Menschenwürde und der essentiellen Gleichheit aller Menschen – können sowohl in einer bislang passiven Gesellschaft und zum Teil auch bei den politischen Gegnern durch beharrlichen Einsatz gegen Unrecht und durch Leidensbereitschaft dafür mobilisiert werden, die sozialen Lebensverhältnisse und die politische Ordnung zu humanisieren. Nichtzusammenar-

beit ist das vorherrschende, legale Mittel im gewaltfreien Handeln. Bürgerlicher Ungehorsam ist eine Eskalationsstufe gewaltfreier Politik, die einer äußerst sorgfältigen Vorbereitung und der Abwägung der damit verbundenen Risiken für das Gemeinwesen bedarf. Er wird gegenüber nicht nur individuell, sondern in der Bevölkerung weithin als Unrecht empfundenen Gesetzen verübt, die zudem im Widerspruch zu den mittlerweile überall bestehenden Verfassungsgesetzen und zu international anerkanntem Völkerrecht stehen. Wenig spricht indessen dafür, dass gewaltfreie Politik im Sinne Gandhis sich in Zukunft auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen durchsetzen wird, in denen andere Normen und Verhaltensweisen vorherrschen.

Da das bestehende Recht und die Gerechtigkeitsvorstellungen in Zeit und Raum recht verschieden sind, gibt es zahlreiche Elemente in Gandhis Denken und Handeln, die keine Bedeutung für die gewaltfreie Politik in anderen Ländern und Zeiten haben, so etwa spezifisch hinduistische religiöse und gesellschaftliche Normen (z. B. Reinkarnationslehre, Anerkennung der als gleichberechtigt angesehenen Hauptkasten, besonderer Schutz der Kuh, Sitten im kommunikativen Verhalten). Die Grundgedanken des gewaltfreien Sozialverhaltens und der Politik Gandhis haben jedoch eine universelle Bedeutung und werden sie vermutlich auch in Zukunft haben.

Zitatnachweise

(1) Gandhi, Mahatma 1924: Non-Violenz (9. März 1920), in: Jung Indien. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922, Erlenbach-Zürich/ München/ Leipzig, S. 39.

(2) Gandhi, M. K. 2011: Eine Autobiographie oder Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit, in: ders., Ausgewählte Werke, Band 1, Göttingen: Wallstein, S. 544.

Michael Schmidt-Salomon

## Warum Ungehorsam Schule machen sollte[1]

Dem biblischen Schöpfungsmythos zufolge begann die Menschheitsgeschichte mit einem *Akt des Ungehorsams* (Evas Griff nach der verbotenen Frucht) – es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie durch einen *Akt des Gehorsams* beendet wird. In der Nacht zum 26. September 1983, als das sowjetische Satellitenüberwachungssystem einen Angriff der USA mit nuklearen Interkontinentalraketen meldete, wäre es beinahe soweit gewesen: Zum Glück hatte damals der besonnene Ingenieur Stanislaw Petrow die Dienstaufsicht in der Luftüberwachungszentrale – kein militärischer Hardliner. Da Petrow dem Computersystem, das er mitentwickelt hatte, misstraute, wiegerte er sich, die Information über den vermeintlichen Angriff an die Kreml-Führung

[1] von Gerhard Haderer vorgeschlagenen, statt eines eigenen Textes

weiterzugeben. Sein Ungehorsam, für den er zunächst getadelt wurde, hat damals die Welt vor der atomaren Vernichtung bewahrt.

Die technischen Potentiale, über die wir heute verfügen, lassen es nicht zu, dass Menschen überkommene Regeln in blindem Gehorsam befolgen, ohne über den Sinn oder Unsinn ihres Handelns nachzudenken. Wir brauchen daher eine *Schule des Ungehorsams*, die uns dazu ermutigt, neue Wege zu gehen, wenn die alten sich als falsch erwiesen haben. So etwas wird von vielen als „anstößig“ empfunden, aber das sollte uns nicht abschrecken. Denn wie auch könnte man Anstöße geben, ohne anstößig zu wirken?!

An der Wiege aller fortschrittlichen Bewegungen standen stets Einzelpersonen, die „verrückt“ genug waren, die Denktabus ihrer Zeit zu brechen. Natürlich wurden diese Unzeitgemäßen, die erstmalig für solch „abenteuerliche Vorstellungen“ wie die Freiheit der Meinungsäußerung, die Abschaffung der Sklaverei, die Aufhebung des Rassismus, die Gleichstellung von Mann und Frau oder einen vernünftigeren Umgang mit der Natur eintraten, vom Establishment ihrer Zeit kaum ernst genommen – und wenn doch: möglichst schnell aus dem Verkehr gezogen. Auf lange Sicht aber konnte niemand verhindern, dass mehr und mehr Menschen von diesen aufrührerischen Ideen angesteckt wurden. Inzwischen sind sie zu einem derart festen Bestandteil unserer Zivilisation geworden, dass es undenkbar erscheint, dass sie jemals als undenkbar erschienen.

Ungehorsam war seit jeher der Motor des sozialen Fortschritts. Angesichts der Probleme, mit denen wir heute zu kämpfen haben, brauchen wir ihn dringender als je zuvor. Ungehorsam zu fördern, zu kultivieren, ist daher eine der wichtigen Aufgaben unserer Zeit. Deshalb wünsche ich der „Schule des Ungehorsams“ viel Erfolg beim Stärken der Widerstandskräfte, die in jedem von uns schlummern und nur darauf warten, wachgeküsst zu werden.

Lou Marin

## Buchbesprechung: Gandhis ethische Normen

Johan Galtung, Arne Næss: Gandhis politische Ethik. Die Begründung der Satyagraha-Normen erstmals in deutscher Übersetzung, hrsg. von Reiner Steinweg, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019, 188 S., 34 Euro, ISBN 987-3-8487-6050-3

Im 150. Geburtsjahr Gandhis erscheint eine Reihe neuer Bücher, u.a. das im Verlag Graswurzelrevolution, „Gandhi. ‚Ich selbst bin Anarchist, aber von einer anderen Art’“, das im September 2019 in der Graswurzelrevolution Nr. 441 (S. 20) bereits per Vorabdruck vorgestellt wurde. Hier wird nun ein klassisches Werk der europäischen Gandhi-Rezeption vorgestellt. (GWR-Red.)

Norwegen war Anfang der 1950er-Jahre eines der ersten europäischen Länder, das mit dem 1947 unabhängig gewordenen Indien in eine Entwicklungszusammenarbeit trat. Dadurch wurde die Aufmerksamkeit des norwegischen Mathematikers und Soziologen Johan Galtung (geb. 1930), damals zugleich junger Kriegsdienstverweigerer, sowie des Philosophen Arne Næss (1912-2009) auf Gandhi gelenkt. 1955 veröffentlichten sie ein Buch auf Norwegisch über Gandhis politische Ethik, die sie aus den ihnen damals zugänglichen Schriften Gandhis herausdestillierten und als Normensystem philosophisch aufarbeiteten. In deutscher Sprache ist das norwegische Werk von 320 Seiten nie komplett veröffentlicht worden. Andreas Buro hatte 1983, zur Hochzeit der europäischen Friedensbewegung, eine deutsche Kurzversion von vier Seiten der 15 Satyagraha-Normen von Galtung/Næss veröffentlicht.

Die nun von Reiner Steinweg herausgegebene und eingeleitete Ausgabe ist noch immer keine Gesamtübersetzung, aber doch eine vollständige Übersetzung des wesentlichen Kapitels IV mit den 15 Satyagraha-Normen plus ihrer intensiven Kommentierung und Präzisierung durch Galtung/Næss, sowie zusätzlicher Auszüge aus anderen Kapiteln des Ausgangswerkes. Da das Original in Norwegisch erschien, mussten die vielen Gandhi-Zitate für diese umfassende deutsche Erstausgabe erst wieder im englischen Original gesucht und dann im Deutschen wiedergegeben werden, wodurch die drei ÜbersetzerInnen Christine von Bülow, Christian Bartolf und Xaver Remsing zusammen mit Reiner Steinweg eine enorme Übersetzungsarbeit leisteten, für die ihnen große Anerkennung gebührt.

Reiner Steinweg geht in seiner Einleitung auch auf interessante begriffliche Übersetzungsprobleme ein: So wurde der im Englischen von Gandhi benutzte Begriff „suffering“, der auf eine hinduistische geprägte Kultur zurückgeht, in der Satyagraha-Norm Nr. 10 mit „Sei hingabebereit!“ übersetzt, präzisiert im Sinne von „sich energisch für etwas einsetzen“ oder „sich stark auf etwas konzentrieren“ (S. 134), und wird so nicht mit einem passiv hingenommenen, christlichen Leidensverständnis verwechselt. Für solche wohl überlegten Übersetzungen kann man nur dankbar sein, geht es Galtung/Næss doch um eine universale Darstellung der politischen Ethiknormen Gandhis und also auch um ihre Nutzanwendung für europäische Rezipient*innen.

Das Buch ist gleichwohl nicht ganz einfach zu lesen; das liegt vor allem am Mathematiker Galtung, dessen tabellenartige Anordnungen ethischer Normen sich nicht immer auf den ersten Blick erschließen und dessen zahlreiche Rückverweise auf bereits besprochene Ethiknormen mittels Abkürzungen den Lese- und Verständnisfluss erschweren oder gar in mathematische Formeln übergehen lassen: $P_1$: $N_1$ - $N_7$ - $N_{11}$ - $N_{13}$ (S. 168ff.). Hilfreich ist, dass alle Abkürzungen auf der hinteren, ausklappbaren Bucheinband-Klappe aufgelistet und so beim Lesen des Buches leicht erinnerbar sind. Wer die Anstrengung auf sich nimmt, wird mit intelligenten und bedenkenswerten Darstellungen zu den ethischen Prinzipien Gandhis belohnt, selbst wenn man einmal einer bestimmten Norm nicht selbst folgen mag oder aber auch als Gandhi-Kenner meint, diese oder jene von den Autoren herausdestillierte Norm Gandhis anders zu sehen. Auf Seite 167 ahnen die Autoren schon selbst, dass vor allem die Norm, Kampagnenaktionen beim erfolgreichen Entstehen einer Massen-

bewegung nicht auszuweiten oder auch die von ihnen genannte Norm, Gandhi hätte auf Sabotage verzichtet, zu „Uneinigkeit“ führt. So bin ich der Meinung, dass Gandhi beim Salzmarsch die Aktionsbereiche ständig ausgeweitet hat und auch der Ansicht – im Gegensatz zu den Autoren (S. 156) –, dass das „Verbrennen englischer Stoffe“, die ja britischer Herstellung und importiert waren, sehr wohl Sabotage – oder besser: gewaltfreie Sachbeschädigung – war. Galtung/Næss negieren hier auch die Symbolkraft des Feuers bei diesen Sachbeschädigungen, die ja auf die britischen Herrschenden bedrohlich wirkten und damit gleich eine ganze Reihe zuvor aufgestellter Normen durchbrachen. So kann man sich trefflich über die herausdestillierten Normen streiten, immer aber auf anregende Weise.

Seit dieser frühen Schrift der westeuropäischen Gandhi-Intepretation sind ganze Strömungen der Gandhi-Interpretation entstanden, eine nationalistische, eine westlich-pazifistische (vgl. zu beiden etwa: Beate Jahn), eine marxistisch-pro-gandhianische (die Subaltern-Studies, Partha Chatterjee, B. Bhattacharyya) und, vor allem im englischsprachigen Raum, eine inzwischen unüberschaubar mannigfaltige Strömung der anarchistischen Gandhi-Interpretation (George Woodcock, Peter Marshall, Geoffrey Ostergaard, Ashis Nandy, Maia Ramnath), an die auch das neue Gandhi-Buch im Verlag Graswurzelrevolution anknüpft.

Obwohl Galtung/Næss eher der rein westlich-pazifistischen Interpretation zuzuordnen sind, kommen die anarchistischen Aspekte Gandhis doch zum Vorschein, bis dahin, dass die Autoren am Ende selbst konstatieren müssen, dass Gandhis politische Ethik sich anstatt für die westliche Demokratie „besser für eher anarchistisch geprägte Gesellschaftsformen“ (S. 159) eigne.

Ich habe gleichwohl einen methodischen Einwand: Auf Seite 47 meinen die Autoren, dass „man Gandhis Lehre anno 1910 und 1940 nicht voneinander abgrenzen müsste“. Doch, der Meinung bin ich schon: Das gleich gültige Herausdestillieren der ethischen Normen aus Gandhis Schriften aus allen Phasen seines Lebens verleiht dem Normenkatalog etwas zu Statisches, ganz so, als wäre der Gandhi zu Beginn in Südafrika 1893 derselbe wie 1948. War er nicht. Verloren geht bei Galtung/Næss ein Verständnis der Evolution der Ansichten und Normen Gandhis, die in zunehmend emanzipative Richtung zeigte. Dass Gandhi etwa in Südafrika und im Ersten Weltkrieg Rot-Kreuz-Korps im Krieg befürwortet und ja selbst geleitet hat, hat er später als Fehler selbstkritisch hinterfragt und konnte dann 1928 überzeugt behaupten: „Ich mache keinen Unterschied zwischen jenen, die Zerstörungswaffen benutzen und jenen, die Rotkreuzarbeit verrichten“ (S. 99). Für die statische Auslegung von Galtung/Næss ist das ein klassischer Normenkonflikt. Für evolutionäre oder auch dynamische Gandhi-Auslegungen, wie sie etwa B. Bhattacharyya in seinem wichtigen Buch „Evolution of the Political Philosophy of Gandhi“ präsentiert, wird auf Grund von Gandhis zunehmender Evolution und Radikalisierung die Aussage von 1928 zur gültigen ethischen Norm und die wie immer geartete Kriegsbeteiligung im Zeitraum vorher als überwunden, d.h. ethisch-normativ nicht mehr gültig angesehen.

Rezension aus: Graswurzelrevolution, Nr. 442, Oktober 2019, libertäre Buchseiten.
Website: www.graswurzel.net

## Anhang

Thorbecke, Saskia

# Gewaltfreie Aktionen und Kampagnen aus dreieinhalb Jahrhunderten, Fünfzehn prominente Fälle

Nachdruck aus: Reiner Steinweg (Hg.), Gewaltfreie Aktion. Erfahrungen und Analysen, Frankfurt/Main 2011: Brandes & Apsel

SASKIA THORBECKE

# Gewaltfreie Aktionen und Kampagnen aus dreieinhalb Jahrhunderten. Fünfzehn prominente Fälle

*Unter den Hunderten von Beispielen für gewaltfreie Aktionen gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Diskriminierung, lebensbedrohende oder die Lebensqualität von Bevölkerungsteilen drastisch einschränkende Maßnahmen haben wir für den folgenden Beitrag exemplarisch fünfzehn ausgewählt. Sie haben entweder über die betreffende Region hinaus und manchmal weltweit Aufsehen erregt, Wirkung gezeigt und Maßstäbe gesetzt, oder sie sind durch die gewählten Aktionsformen bemerkenswert. Eine weitere Auswahl herausragender gewaltfreier Aktionen ist am Ende des Beitrags mit Literaturverweisen aufgelistet.*

*Weil die meisten Beiträge des vorliegenden Bandes gewaltfreien Aktionen und zivilem Ungehorsam in Deutschland gelten, wird in diesem Beitrag nur ein einziges deutsches Beispiel dargestellt. Da an anderer Stelle behandelt, wird auch die gewaltfreie Bewegung der Khudai Khidmatgar der 1930er Jahre mit Abdul Ghaffar Khan im heutigen Pakistan, die angesichts der gegenwärtigen Islamdebatte von besonderem Interesse ist, ausgespart (dazu Bala im vorliegenden Band). Ausgespart werden ferner Aktionen, die zur »Sozialen Verteidigung« gegen Aggressoren von außen zu rechnen sind, z.B. der gewaltfreie Widerstand der norwegischen LehrerInnen gegen die Zwangsmitgliedschaft in der Quislingpartei 1942 oder der Widerstand gegen die Besetzung der Tschechoslowakei 1968.*

*Die Darstellung ist im Stil eines lexikalischen Überblicks gehalten. Das ist auch als Vorschlag an die Redaktionen der großen Nachschlagewerke zu verstehen, die bisher fast nichts zu diesem Thema enthalten. Diese Form erlaubt es allerdings in der Regel nicht, den jeweiligen politisch-historischen Zusammenhang und weitere oder anders aufgezogene Aktionen zur gleichen Streitfrage bzw. im Zuge der gleichen Kampagne darzustellen. Dazu ist Genaueres jeweils in den angegebenen Werken nachzulesen. Einleitend werden die vier wichtigsten Denker der Gewaltfreiheit seit dem 19. Jahrhundert vorgestellt, darauf folgen die fünfzehn »prominenten Fälle«.*

Der amerikanische Naturphilosoph *Henry David Thoreau* (geb. 12. Juli 1817, gest. 6. Mai 1862 in Concord, Massachusetts), Pionier für Umweltschutz und alternative Lebensweisen, gilt als geistiger Begründer des bürgerlichen Ungehorsams. Er hebt das Widerstandsrecht des Einzelnen gegen ungerechte Gesetze des Staates hervor. Als Gegner der Sklaverei verweigert er seine Steuerzahlungen und geht (für einen Tag – eine Verwandte zahlt seine Kopfsteuer) ins Gefängnis, da er den Staat Massachusetts wegen seiner Sklavereigesetze nicht anerkennen kann (Thoreau 2010; Klumpjan 1987, 100ff.; Feldhoff 1989, 48ff.).

Der russische Schriftsteller Lew Nikolajewitsch Graf Tolstoi (geb. 9. September 1828 in Jasnaja Poljana, gest. 20. November 1910 in Astapowo) spricht sich als einer der ersten gegen den Wehrdienst aus. Jegliche Gewalt stehe im Gegensatz zum Christentum. Sein Maßstab ist die Bergpredigt. Er lehnt grundsätzlich jede Form von Staat ab, da er den Frieden zwischen den Völkern künstlich störe (»christlicher Anarchismus«). Aus der Bergpredigt leitet er u.a. das Gebot ab, sich nicht mit Gewalt dem Bösen zu widersetzen. Über alle Tugenden stellt er die Wahrhaftigkeit und erhebt sie zur obersten Handlungsmaxime (Kessler 1987, 96ff.).

Der Anwalt und Führer der indischen gewaltfreien Unabhängigkeitsbewegung *Mohandas Karamchand Gandhi* (geb. 2. Oktober 1869 in Porbandar, gest. 30. Januar 1948 in Neu-Delhi) entwickelt seine Handlungstheorie im zwei Jahrzehnte währenden Kampf gegen die Rassendiskriminierung der indischen Bevölkerung in den südafrikanischen Kolonialgebieten Großbritanniens (Gandhi 1977, 94ff., 270). Grundlegend für sein politisches Wirken ist das Streben nach der Wahrheit, »Satjägrah«, d.h. die Wahrheit verteidigen, indem man nicht dem Gegner Leiden aufbürdet, sondern höchstens sich selbst, um den anderen durch Geduld und Sympathie von seinem Irrtum abzubringen. Er stimmt mit Thoreaus Prinzipien des bürgerlichen Ungehorsams überein, dehnt die individuelle Verweigerung aus Gewissensgründen jedoch weiter aus und organisiert Massenkampagnen mit einer größtmöglichen Öffentlichkeit (Rothermund 1997, 498). Besonders beeindruckt hat Gandhi Tolstois Werk »Das Reich Gottes ist in Euch« (1894/1995). Er teilt seine Einstellung zur Gewaltlosigkeit und seine Liebe zur Wahrheit, die er in Briefen mit Tolstoi erörtert (Fischer 1983, 51ff.; Murthy 1987; Gandhi 2011, Bd. 5, i.V.).

Der amerikanische Baptistenpastor *Martin Luther King jr.* (geb. 15. Januar 1929 in Atlanta, Georgia, gest. 4. April 1968 in Memphis, Tennessee) führt bis zu seiner Ermordung die US-Bürgerrechtsbewegung in den 1960er und 1970er Jahren zu zahlreichen Erfolgen (King 1984). Darüber hinaus fordert er das Ende des Vietnamkriegs, ruft zur Wehrdienstverweigerung auf und kämpft





gegen die weltweite Aufrüstung (Oates 1986). Thoreau und Gandhi haben sein Wirken maßgeblich beeinflusst. Zu seinem Denken siehe den Beitrag von Egbert Jahn im vorliegenden Band.

*(1) Der Kampf der Quäker für Religionsfreiheit in Boston 1656-1682*
1656 belegt der Oberste Gerichtshof der Puritanerkolonie Massachusetts jeden, der einen Quäker oder eine Quäkerin in die Kolonie bringt oder beherbergt, mit hohen Geldstrafen. Einreisende QuäkerInnen, die trotzdem ins Land kommen, werden inhaftiert, gefoltert und deportiert. Da sie die Verbannung vielfach ignorieren, gilt für RückkehrerInnen ab 1659 die Todesstrafe. Dennoch reisen viele von ihnen wiederholt ein, um ihre religiösen Auffassungen öffentlich zu vertreten, so auch eine dreiköpfige Gruppe um Mary Dyer. Nach Exekution ihrer Begleiter und eigener Begnadigung direkt nach ihrer »Scheinhinrichtung« kehrt sie zum vierten Mal nach Boston zurück und weigert sich, die Kolonie endgültig zu verlassen. Sie wird 1660 hingerichtet. Dies ist der dramatische Höhepunkt einer regelrechten gewaltfreien Masseninvasion von QuäkerInnen, die z.T. in selbstgebauten Schiffen den Atlantik überqueren, um in Neuengland für Religionsfreiheit zu protestieren. Die wachsende Solidarisierung der Bostoner BürgerInnen mit den gewaltfreien QuäkerInnen verhindert in den folgenden Jahren die Vollstreckung weiterer Todesurteile. 1661 erwirken englische QuäkerInnen einen königlichen Erlass gegen die Hinrichtungen. Am 23. März 1682 werden alle Anti-Quäker-Gesetze aufgehoben und die von den QuäkerInnen angestrebte Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Kolonien verkündet. Von dort ausgehend nimmt dieses Grundrecht in den folgenden Jahrhunderten seinen Weg in die amerikanische Verfassung und in die Deklaration der Menschenrechte der Vereinten Nationen.
Literatur: Hallowell 1883; Bacon 1985.

*(2) Der Kampf für die Abschaffung der Sklaverei in England 1787-1807*
1787 gründen u.a. Thomas Clarkson und Granville Sharp die »Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade«. Sie sammeln 400.000 Unterschriften gegen die Sklaverei und gewinnen mit über 500 Petitionen und öffentlicher Unterstützung Parlamentsmitglieder wie William Wilberforce für die Anti-Sklaverei-Bewegung. Zudem veröffentlichen sie (biografische) Anti-Sklaverei-Bücher, organisieren Lesereisen und informieren die Öffentlichkeit über die Bedingungen der Sklaverei. Broschen und Anhänger mit dem Logo »Am I not a Man/Woman and a Brother/Sister?« sind ein einfaches, aber sichtbares Mittel, um sich öffentlich gegen Sklaverei auszusprechen. In den 1790er Jahren wird zum Boykott von Zucker aufgerufen, der durch Sklavenarbeit erzeugt

wird. Das Zusammenwirken von parlamentarischer Initiative und öffentlichkeitswirksamen Aktionen führt 1807 zum Verbot des Sklavenhandels mit britischen Schiffen.
Literatur: Oldfield 1995; Hochschild 2007; Kelly 2009.

*(3) Gandhis Aktionen gegen die Illegalisierung indischer Ehen in Südafrika 1907-1913*

Am 14. März 1913 verfügt ein Richter der südafrikanischen Kapkolonie, dass nur noch christliche Ehen legal sind. Nach dem Entzug des Wahlrechts 1893, der 1894 eingeführten Kopfsteuer und der Registrierungspflicht von 1907 verschlechtert sich der rechtliche Status der InderInnen durch die Illegalisierung ihrer Ehen weiter. Indische Ehefrauen verlieren ihre Aufenthaltsgenehmigung und ihre Kinder gelten als unehelich und nicht erbberechtigt. Nach Protesten und Petitionen gegen das Wahlgesetz verändert Gandhi 1906 seine Aktionsform: Dem Registrierungszwang begegnet er erstmals mit Satjāgrah-Kampagnen. Um gegen das Ehegesetz vorzugehen, starten am 15. September zwei Gruppen von Satjāgrahis zum illegalen Grenzübertritt. Die Gruppe um Gandhi von der Phoenix-Farm in Natal wird beim Grenzübertritt nach Transvaal verhaftet. Die Frauen-Gruppe von der Tolstoi-Farm in Transvaal erreicht dagegen ungehindert die Kohlengruben von Natal und ruft die indischen Kontraktarbeiter zum Streik auf. Um die 5.000 nun obdachlosen Bergleute versorgen zu können, führt Gandhi ungefähr 2.500 Freiwillige über die Grenze zur Tolstoi-Farm. Sie werden zur Zwangsarbeit verurteilt und in die Bergwerke zurückgebracht, wo es infolge ihrer Arbeitsverweigerung zu Misshandlungen kommt. Den folgenden Streik von 50.000 Arbeitern sollen Soldaten brechen, es kommt zu Toten und Verletzten. Als die südafrikanische Regierung durch den Streik weißer Eisenbahner zusätzlich unter Druck gerät, bricht Gandhi alle Kampagnen ab, um die Schwäche des Gegners nicht auszunutzen und ihn nicht zu erniedrigen. Gandhis Widerstandsaktionen und seine edle Geisteshaltung erregen die Aufmerksamkeit und Anerkennung der britischen Regierung und der Weltöffentlichkeit. Am 26. Juli 1914 nimmt das Unionsparlament in Kapstadt den »Indian Relief Act« an. Damit werden indische Ehen anerkannt, die Kopfsteuer und die Registrierungspflicht aufgehoben sowie die Einwanderung von Indern mit entsprechenden Bildungsqualifikationen erlaubt.
Literatur: Fischer 1983, 57ff.; Rothermund 1997, 83ff.

*(4) Die 1930 von Gandhi angeführte indische Salzkampagne*

Am 12. Mai 1930 zieht Gandhi nach langer Vorbereitung mit 78 Satjāgrahis von Ahmedabad ins 385 Kilometer entfernte Dandi, hebt dort am 6. April einige Salzbrocken aus dem Arabischen Meer auf und leistet damit zivilen Ungehorsam gegen das britische Salzmonopol. Tausende InderInnen schließen sich an und werden von der Polizei misshandelt und inhaftiert, nach einigen Wochen auch Gandhi. Am 21. Mai marschieren 2.500 Satjāgrahis in Absprache mit ihm zu den Salzwerken von Dharasana in Gujarat, um sie in Gemeinbesitz zu überführen. Der englische Journalist Webb Miller beschreibt, wie die Satjāgrahis in Reihen auf die Salzwerke zugehen und sich schweigend und ohne die geringste Gegenwehr von den stahlbeschlagenen Schlagstöcken der die Salzwerke verteidigenden Polizisten niederschlagen lassen. Einige werden getötet, viele schwer verletzt. Der Bericht erregt weltweit Aufmerksamkeit für die sich über ganz Indien ausbreitende Kampagne. Sie ist ein wesentlicher Beitrag zur Erringung der Unabhängigkeit Indiens 17 Jahre später.
Literatur: Erikson 1971; Weber 2001, 111ff., 143ff., 488ff.

*(5) Berlin Rosenstraße: Der Widerstand der Frauen gegen die Deportation ihrer jüdischen Männer nach Auschwitz 1943*

Am 27. Februar 1943 beginnt die Deportation der letzten Berliner Juden. Mehrere hundert Frauen demonstrieren im Wechsel vor dem Berliner Sammellager in der Rosenstraße mit Sprechchören wie »Wir wollen unsere Männer wiederhaben« für die Freilassung ihrer jüdischen Ehemänner. Die Frauen fordern vom Lagerleiter u.a. die Herausgabe der Schlüssel, führen Gespräche mit den Wachen, informieren ausländische Journalisten und lassen sich durch Gewaltandrohung (»Straße frei oder es wird geschossen«) nicht vertreiben. Um die Ausweitung öffentlicher Proteste zu verhindern, entlässt Goebbels innerhalb von zehn Tagen ab dem 6. März die ungefähr 1.700 in sog. Mischehen lebenden Juden. 25 bereits Deportierte werden aus Auschwitz zurückgeholt. Ob dieses Zurückweichen letztlich oder ausschließlich auf die Proteste zurückzuführen ist, ist unter HistorikerInnen umstritten. Die Proteste zeigen aber, dass auch unter extremen Bedingungen gewaltfreier Widerstand möglich ist.
Literatur: Jochheim 2000, 93ff.; Stoltzfus 2005, 144ff.

*(6) Danilo Dolcis Kampf gegen die Armut auf Sizilien seit 1952*

Seit 1952 kämpft Danilo Dolci gegen die Armut in Sizilien und die Verstrickung von Politik und Mafia. Zur Beseitigung des Armutsfaktors Wasserknappheit beginnt er 1955 mit Hungerstreiks und landwirtschaftlicher Aufklärung für Staudämme zu werben, z.B. für den am Fluss Jato, der 1962 gebaut wird. Am 30. Januar 1956 organisiert er am Strand von Cataldo den »Hungerstreik der Tausend« gegen gesetzwidrige Fischfangpraktiken. Drei Tage später folgt der »umgekehrte Streik«, bei dem rund 100 Arbeitslose eine Straße

in Partinico zu erneuern beginnen, um auf das verfassungsmäßige Recht auf Arbeit hinzuweisen. Sie werden von der Polizei gestoppt. Durch Protestmärsche über hunderte Kilometer, Hungerstreiks, Publikationen, Radiosendungen, Anti-Mafia-Lesungen sowie die Gründung von fünf »Zentren für Forschungen und Initiativen zur Vollbeschäftigung« erzielt Dolci auch außerhalb Italiens Aufmerksamkeit für die Probleme in Sizilien. Die Studienzentren, finanziert durch Spenden der »Freunde von Danilo Dolci« aus aller Welt, richten ihre Aktionen ausschließlich auf den systematischen Aufbau einer neuen Sozial- und Wirtschaftsstruktur.
Literatur: Ammann 1972, 99f.; Dirks 1976, 114ff.; Gruber 1998, 10f.; Scotto 1998, 62ff.

*(7) Aufhebung der Rassentrennung in den USA: Gewaltfreie Aktionen mit Martin Luther King jr. in Montgomery und Birmingham 1956 und 1963*

Am 1. Dezember 1955 wird die afro-amerikanische Näherin Rosa Parks in Montgomery, Alabama, verhaftet, weil sie sich weigert, ihren Platz im Bus für einen weißen Amerikaner zu räumen. Daraufhin solidarisieren sich nahezu 20.000 schwarze BusbenutzerInnen in einem eintägigen Busboykott, der vom »Women's Political Council« begonnen wird. Nach M. L. Kings Rede in der Holt Street Baptist Church vor 7.000 ZuhörerInnen wird die Verlängerung des Boykotts beschlossen. King wird Präsident der »Montgomery Improvement Associaton« (MIA), die Fahrgemeinschaften, Anwälte, Öffentlichkeitsarbeit, Finanzierung und Gerichtsprozesse organisiert. Die Montgomery-Bewegung erhält Sympathiebekundungen und Spenden aus aller Welt. Die Stadtverwaltung reagiert mit willkürlichen Strafzetteln, Verboten, Verhaftungen und erwirkt Autoversicherungskündigungen. Im Januar verüben Unbekannte einen Bombenanschlag auf Kings Haus. Nach 381 Boykott-Tagen erklärt der Oberste Gerichtshof der USA die Segregation in Bussen für verfassungswidrig.

In den 1960er Jahren setzt Polizeichef Eugene »Bull« Connor die Rassentrennung in Birmingham, Alabama, besonders strikt und aggressiv um. Zusammen mit dem »Alabama Christian Movement for Human Rights« (ACMHR) organisiert M. L. King eine Kampagne dagegen. 1962 ruft diese Organisation zum Boykott von Restaurants und anderen Einrichtungen auf, in denen Dunkelhäutige nicht bedient werden. Von King geschulte Freiwillige versammeln sich seit April 1963 zu Sitzprotesten in Kaufhäusern. Zudem finden täglich Protestmärsche statt, die teilweise verboten werden. Connor lässt innerhalb weniger Wochen rund 2.500 Erwachsene und über 900 Kinder verhaften, die mit dem Lied »We shall overcome« in die Innenstadt gezogen waren. Der Einsatz von Wasserwerfern und Hundestaffeln bei weiteren Kindermärschen





erregt die amerikanische Öffentlichkeit. Als auch King verhaftet wird, gehen Forderungen seiner landesweiten Unterstützer bei Präsident John F. Kennedy ein. Am 10. Mai 1963 einigt sich die Bewegung mit der Stadt auf eine 90 Tage-Frist zur Erfüllung ihrer Forderungen.
Literatur: Miller 1970, 47ff., 144ff.; Oates 1986.

*(8) Aktionen gegen die Atomrüstung der USA in den 1950er und 1960er Jahren mit Abraham J. Muste und dem »Committee for Nonviolent Actions«*

Im Mai 1957 gründet u.a. der Quäker Lawrence Scott die erste gewaltfreie Aktionsgemeinschaft gegen Atomwaffen und Atomwaffenversuche, das »Committee for Non-Violent Actions« (CNVA), das später auch als Dachorganisation weiterer Gruppierungen fungiert.[1] Am 12. August 1957, zwölf Jahre nach dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki, werden elf Personen beim Betreten des Atomtestgeländes Camp Mercury in Nevada verhaftet. Im Mai und Juni 1958 erreichen die Versuche, mit der »Golden Rule« in das Atomtestgebiet Eniwetok der Marshall-Inseln zu segeln, weltweite Aufmerksamkeit. Im Sommer 1959 ist die Atomraketenbasis Mead in Omaha Ziel einer Reihe von Aktionen, bei denen u.a. der 74jährige Abraham J. Muste, eine der leitenden Persönlichkeiten des CNVA, über den Zaun des Atomwaffenlagers steigt und verhaftet wird. Im Sommer 1960 organisiert das CNVA Proteste entlang der Ostküste und Kanufahrten in Groton gegen Atomwaffensprengköpfe auf U-Booten. 1960-61 führt es einen einjährigen Fußmarsch von San Francisco nach Moskau durch. 17 US-AmerikanerInnen und etwa ebensoviele EuropäerInnen demonstrieren für einseitige Abrüstungsschritte der jeweiligen Regierungen, verteilen Flugblätter und diskutieren mit BewohnerInnen. Am 10. Oktober 1963 verpflichten sich die USA, die Sowjetunion und England zur Beendigung der überirdischen Atomexplosionen, die von Frankreich und England bis 1966 weitergeführt werden.
Literatur: Lyttle 1966; Stinnes 1987, 299ff.; Painke/Quartier 2002, 49ff., 58ff.; Buro 2009.

*(9) César Chávez und der Streik der Traubenpflücker 1965-1970*

Im September 1965 streiken 3.000 Traubenpflücker im kalifornischen Delano gegen Lohndiskriminierung, für Arbeitsschutz und Anerkennung ihrer Gewerkschaft. Hauptorganisator César Chávez etabliert durch Fastenaktionen

[1] Zu einer umfangreichen Dokumentation der CNVA-Aktivitäten siehe: Committee for Nonviolent Action Records, 1958-1968 (Swarthmore College Peace Collection), http://www.swarthmore.edu/Library/peace/DG001-025/dg017/dg017cnvamain.htm (Stand: 28.1.2011)

den gewaltlosen Charakter des Streiks. Als Reaktion auf auswärtige Streikbrecher, gewalttätige Behinderung von Streikposten und um die Streikkasse zu entlasten, ruft Chávez 1966, vermittelt über die katholische Kirche, die Bürgerrechts- und die Arbeiterbewegung zum Traubenboykott und zum landesweiten Boykott der Produkte der Traubenindustrie auf. Beim »Pilgermarsch« von Delano ins 360 km entfernte Sacramento wirbt Chávez für den Boykott. Als die Firmen versuchen, ihre Trauben im Ausland abzusetzen, weigern sich Hafenarbeiter in Europa, die Schiffe zu entladen. Streik und Boykott währen fünf Jahre und erzielen bis Juli 1970 Gewerkschaftsverträge zwischen den »United Farm Workers« und 75% der Traubenpflanzer.
Literatur: Hornung 1979, 175ff.

*(10) Die Protestaktionen der Berrigan-Brüder gegen den Vietnamkrieg*
1965 sprechen sich Daniel und Philip Berrigan als erste amerikanische katholische Priester öffentlich gegen den Vietnamkrieg aus. Am 27. Oktober 1967 übergießt Philip Berrigan Einberufungsbefehle in einem Amt in Baltimore mit seinem Blut. Am 17. Mai 1968 verbrennen die Brüder vor laufenden Kameras in Catonsville 378 Musterungsakten. Beide Male lassen sie sich verhaften und verurteilen. Daniel Berrigan entzieht sich jedoch, wie sein Bruder, der Haft, um auf verschiedenen Veranstaltungen über die Catonsville-Aktion zu informieren, bis ihn das FBI nach vier Monaten fasst. Es folgen mehrjährige Haftstrafen und die öffentliche Diffamierung durch FBI-Direktor Edgar Hoover, der die Brüder mit einem Plan zur Entführung von Henry Kissinger in Verbindung bringt. Mit ihren symbolischen und drastischen Inszenierungen inspirieren die Berrigans die Friedensbewegung in den USA und weltweit.
Literatur: Van Etten Casey 1971, 135ff.; Weich 1971, 5ff.; Benedict 1987, 364ff.

*(11) 103 Bauernfamilien bezwingen den Staat Frankreich: Die Aktionen gegen einen Truppenübungsplatz auf dem Larzac 1971-1981*
Am 28. Oktober 1971 veröffentlicht das französische Armeeministerium Pläne zur Erweiterung des bestehenden Truppenübungsplatzes Camp-Larzac um das Vierfache auf 14.000 ha. Die wirtschaftlichen Einbußen durch Umwandlung der Nutzflächen bergen ein Armutsrisiko für das gesamte Departement und betreffen insbesondere 107 Schafzüchterfamilien. Lanza del Vasto, dessen »Arche« sich am Rande des Larzac befindet, ein Schüler Gandhis, hat maßgeblichen Einfluss auf den gewaltlosen Charakter des Widerstandes, der die Bauern vereint. 103 betroffene Familien verpflichten sich am 28. März 1972, dem Truppenübungsplatz nicht zu weichen. Die Aktion »Offene Höfe« lädt BesucherInnen ein, sich selbst von der Wirtschaftlichkeit des Larzac zu überzeugen, um das mediale Zerrbild der »Steinwüste Larzac« zu entkräften. Viermal ziehen die Bauern nach Paris und eskalieren dabei schrittweise ihre Aktionsform: Nach einem Traktortreck folgt ein Fußmarsch über 700 km, eine ganz Frankreich erheiternde Demonstration mit Schafen unter dem Eiffelturm und ein zweiwöchiges Zeltdorf. Weitere Aktionsformen sind eine nationale Unterschriftensammlung, die Rücksendung der Militärpässe an das Verteidigungsministerium, Fastenaktionen, Steuerverweigerung usw. Im Mai 1981 gibt der neugewählte Präsident Mitterand, der sich im vorausgegangenen Wahlkampf darauf festgelegt hatte, das Erweiterungsvorhaben schließlich auf.
Literatur: Hertle 1982 und 1994.

*(12) Ein Hungerstreik trägt 1978 zum Ende der Militärdiktatur in Bolivien bei*
Von der am 22. Dezember 1977 erlassenen Generalamnestie für politische Gefangene und Gewerkschaftsmitglieder sind 348 Gefangene ausgeschlossen. Am 29. Dezember treten vier Bergarbeiterfrauen aus Llallagua in den Hungerstreik. Sie fordern eine uneingeschränkte Amnestie, die Rückkehr aller Exilierten (etwa 17.000), die Aufhebung der Besetzung der Bergbauzonen durch die Armee und die Wiedereinstellung aller entlassenen oder exilierten Bergarbeiter. Sie erhalten Asyl vom Erzbischof Manrique aus La Paz. Die Regierung organisiert Gegendemonstrationen und legt damit den Verkehr lahm, um die Koordinierung des Streiks zu behindern. Am 17. Januar 1978 lässt General Banzer alle Räume, meist kirchliche, in denen sich die Fastenden versammeln, besetzen und bricht jegliche Verhandlungen ab. Daraufhin streiken Presse und Radio für 24 Stunden, und Erzbischof Manrique lässt alle Kirchen für drei Tage schließen. Bis zum Ende des Hungerstreiks nach 21 Tagen fasten mehr als 1.200 Menschen in ganz Bolivien, darunter der ehemalige Präsident Adolfo Salinas. Am 18. Januar 1978 wird ein Abkommen geschlossen, das den Zielen der Hungernden entspricht. Die Amnestie wird sofort umgesetzt, die anderen Forderungen nur teilweise oder gar nicht, aber die Diktatur findet noch im gleichen Jahr ihr Ende.
Literatur: Goss-Mayr 1979, 123ff.

*(13) Die Blockaden der Raketenbasis bei Mutlangen 1983-1987*
Ab 1979 versucht eine stark wachsende Friedensbewegung, die Stationierung von NATO-Atomraketen in Westeuropa zu verhindern, denn ein sowjetischer atomarer Gegenschlag würde mit hoher Wahrscheinlichkeit auch bei einem Fehlalarm ausgelöst werden, da eine Überprüfung wegen der extrem kurzen Flugzeit in die Sowjetunion nicht möglich ist. Mit Eintreffen der ersten Pershing-II-Raketen in Mutlangen gibt es Blockaden zahlreicher Berufsgrup-

pen, Senioren- oder Mutter-Kind-Gruppen, die sich in kleinen Bezugsgruppen vorbereiten, trainieren und organisieren. Bei der ersten Prominentenblockade vom 1. bis 3. September 1983 beteiligen sich über 100 Prominente. Ab 1984 verpflichten sich im Rahmen der »Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung« 829 Personen mit ihrer Unterschrift zur jährlichen Blockierung des Depots Mutlangen. Bezugsgruppenkonzept, Aktionstrainings, Selbstverpflichtungen, Konsensentscheidung und SprecherInnenrat werden später in andere Kampagnen übernommen. 2.999 Personen werden infolge ihrer Teilnahme an gewaltfreien Blockaden wegen »Nötigung« verurteilt, das Bundesverfassungsgericht erklärt die Urteile 1990 jedoch teilweise für verfassungswidrig. Bis 1990 werden infolge des zwischen Gorbatschow und Reagan geschlossenen INF-Vertrags alle atomaren Mittelstreckenraketen aus Mutlangen und den anderen Standorten abgezogen.
Literatur: Nick/Scheub/Then 1993; Friedens- und Begegnungsstätte Mutlangen (Hrsg.) 1994.

*(14) Die gewaltfreie Beendigung der Marcos-Diktatur auf den Philippinen 1986*

Die Ermordung des Oppositionsführers Benigno Aquino jr. 1983 führt auf den Philippinen zu anhaltenden Protesten und Demonstrationen gegen das diktatorische Regime von Ferdinand Marcos. Für den 7. Februar 1986 werden schließlich Neuwahlen angesetzt, bei denen Aquinos Witwe, Corazon Aquino, für die Opposition kandidiert. Die Wahl wird von Repressionen begleitet und etwa 70 Oppositionsvertreter werden ermordet. Vielerorts umstellen Frauen und Kinder die Wahlurnen, um sie vor den Schlägertrupps zu schützen. Die massive Wahlmanipulation durch Marcos veranlasst ca. 30 offizielle Stimmzähler, sich vor laufenden Kameras der Legitimierung von Marcos als Wahlsieger zu widersetzen. Marcos beansprucht den Wahlsieg für sich, eine parallele Auszählung der Bürgerrechtsbewegung »National Citizens' Movement for Free Elections« (Namfrel) ermittelt Aquino als Siegerin. Als Marcos sich als Präsident vereidigen lässt, ruft Aquino die Bevölkerung auf, ihr Privatvermögen von den Banken abzuziehen und die Geschäfte zu boykottieren, die Marcos oder seinen Unterstützern gehören. Die Bischofskonferenz unter Kardinal Sin von Manila befürwortet gegen den Willen des Papstes den gewaltfreien Widerstand. Am 22. Februar verschanzen sich General Fidel Ramos und Verteidigungsminister Juan Ponce Enrile mit rund 300 Soldaten in den Militärbasen Aguinaldo und Crame bei Manila. Sie erkennen Aquino als Präsidentin an. Über eine Million Menschen folgen dem Aufruf von Kardinal Sin über den katholischen regierungsunabhängigen Radiosender Veritas und versperren die Straßen zu den





Militärbasen, um eine blutige Auseinandersetzung zwischen den Dissidenten und Marcos-treuen Militärs zu verhindern. Die Menschenmassen halten die Panzer auf, beten Rosenkränze, bieten den Soldaten Zigaretten und Süßigkeiten an. Einige verlassen ihre Panzer und die Truppen ziehen sich zurück. Auch die Marine und die Luftwaffe verweigern die Ausführung von Marcos' Befehl, auf die Zivilisten zu schießen. Die Fernsehstationen werden von der Bevölkerung übernommen. Marcos kann mit Hilfe der Amerikaner nach Hawaii fliehen. Corazon Aquino wird als Präsidentin vereidigt.
Literatur: Paulson 2005, 239ff.; Goss-Mayr 2008, 123ff.

*(15) Pflugscharaktion der »Seeds of Hope« gegen Düsenjäger zur Bekämpfung der Unabhängigkeitsbewegung in Ost-Timor 1996*

Am 29. Januar 1996 dringen Lotta Kronlid, Andrea Needham und Joanna Wilson von der Pflugschar-Gruppe »Seeds of Hope« in den britischen Militärflughafen in Warton ein. Mit Hämmern rüsten sie ein Hawk-Kampfflugzeug ab, das nach Indonesien verkauft und gegen die Unabhängigkeitsbewegung in Ost-Timor eingesetzt werden soll. Sie hängen Banner auf, verstreuen Pflanzensamen, Asche und Kinderfotos. Nach zweistündigem Tanzen und Singen vor den Überwachungskameras informieren sie über die British Press Association den Sicherheitsdienst. Trotz eines Schadens von 2.25 Millionen Pfund ist dies die erste Pflugscharaktion, die mit einem Freispruch endet. Die Aktion der Angeklagten sei angemessen, da sie das Flugzeug nicht zerstören, sondern durch Entwaffnung Morde an der Zivilbevölkerung in Ost-Timor verhindern wollten. Infolge der Abrüstungsaktion ist das Kampfflugzeug unverkäuflich geworden.[2]

Andere besonders prominente Beispiele (in historischer Reihenfolge):[3]

- Die Kampagnen des irischen Politikers *Daniel O'Connell* (1775-1847) für die Gleichberechtigung der KatholikInnen und die Aufhebung der Union zwischen Irland und Großbritannien mit sog. Monster-Meetings, etwa 40 Massenkundgebungen mit bis zu einer Million Menschen (O'Ferrall 1981; MacDonagh 1991).

[2] http://www.newint.org/features/1996/07/05/update/ (Stand: 17.12.2010); http://www.paxchristi.org.uk/PeacePeople/4%20Ploughshares.pdf (Stand: 4.1.2011)

[3] Für weiterführende Übersichten siehe Sharp 2005 und das Verzeichnis von 329 Beispielen zivilen Ungehorsams in 14 parlamentarischen, rechtsstaatlichen Demokratien, in: Gewaltfreie Aktion Nr. 73/74, das den Zeitraum von 1919 bis 1988 abdeckt, sowie die Tabelle »Beispiele für Directe Actie gegen Krieg/für den Frieden ohne religiöse Motive« in der noch unveröffentlichten Dissertation von Martin Arnold (siehe S. 186 Fußnote 1 im vorliegenden Band), die aus den gesammelten Werken von Bart de Ligt ermittelt wurde.

- Der hartnäckige, von Ferenc Deak inspirierte ausdrücklich gewaltfreie *ungarische Widerstand gegen die österreichische Steuereintreibung* unter Kaiser Franz Josef I., die im Widerspruch zum österreichisch-ungarischen Vertrag stand. 1867 sah der Kaiser sich daraufhin gezwungen, den UngarInnen eine Verfassung zuzugestehen (Gregg 1975, 15f. unter Berufung auf Brockway 1929).
- Der erste *russische Generalstreik von 1905*, der auf Anraten von Lew Tolstoi im Gegensatz zu den beiden folgenden gewaltfrei durchgeführt wurde (Sharp 2005, 71ff.).
- Der *belgische Generalstreik 1913* für das allgemeine, gleiche Wahlrecht (Crook 1931; Ebert 1985, 16ff.).
- Der *Generalstreik gegen den Kapp-Putsch* im März 1920, der die demokratisch gewählte deutsche Regierung Bauer beseitigen wollte (Boserup/ Mack 1974; Reichardt 1997; Sharp 2005, 91ff.).
- Der *südafrikanische Kartoffel-Boykott* mit Albert Luthuli 1959 gegen die Unterdrückung und Ausbeutung durch die Apartheid-Politik (Schultz 1976, 76ff.; Ebert 1978).
- Die Aktionen *vietnamesischer buddhistischer Mönche* gegen den Vietnamkrieg, u.a. von Thích Nhất Hạnh und ihrer »Schule der Jugend für Soziale Dienste«, die beim Wiederaufbau der bombardierten Ortschaften half und dafür hohe Opfer in Kauf nahm (King 1996; Thích Nhất Hạnh 2004).
- Der gewaltfreie Widerstand des argentinischen Bildhauers *Perez Esquivel* und der von ihm mitgegründeten Organisation *»Servicio Paz y Justicia«* sowie der *»Madres de la Plaza de Mayo«* gegen die Verletzung der Menschenrechte durch die argentinische Militärregierung. Esquivel wurde 1977 für 14 Monate inhaftiert und gefoltert. Er erhielt 1980 den Friedensnobelpreis. Die Mütter forderten Aufklärung über ihre »verschwundenen« Kinder und eine Bestrafung der Schuldigen (Fiechtner 1984, 20ff.; Spiller-Hadorn 2006).
- Die *Chipko-Bewegung* von Bauern in Nordindien, die 1973-1981 versuchte, Bäume vor der Abholzung durch das Indische Forstministerium zu schützen, indem sie sie umklammerten (Berreman 1972; Gadgel/ Guha 1994).
- Die *Besetzung der Hainburger Donau-Au* in Österreich im Dezember 1984, mit der ein Großkraftwerk verhindert wurde, welches das später zum Nationalpark erklärte Gebiet zerstört hätte.[4]

[4] http://www.hainburg20.at/default.php?page=home (Stand: 15.1.2011)





- Die über 540 gewaltfreien Proteste gegen die unterirdischen amerikanischen *Atombombenversuche in der Wüste Nevada* 1986-1994, mit insgesamt 37.488 TeilnehmerInnen, von denen 15.740 vorübergehend festgenommen wurden (Giugni 2004). 1989 entstand nach diesem Vorbild und in Zusammenarbeit mit dieser Bewegung das *»Nevada Semipalatinsk Movement«*, das auf eine Beendigung der Atomwaffenversuche in Kasachstan hinarbeitete (Zheutlin 1990).[5]
- Die weltweite *Bewegung gegen Atomkraftwerke* (Brandon 1988; Rudig 1990).[6]

## Literatur


Ammann, Walter (1972): Danilo Dolci. 20 Jahre Sozialarbeit in Westsizilien. Bern: Benteli

Bacon, Margaret Hope (1985): The Quiet Rebels. The Story of the Quakers in America. Philadelphia: New Society Publishers

Benedict, Hans-Jürgen (1987): Daniel und Philip Berrigan (geb. 1921 bzw. 1923). Gewaltfreier Protest im urchristlichen Glauben. In: Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger (Hrsg.): Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll. München: Beck, 364-371

Berreman, Gerald D. (1972): Hindus of the Himalayas: Ethnography and Change. Delhi: Oxford University Press

Boserup, Anders und Andrew Mack (1974): Krieg ohne Waffen? Studie über Möglichkeiten und Erfolge sozialer Verteidigung. Kapp-Putsch 1920 / Ruhrkampf 1923 / Algerien 1961 ČSSR 1968. Reinbek: Rowohlt [²1978]

Brandon, Ruth (1987): The Burning Question: The Anti-Nuclear Movement since 1945. London: Heinemann

Brockway, A. Fenner (1929): Does Non-cooperation work? In: Devere Allen (ed.): Pacifism in the Modern World. New York: Doubleday, Doran, 177-198

Buro, Andreas (2009): Marsch der Gewaltfreien von San Francisco nach Moskau 1960/61. In: Marcel M. Baumann, Hanne-Margret Birckenbach, Volkhard Brandes, Sandra Dieterich, Ulrich Gundermann und Ulrike Suhr (Hrsg.): Friedensforschung und Friedenspraxis. Ermutigung zur Arbeit an der Utopie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Reiner Steinweg. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 143-152


[5] http://www.icanw.org/1989 (Stand: 19.12.2010)
[6] http://www.icanw.org/1989 (Stand: 19.12.2010)

Crook, Wilfrid Harris (1931): The General Strike: A Study of Labor's Tragic Weapon in Theory and Practice. Chapel Hill: The University of North Carolina Press

Dirks, Walter (1976): Danilo Dolci. In: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Politik ohne Gewalt? Beispiele von Gandhi bis Câmara. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 114-124

Ebert, Theodor (1978): Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg. Frankfurt am Main: Fischer

Ebert, Theodor (1985): Ein vergessenes Lehrstück der Arbeiterbewegung: Der Generalstreik für das allgemeine, gleiche Wahlrecht in Belgien 1913. In: Gewaltfreie Aktion, 65/66/67, 1985, 16-23

Ebert, Theodor (1987): Ziviler Ungehorsam in parlamentarischen Demokratien. Referat zum Colloquium 1987 »Widerstand im Rechtsstaat« der Schweizerischen Akademie der Geisteswissenschaften vom 12.-17. Oktober 1987 in Sigriswall. In: Gewaltfreie Aktion 73/74, 1987, 3-18

Erikson, Erik H. (1971): Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit. Frankfurt: Insel Verlag

Feldhoff, Heiner (1989): Vom Glück des Ungehorsams. Die Lebensgeschichte des Henry David Thoreau. Weinheim: Beltz & Gelberg

Fiechtner, Urs (1984): Die Frauen von der Plaza de Mayo. In: Gisela Klemt-Kozinowski, Helmut Koch, Luise Scherf und Heike Wunderlich (Hrsg.): Die Frauen von der Plaza de Mayo. Lesebuch Menschenrechte. Baden-Baden: Signal, 20

Fischer, Louis (1983): Gandhi. Prophet der Gewaltlosigkeit. München: Heyne

Friedens- und Begegnungsstätte Mutlangen e.V. (Hrsg.) (1994): Mutlanger Text Nr. 13: Mutlanger Erfahrungen, Erinnerungen und Perspektiven

Gandhi, Mohandas K. (1977): Eine Autobiographie oder: Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit. Gladenbach: Verlag Hinder + Deelmann

Gandhi (2001). Hrsg. von Shriman Narayan, bearbeitet von Wolfgang Sternstein. Mit einem Nachwort von Gita Dharampal-Frick. Aus dem Englischen übersetzt von Brigitte Luchesi und Wolfgang Sternstein. Göttingen: Wallstein-Verlag [5-bändige Ausgabe]

Giugni, Marco (2004): Social protest and policy change : ecology, antinuclear, and peace movements in comparative perspective. Oxford: Rowman & Littlefield

Goss-Mayr, Hildegard (1979): Bolivien – Bergarbeiterfrauen gegen die Diktatur. In: dies. und Katholische Sozialakademie Österreichs (Hrsg.): Geschenk der Armen an die Reichen. Zeugnisse aus dem gewaltfreien Kampf der erneuerten Kirche in Lateinamerika. Wien: Europaverlag, 123-126





Goss-Mayr, Hildegard (2008): Wie Feinde Freunde werden. Mein Leben mit Jean Goss für Gewaltlosigkeit, Gerechtigkeit und Versöhnung. Mit einem Geleitwort von Franz Kardinal König. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London: Lit Verlag, erweiterte Neuauflage

Gruber, Klaus (1998): Revolution heißt jedem Verantwortung geben. Zum Tod Danilo Dolcis. Graswurzelrevolution 226 Februar 1998, 10f., auch online http://www.graswurzel.net/226/index.html (Stand: 14.1.2011)

Gadgel, Madhav und Ramachandra Guha (1994): Ecological Conflicts and the Environmental Movement in India. In: Development and Change Vol. 25, Den Hague: International Institute of Social Studies 1994, 101-136

Hallowell, Richard P. (1883): The Quaker Invasion of Massachusetts. Boston: Houghton, Mifflin & Company. Nachdruck 2009 von Bibliobazaar

Hertle, Wolfgang (1982): Larzac 1971-1981. Der gewaltfreie Widerstand gegen die Erweiterung eines Truppenübungsplatzes in Süd-Frankreich. Kassel: Weber, Zucht

Hertle, Wolfgang (1994): Larzac, Wyhl, Brokdorf, Seabrook, Gorleben. Grenzüberschreitende Lernprozesse Zivilen Ungehorsams. In: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hrsg.): Ziviler Ungehorsam. Traditionen, Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven. Köln: Komitee für Grundrechte und Demokratie e.V.

Hochschild, Adam (2007): Sprengt die Ketten. Der entscheidende Kampf um die Abschaffung der Sklaverei. Stuttgart: Klett-Cotta

Hornung, Volker (1979): Wirtschaftlicher Boykott als gewaltfreies Kampfmittel in Bürgerrechtsbewegungen. Zwei Fallstudien zur amerikanischen Bürgerrechts- und Landarbeiterbewegung. Frankfurt am Main: Haag+Herchen

Jochheim, Gernot (2000): Frauenprotest in der Rosenstraße. »Gebt uns unsere Männer wieder«. Berliner Frauen gegen Goebbels. In: Berlinische Monatsschrift, 9. Jg., H. 9 2000, 93-100, auch online http://www.luise-berlin.de/bms/berlinische_monatsschrift_publikationen_stadtgeschichte.html (Stand: 14.1.2011)

Kelly, Jason M. (2009): Anti-slavery movement, Britain. In: Immanuel Ness (ed.): The International Encyclopedia of Revolution and Protest. Blackwell Publishing. Online-Zugriff: http://www.revolutionprotestencyclopedia.com/subscriber/tocnode?id=g9781405184649_chunk_g97814051846491 03 (Stand 1.11.2010)

Kessler, Wolfgang (1987): Lew Nikolajewitsch Tolstoi (1828-1910). Sittlicher Anarchismus und Gewaltlosigkeit. In: Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger (Hrsg.): Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll. München: Beck, 96-102

King, Martin Luther jr. (1984): Freiheit. Von der Praxis des gewaltlosen Widerstands, 2. Auflage. Wuppertal: Brockhaus

King, Sallie B. (1996): Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church. In: Christopher S. Queen und Sallie B. King (ed.): Engaged Buddhism: Buddhist liberation movements in Asia. Albany: State University of New York Press, 321-357

Klumpjan, Hans-Dieter und Helmut Klumpjan (1987): Henry D. Thoreau mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg: Reinbek

Lyttle, Bradford (1966): You come with naked hands. The San Francisco to Moscow March for Peace. Raymond, New Hampshire: Greenleaf Books

MacDonagh, Oliver (1991): The Life of Daniel O'Connell 1775-1847. London: Weidenfeld and Nicolson [Erstausgabe New York 1987]

Mez, Lutz (1976): Ziviler Widerstand in Norwegen. Frankfurt am Main: Haag + Herchen

Miller, William Robert (1970): Wir werden überwinden... Martin Luther Kings Leben, Martyrium und Vermächtnis. Kassel: Oncken

Murthy, B. Srinivasa (ed.) (1987): Mahatma Gandhi and Leo Tolstoy: Letters. Long Beach: Long Beach Publications, auch online: http://www.bsmurthy.com/download/Mahatma_Gandhi_Leostoy_Letters_by_BSM.pdf (Stand: 27.1.2011)

Nick, Volker / Volker Scheub / Christoph Then (1993): Mutlangen 1983-1987: Die Stationierung der Pershing II und die Kampagne Ziviler Ungehorsam bis zur Abrüstung. Tübingen: Eigenverlag, auch online: http://www.pressehuette.de/buch.php (Stand: 15.11.2010)

Oates, Stephen B. (1986): Martin Luther King. Kämpfer für Gerechtigkeit. München: Heyne

O'Ferrall, Fergus (1981): Daniel O'Connell. Dublin: Gill and Macmillan

Oldfield, John. R. (1995): Popular Politics and British Anti-Slavery: The Mobilization of Public Opinion against the Slave Trade, 1787-1807. Manchester: Manchester University Press

Painke, Uwe und Andreas Quartier (2002): Gewaltfrei für Atomteststopp. Bürgerengagement auf dem Weg zu nuklearer Abrüstung. Norderstedt: Books on Demand

Paulson, Joshua (2005): People Power against the Philippine Dictator – 1986. In: Gene Sharp (ed.): Waging Nonviolent Struggle. 20th Century Practice and 21st Century Potential. Boston: Porter Sargent, 239-243

Reichardt, Hans J. (1990): Kapp-Putsch und Generalstreik März 1920 in Berlin. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung

Rothermund, Dietmar (1997): Mahatma Gandhi. Eine politische Biographie, 2. verbesserte und erweiterte Auflage. München: Beck





Rudig, Wolfgang (1990): Anti-nuclear Movements: A World Survey of Opposition to Nuclear Energy. Harlow: Longman

Schultz, Hansjörg Nikolaus (1976): Albert John Luthuli. In: Hans Jürgen Schultz (Hrsg.): Politik ohne Gewalt? Beispiel von Gandhi bis Câmara. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 76-84

Scotto, Giovanni (1998): Stationen des Wirkens von Danilo Dolci. In: Gewaltfreie Aktion, 115/116, 1998, 62-66

Sharp, Gene (ed.) (2005): Waging Nonviolent Struggle. 20th Century Practice and 21st Century Potential. Boston: Porter Sargent

Spiller-Hadorn, Marianne (2006): Adolfo Pérez Esquivel. Der gewaltfreie Rebell. Zürich: Orell Füssli Verlag

Skodvin, Magne (1971): Gewaltloser Widerstand in Norwegen während der deutschen Besetzung. In: Adam Roberts (Hrsg.): Gewaltloser Widerstand gegen Aggressoren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 87-107

Stinnes, Manfred (1987): Abraham Johannes Muste (1885-1967). Die antikapitalistische Antwort des christlichen Pazifismus. In: Christiane Rajewsky und Dieter Riesenberger (Hrsg.): Wider den Krieg. Große Pazifisten von Immanuel Kant bis Heinrich Böll. München: Beck, 299-306

Stoltzfus, Nathan (2005): Saving Jewish Husbands in Berlin 1943. In: Gene Sharp (ed.): Waging Nonviolent Struggle. 20th Century Practice and 21st Century Potential. Boston: Porter Sargent, 143-147

Thich Nhat Hanh (2004): Wahren Frieden schaffen. München: Goldmann

Thoreau, Henry David (2010): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays. Zürich: Diogenes

Tolstoi, Leo (1894/1995): Das Reich Gottes ist inwendig in Euch, mit einem Nachwort von Paul H. Dörr. München: Diederichs; englisch: »The Kingdom of God is within you«, or, Christianity not as a mystical doctrine, but as a new life-conception. London: Walter Scott. Nachdruck BiblioBazaar 2007

Van Etten Casey, William (1971): FBI-Chef Hoover und die Berrigans. In: Kreuz kontra Krieg. Die Brüder Berrigan. München: Kösel, 135-151

Weber, Thomas (2009): On the Salt March. The historiography of Gandhi's march to Dandi. New Delhi: Rupa

Weich, Karl (1971): Wer sind die Berrigans? In: Kreuz kontra Krieg. Die Brüder Berrigan. München: Kösel, 5-9

Zheutlin, Peter (1990): Nevada, U.S.S.R. In: Bulletin of the Atomic Scientists, Nr. 2, Chicago, 46. Jg., März 1990, 10-12, auch online: http://books.google.com/books?id=hAwAAAAAMBAJ&pg=PA10&hl=de&source=gbs_toc_r&cad=2#v=onepage&q&f=false (Stand: 19.1.2011).

## Namensregister der Autoren


| Autor | | Seite |
|---|---|---|
| **Arnold, Martin:** | Von der "erleuchteten Affenhorde" bis zum Zivilen Peacekeeping | 18 |
| **Bala, Sruti:** | Was wir von den Kritikern Gandhis in Indien lernen können | 45 |
| **Bartolf, Christian:** | Satyagraha.: Emanzipation von Krieg und Sklaverei. | 23 |
| **Brunner, Claudia:** | Vom Ringen mit der Utopie. | 38 |
| **Ebert, Theodor:** | Statt eines Geleitworts | 5 |
| **Haderer, Gerhard**: | siehe Schmidt-Salomon | 61 |
| **Hämmerle, Lucia/ Hämmerle, Pete:** | Hildegard Goss-Mayr und ihr lebenslanges Engagement für gewaltfreie Bewegungen. | 29 |
| **Jahn, Egbert:** | Gandhis gewaltfreie Politik | 58 |
| **Julian, Rachel:** | Civilian Peacekeeping Today / Zivile Friedensmissionen heute | 50 |
| **Marin, Lou:** | a) Arundhati Roys Angriff trifft den Falschen. | 33 |
| | b) Gandhis politische Ethik (Buchbesprechung) | 62 |
| **Renoldner, Severin:** | Was wir von Gandhi lernen können | 10 |
| **Schmidt-Salomon: (für Gerhard Haderer)** | Warum ungehorsam Schule machen sollte | 61 |
| **Schweitzer, Christine:** | Neuer Forschungsergebnisse zur Kraft der Gewaltfreiheit. | 13 |
| **Scotto, Giovanni:** | Martin Luther King und die Übertragung von Gandhis Gewaltfreiheit in die USA | 41 |
| **Stanzel, Cornelia:** | Vorwort | Umschlag |
| **Steinweg, Reiner:** | a) Vorwort: Zu Anlage, Sinn und Zweck dieses Readers | 3 |
| | b) Was wir für heute von Gandhi lernen können | 6 |
| **Thorbecke, Saskia:** | Gewaltfreie Aktionen und Kampagnen aus dreieinhalb Jahrhunderten. | 66 |
| **Weilharter, Wolfgang:** | Gandhi und Otto Bauer | 25 |

## Notizen

Menschenrechtsbrunnen am Linzer Friedensplatz

**Linz ist Friedensstadt seit 1986.**

Mit der einstimmigen Erklärung des Gemeinderates zur „Friedensstadt“ hat die Stadt Linz im Oktober 1986 die Verpflichtung übernommen, die „Friedenssehnsucht und das Friedensengagement der Menschen in der Stadt aufzugreifen und verstärkt zu einem Grundprinzip künftigen kommunalpolitischen Handelns zu machen“. Dieses Bestreben manifestiert sich seither in jährlich vom Gemeinderat beschlossenen Friedenserklärungen, in zahlreicher Friedensveranstaltungen sowie in der Unterstützung von Friedensinitiativen, Friedensgruppen und des Friedensengagements Einzelner mit dem Ziel, die Zusammenarbeit aller Frieden fördernden Kräfte in Linz zu stärken.

Impressum: Friedensstadt Linz und Volkshochschule Linz im September 2019
Medieninhaber: Magistrat der Landeshauptstadt Linz, Geschäftsbereich Kultur und Bildung, Dr. Julius Stieber, Pfarrgasse 7, 4041 Linz
Redaktion: Dr. Reiner Steinweg
Layout: Cornelia Stanzel BSc., Angela Ritzberger; Druck: Adelhart Printservice
Fotos: Stadt Linz, Titelbild: OÖN, Volker Weihbold
Zeichnung Heftumschlag: Gandhi-Informations-Zentrum (Hrsg.): My life is my message. Das Leben und Wirken von M.K. Gandhi, Kassel-Bettenhausen: Verlag Weber& Zucht 1988, S. 273
Download unter: http://www.gandhi-symposium.info/

MOHANDAS KARAMCHAND GANDHI
02.10.1869 - 30.01.1948